Universidade Federal do Rio de Janeiro

PRISCILA GONSALEZ FALCI

OS MARTÍRIOS NA CONSTRUÇÃO DE SANTIDADES *GENDERIFICADAS*: uma análise comparativa dos relatos da *Legenda Áurea*

Abril

2008

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

ÍNDICE

Introdução

1. Apresentação..... p.01
2. Pressupostos teóricos ..... p. 05
3. Discussão Bibliográfica ..... p. 10
4. Jacopo de Varazze e a *Legenda Áurea:* reflexões ..... p. 19

Capítulo 1 - Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: relações entre contexto e produção

1. Apresentação ..... p. 26
2. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: algumas considerações
   - 2.1 Relações entre o contexto e a vida do dominicano p.28
   - 2.2 Considerações sobre hagiografia e santidade p.40
   - 2.3 A Legenda Áurea p.44
     - 2.3.1 Objetivos e destinatários ..... p. 46
     - 2.3.2 O século XIII na *Legenda Áurea*: As rivalidades entre os âmbitos civil e espiritual ..... p. 51

3. Considerações parciais ..... p. 54

Capítulo 2 - As relações de poder e a retomada do martírio sangrento: A proteção da cristandade

1. Apresentação ..... p. 57
2. O merecimento da coroa do martírio: variações sobre o tema ..... p. 58
3. O surgimento da Ordem dos Irmãos Pregadores p.63
4. A heresia cátara
   - 4.1 Conceituando heresia p.68
   - 4.2 Os cátaros: Algumas respostas da Igreja e as relações com a Ordem Dominicana ..... p. 69

5. As cruzadas: entre guerra santa e peregrinação p.76

6. O surgimento da Ordem Dominicana e a *Legenda Áurea*: uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão p.81
7. Considerações Parciais p.84

Capítulo 3 – Algumas mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

1. Santa Anastácia, a viúva virgem p.87
2. Santa Ágata, a santa gloriosa ..... p. 92
3. Santa Juliana e o temor do demônio p.106
4. Santa Eufêmia, a santa nobre p.110
5. Santa Catarina, a sábia de Alexandria p.118
6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares ..... p. 129

Capítulo 4 - Alguns mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

1. São Vicente, o vitorioso p.133
2. São Jorge: o dragão e o sinal-da-cruz p.140
3. São Marcelino, o papa ..... p. 149
4. São Pedro Mártir, o inquisidor ..... p. 151
5. São Tiago, o cortado ..... p. 159
6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares p.165

Conclusão..... p.171

Referências Bibliográficas p.178

Anexo..... p.187

INTRODUÇÃO

1. Apresentação

A elaboração da presente dissertação de mestrado é um desdobramento de nosso estudo monográfico, intitulado *A construção de santidades genderificadas na Legenda Áurea: Os relatos de Santo Ambrósio e de Santa Eugênia.* Ambos foram realizados sob a orientação da Profª. Drª. Andréia C.L. Frazão da Silva.

A monografia foi desenvolvida a partir das reflexões suscitadas sobre os concomitantes processos de construção da santidade e da identidade de gênero para um determinado personagem, em textos hagiográficos. Nesse trabalho, analisamos as relações desses processos em dois relatos presentes na compilação conhecida como *Legenda Áurea*[1] a saber: o de Santo Ambrósio (p.355/364) e o de Santa Eugênia (p.763/766). Concluímos que, apesar da santidade ser inerente a ambos personagens, ela é evidenciada e comprovada no âmbito social por percursos diferentes. Nesse sentido, tanto a afirmação da qualidade divina como a própria estruturação das narrativas são frutos de construções *genderificadas*.[2]

Ressaltamos que a importância dessa etapa na graduação foi dupla para nossa formação. Além de aprofundarmos as nossas reflexões acerca dos Estudos de Gênero, tivemos um maior contato com a obra LA do século XIII, compilada pelo dominicano Jacopo de Varazze. E foi durante as nossas leituras que percebemos a constante e detalhada descrição reservada às penas e macerações sofridas pelos mártires.

Portanto, começamos a questionar o porquê deste destaque. Seria este parte da retórica do compilador da hagiografia ou serviria a outros propósitos? Se levarmos em consideração que Jacopo também priorizou documentos contemporâneos às perseguições, como os mártires

[1] A partir desse momento, iremos nos referir a essa obra pela sigla LA.
[2] Ao utilizarmos o termo *genderificadas* remetemo-nos a palavra anglo-saxônica *gender.* Este termo pressupõe a análise dos processos sociais e das relações de poder envolvidos nas construções dos gêneros, ou seja nas construções *genderificadas*.

serviam aos interesses da Igreja, no século XIII? Como as relações de poder instituídas no âmbito religioso aparecem nos relatos de martírios antigos? Qual o papel das macerações somáticas dos santos nas construções de uma santidade *genderificada*? Essas são as principais questões que permearam nossa pesquisa para as quais elaboramos algumas hipóteses explicativas, que apresentaremos no decorrer dessa introdução.

A partir dessas questões iniciais, desenvolvemos nossa pesquisa, cujo objetivo central foi examinar as estratégias narrativas utilizadas nos relatos sobre os mártires selecionados para a construção de santidades *genderificadas*. Em outras palavras, pensamos acerca das relações entre as identidades de gênero e as de santidade formadas em cada relato considerando elementos como a posição social ocupada pelo cristão martirizado e o motivo real do martírio.[3] Mas, o que significaria o martírio no âmbito do cristianismo?

A temática 'martírio' foi difundida por obras hagiográficas, a partir do século II, devido às perseguições aos cristãos, o que conferiu outra significação a esse termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*). O mártir ou "testemunha de Cristo" passou a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido da "verdade" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé.

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[4] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Este personagem desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.

---

[3] Sublinhamos o motivo "real" do martírio, pois, mesmo nos relatos sobre personagens contemporâneos às perseguições aos cristãos, a defesa da fé nem sempre era a verdadeira motivação para a execução.

[4] GRIG, Lucy. *Torture and truth in late antique martiriology. Early Medieval Europe.* v.2, n.4, p.321-336, 2002. p. 322.

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico,*[5] que afirma que os martírios, construídos pelos hagiógrafos, foram norteados pela união de quatro noções: a *ecclesia*, já que sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, pois deixar-se morrer era seguir o exemplo de Cristo, que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, como destaca Néri de Almeida Souza no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[6] a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética. Essa nova modalidade de expressão da fé cristã caracterizava-se por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo além dos limites biológicos, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros, sendo identificada como martírio branco ou espiritual. Ou seja, a vida ascética mantinha uma proximidade com o martírio de sangue: a superação da dor física. Assim, nos anos iniciais do medievo, os santos eram aqueles que iam além da condição humana evidenciando, dessa forma, sua excepcionalidade em vida.

No século XIII, a sociedade ocidental passava por transformações[7] que despertaram o desejo por um novo ideal de vida religiosa, acompanhado por uma diferente percepção da santidade, que dentre outros aspectos, encontramos a retomada do desejo pelo martírio sangrento, contudo, com uma marcada releitura. O mártir não era mais o perseguido pela sua fé, mas sim aquele que morria na defesa da cristandade, contra os inimigos da Igreja e da justiça.

---

[5] FISICHELLA, Rino. Martírio. IN: _____. PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p. 467-468.

[6] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

[7] Segundo a pesquisadora Brenda Bolton, as mudanças ocorridas a partir do século XI, como o aumento populacional, o crescimento das cidades e do número de ofícios especializados, a formação de grupos maiores e mais dinâmicos, a difusão de uma pregação não oficial, o contato com as heresias, entre outros, traziam uma valorização do indivíduo, o desenvolvimento da religiosidade leiga e a tentativa de retorno à *vita apostolica* como interpretada a partir do Novo Testamento. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

Nesse período, segundo Blasucci, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse; relacionado à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência, que seria a continuidade do martírio branco e à morte do santo por testemunhar a sua fé através da defesa diante dos inimigos da cristandade, que era uma retomada do ideal do martírio de sangue diferente de sua acepção durante às perseguições aos cristãos.

Defendemos que estas distintas expressões vinculadas ao martírio indicariam a importância da qualidade de mártir nas operações de convencimento utilizadas pela Igreja. Em outras palavras, as distintas modalidades, inseridas em contextos específicos, configuraram-se de acordo com as relações de poder estabelecidas pela e com a Santa Sé.[8]

Partindo dessas reflexões, iniciamos nossa pesquisa calcada na comparação de alguns capítulos da mesma obra, com a base teórica nos estudos de gênero. Ao efetivar tal proposta no mestrado, objetivamos compreender melhor as peculiaridades da LA em relação aos processos de construção de gênero e de santidade. Logo, a nossa comparação, norteada pela nossa questão de pesquisa, não visa comparar duas obras, mas a construção de dois discursos, um sobre o feminino e outro sobre o masculino, dentro de um mesmo texto. Ou seja, exploramos uma modalidade de História Comparada, que rompe com a idéia de que só há comparação em História quando correlacionamos duas sociedades diferentes ou dois fenômenos diferentes, mas de mesma natureza, presentes em uma mesma sociedade.

Por fim, sublinhamos que como nosso interesse está nos relatos dos martírios da LA, essa obra não foi examinada integralmente. Portanto, estabelecemos como critério de seleção dos relatos a atenção que é reservada às descrições das penas somáticas, já que analisamos a existência de uma relação entre a ênfase dada às torturas sofridas e a construção da identidade de gênero. Neste sentido, desconsideramos os santos que apenas foram adjetivados de

[8] Ressaltamos que, nesse trabalho, destacamos as relações estabelecidas com os hereges, os infiéis e os pagãos.

mártires, aqueles que, na obra, apenas é citado o tipo de morte sofrida, aqueles cujo o falecimento não ocorreu claramente nas condições de mártir[9] e os que não foram nomeados como tal. A partir dessa seleção, escolhemos alguns relatos sobre santos e santas, para análise e comparação.

Seguindo esses critérios, selecionamos 10 relatos, a saber: Santa Anastácia (p.103-105); São Vicente (p.189-191); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p.266-267); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); Santa Eufêmia (p.810-812); Santa Catarina (p.961-967); e São Tiago, o cortado (p.974-977).[10]

Ressaltamos que nossa proposta foi destacar as narrativas sobre personagens de distintos "lugares" ou funções sociais; como soldados, nobres, pregadores, papas e etc. No entanto, destacamos que as mulheres mártires, nas narrativas da LA selecionadas, são enquadradas na sociedade apenas pela sua relação com personagens masculinos, possuindo os papeis de mãe, viúva, solteira, e etc.

2. Pressupostos teóricos

Inicialmente, é fundamental esclarecermos nossa postura em relação à pesquisa histórica, estabelecendo nossos pressupostos teóricos e os conceitos de identidade e santidade utilizados. Como nosso interesse reside na percepção e no estudo dos processos de construção

[9] Blasucci afirma que o testemunho de fé que o mártir fornecia poderia assumir três distintas formas: diante de tribunais ou suportando prisões e maltratos por causa da fé, contudo sem morrer (confessor que era o martírio incompleto ou incoativo advindo da confissão da fé através da palavra); através de uma vida cristã seguida com perfeita observância da lei divina (martírio branco, do qual trataremos a seguir); e o testemunho selado com a morte (martírio perfeito, ou consumado ou de sangue). Contudo afirma que em todas essas modalidades e significações de martírio foram acentuadas na relação entre esses personagens e Cristo, já que eles simbolizariam a extensão do seu sacrifício de sangue. Como trabalharemos apenas com a última expressão de martírio, tomamos cuidado para não selecionarmos relatos sobre confessores, também presentes na LA, já que sofreram punições somáticas como os mártires. BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420.

[10] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se as da edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

de santidades *genderificadas*, nossa base teórica encontra-se nos Estudos de Gênero,[11] tal como proposto pela historiadora Joan Scott.

Profundamente influenciada por Michel Foucault, Scott afirma que gênero é o saber a respeito das diferenças sexuais. Scott utiliza o conceito saber aplicando-o, segundo o filósofo, como "a compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas".[12] Essa produção do saber encontra-se no social, logo, consideramos que a concepção de gênero e suas implicações possuem visão marcadamente politizada. Ou seja, as construções de gênero e sexo envolvem escolhas, interesses e relações de poder.

Assim como Joan Scott, a pesquisadora Jane Flax, no artigo *Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista*,[13] defende que o paradigma identificado como pós-moderno é condição *sine qua non* para guiar os estudos de gênero. Dessa forma, essa teoria contesta o aspecto racional e objetivo da ciência, nega sistemas explicativos gerais, não aceita categorias – como homem, mulher, feminino, masculino – nem dicotomias – como, por exemplo, natureza-cultura, mulher-homem – fixas e universais, descartando os aspectos naturalizados oriundos da lógica biológica. Em suma, partindo desses pressupostos, questionamos e propomos a desconstrução/ construção de determinados conceitos, já que não são naturais, estáveis, trans-históricos.

Partindo desses pressupostos, destacamos que, no período medieval, o discurso hegemônico construído sobre o gênero era caracterizado por uma visão misógina. Segundo

---

[11] Para mais informações sobre os pressupostos dos Estudos de Gênero e as suas relações com corpo e sexo, *cf.* FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250; GULLEY, A. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001; SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990; _____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94; _____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994; SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002; _____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

[12] SCOTT, Joan. Op.cit., p.12.

[13] FLAX, Jane. Op.cit., .p. 217-250.

Laqueur,[14] homens e mulheres eram identificados como variantes vertical e hierarquicamente ordenados do mesmo sexo: o masculino, superior, e o feminio, inferior. Sendo a diferença qualitativa, ou seja, quanto mais próximo do masculino, mais perfeito e perto de Deus. As fronteiras entre o masculino e o feminino eram, portanto, de grau, não de espécie. Havia um único sexo, cujas variações relacionavam-se a uma ordem superior, que transcendia o biológico. A patir desses elementos, consideramos o sexo uma construção situacional, que apenas pode ser entendido dentro do contexto de luta sobre gênero e poder.

Neste sentido, o gênero antecede ao biológico,[15] pois, nesta perspectiva, qualquer olhar construído sobre o natural é cultural. Não estamos com isso negando a materialidade do corpo, apenas ressaltando que a compreensão do corpo não se fundamenta puramente no biológico. No artigo *O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault*,[16] a filósofa Susan Bordo discute os conceitos de "corpo inteligível" e de "corpo prático" a partir das concepções culturais construídas acerca dos corpos. Segundo Bordo, através de discursos filosóficos, científicos e estéticos, o corpo ganha sentido, tornando-se inteligível. E esses mesmos discursos podem funcionar como regras e regulamentos práticos, que condicionam o corpo, adaptando-os socialmente, tornando-os úteis.

Encontramos postura semelhante no antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu do corpo*,[17] no qual argumenta que cada cultura atribui significados específicos aos comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". A constância de determinados discursos e representações do corpo acabam internalizando-os e tornando-os parte do controle e da disciplina pessoal

---

[14] LAQUEUR, J. *Op. Cit.*

[15] Para mais informações sobre o "lugar do corpo", *cf.* CANNING, Kathleen. The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History. *Gender and History*, v. 11, n. 3, p.499-513, nov. 1993; BORDO, Susan e JAGGAR, Alison M. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997; FEHER, Michelet et al. (Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London, New York: Routledge, 1998; RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986; _____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999; PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327; LAQUEUR, Thomas. Op.cit.

[16] BORDO, Susan e JAGGAR, Alison. *Op. Cit.*

[17] RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo...* Op.Cit.

corporal. Por conseguinte, normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais. O historiador Roy Porter, no artigo *História do corpo*, complementa; "o 'corpo' não pode ser tratado pelo historiador, simplesmente como biológico, mas deve ser encarado como mediado por sistemas de sinais culturais".[18]

Assumimos para nosso estudo que é no corpo e através dele que se inscrevem os elementos de determinada cultura, inclusive os de gênero. Nesta lógica, os corpos das mulheres e os corpos dos homens não são naturalmente imbuídos dos mesmos símbolos e significados, pois são historicamente construídos. E por possuir historicidade, o corpo e seus limites são flexíveis.[19]

Desta forma, reafirmamos que não existe uma materialidade orgânica inteligível fora de uma perspectiva cultural. Mas nossa compreensão dos pressupostos dos estudos de gênero não descarta a materialidade orgânica na fabricação de sentidos, já que o corpo é um dos lugares onde se travam lutas de poder *genderificadas.* Assim, o entendimento dos homens e das mulheres das suas especificidades corpóreas é fruto de relações de gênero pré-existentes. Toda a construção sobre uma dada visão de gênero é realizada e mantida sobre um determinado grupo de indivíduos e em um momento e espaço.

Sustentamos, como Jane Flax,[20] que as relações de gênero constituem todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. A categoria gênero toca nas relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, na construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Todos esses elementos estão presentes na construção dos significados, variantes no tempo e espaço, dos gêneros e dos sexos. Eles estabelecem os efeitos de serem atribuídos a uma ou outra categoria dentro das práticas sociais concretas como, por exemplo,

---

[18] PORTER, Roy. Op.Cit.
[19] De acordo com o antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *O corpo na História*, já citado, cada cultura atribui significados específicos a comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". Dessa forma, as normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais.
[20] FLAX, Jane. *Op. Cit.*

a inserção nas relações de poder. Contudo, em nossa pesquisa, utilizamos essa categoria de análise integrada ao conceito de identidade, sendo assim, é importante explicarmos como o compreendemos e o empregamos.

No artigo *Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual*, Kathryn Woodward[21] analisa o conceito de identidade na perspectiva dos estudos culturais. A autora afirma que a identidade é obrigatoriamente relacional, ou seja, sua construção é realizada através da delimitação abstrata e simbólica de diferenças. Para existir, uma identidade precisa de outra, externa e distinta dela.

A relação entre diferentes identidades é construída culturalmente e sua percepção depende das escolhas realizadas. Nesse sentido, ao marcamos determinadas diferenças, obscurecemos outras.[22] Outro elemento base na construção da identidade é a *identificação.* A autora afirma que a identificação resulta de aparentes similaridades, nas quais não há consciência da diferença. Em suma, a identidade é resultante de um flexível jogo de delimitar, manter e questionar diferenças e similaridades.

Nesse sentido, a construção e a manutenção de identidades vinculam-se a dois processos distintos e concomitantes; o social e o simbólico. Segundo Woodward, "a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e às relações sociais, (...). É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são 'vividas' nas relações sociais".[23] Nesta lógica, as diferenciações extravasam o simbólico, sendo percebidas nas relações do indivíduo com seus pertences e nas suas práticas sociais.

Em nossa perspectiva, algumas ressalvas são necessárias. A primeira é que a identidade, a sexualidade, o gênero, o sexo e o corpo não estão obrigatoriamente interligados, um não é determinante de outro. Por enquadrar-se em processos de significação, a relação

[21] WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais***.** Petrópolis: Vozes, 2000. p.7-72.
[22]Ainda nesta questão, defendemos que, além das múltiplas associações simbólicas nas construções de identidade, estas são realizadas por duas perspectivas, muitas vezes conflitantes: a individual e a externa ao indivíduo, mas atribuída a ele.
[23] *Ibidem.* p.14.

entre essas categorias é culturalmente variável e historicamente específica. Assim, ao pensarmos sobre identidades de gênero estamos preocupados com processos de significação, com os sistemas simbólicos, com as relações sociais e com as de poder imputadas nelas. Partindo desses pressupostos, trabalhamos de forma relacional a constituição do gênero e da santidade.

Sublinhamos que empregamos o conceito "santidade" conforme Andréia Frazão Cristina da Silva, no artigo *Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990 – 2003),* considerando que essa categoria seria "o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que num determinado lugar e tempo são critérios para considerar o indivíduo como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não".[24] Nesse sentido, também seria uma produção histórica, particular e dinâmica, isso porque, assim como as construções de gênero, as de santidade são realizadas a partir de relações de interesse e poder estabelecidas em cada momento histórico.

Vamos nos deter um pouco sobre a expressão santidades *genderificadas.* Esta foi adotada pois em nosso trabalho interessa-nos as relações entre os corpos e os processos de construção das identidades de gênero e as de santidade. A partir do estudo destes três elementos, o corpo, a santidade e a identidade de gênero –, que não são naturais mas construídos, vamos pensar sobre as diferenças e as semelhanças existentes nos percursos dos mártires nas narrativas selecionadas.

3. Discussão Bibliográfica

Em nosso debate bibliográfico, optamos por dois caminhos complementares para a seleção das obras. O primeiro diz respeito aos trabalhos que tratam do martírio, pensando-o, de alguma forma, em relação ao corpo e/ ou ao gênero. Em seguida, focamos em textos que

[24] SILVA, Andréia C.L. da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero... *Op. Cit.* p.101.

analisam os martírios da LA pela perspectiva teórica dos Estudos de Gênero. Nossa discussão centrou-se nesses materiais, contudo, apenas destacamos os objetivos centrais de cada texto, ou seja, não faremos uma análise exaustiva de cada um, já que nossa finalidade é apresentar os diferentes modos pelos quais esse tema já foi explorado.

Inicialmente, destacamos os textos nos quais o martírio foi trabalhado em relação com corpo no Império Romano e nas descrições literárias da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média. Ainda mantendo-nos nessa abordagem, trataremos da sexualização dada ao martírio sofrido pelas virgens. Fecharemos essa parte inicial com análise dos argumentos centrais de três artigos que utilizaram a categoria gênero para o estudo dessa temática.

Após essa visão mais geral, deteremo-nos nas pesquisas que estudaram as relações sociais implicadas nos martírios do século XIII, examinando as associações estabelecidas entre a Igreja e os novos mártires. Em seguida, focalizaremos nossa atenção em trabalhos que analisam os corpos martirizados na LA, para, por fim, concluirmos com o nosso posicionamento frente a tais obras e como nossa pesquisa contribuirá para enriquecer o debate sobre tal tema.

Investigando a relação do ideal de martírio com o poder imperial romano destacam-se os artigos de Merrall Llewelyn Price, *Purifying violence: Santity and the somatic,* de 2001,[25] e de Philippe Buc, *Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels*, de 1997.[26] Em ambos, temos a defesa de uma marcada ligação entre o martírio e o Império Romano,[27] com o foco no corpo condenado do mártir, que por poder adquirir aspectos sagrados, alteraria o significado da justiça romana e das punições somáticas,

[25] PRICE, Merrall Llewelyn. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu:8003/smfs/search.taf?function=detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

[26] BUC, Pilipphe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v.52, n.1, p. 63-92, 1997.

[27] Destacamos que há outros textos que, ao trabalharem a relação entre o cristianismo e o Império Romano, mencionam a questão do martírio de forma pontual, por isso não foram utilizados nessa discussão. *Cf.*: BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985*;* BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981; BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988; STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (Org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

trazendo a presença de Deus diante dos que assistiam ao espetáculo e dos que o comandavam. Llewelyn ainda articula essa hipótese a uma funcionalidade específica das obras hagiográficas contemporâneas às perseguições. Para o autor, elas não apenas reafirmavam esse caráter divino, como também relembravam e subvertiam o espetáculo somático, descrevendo-o de forma santificada e sexual.

Através do estudo de autores cristãos e não-cristãos antigos, Judith Perkins, no texto *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian*, publicado em 1998,[28] trata do surgimento de uma "cultura do sofrimento pessoal", na Igreja Antiga, na qual o ato de sofrer é valorizado como base para uma relação mais íntima com a divindade. Nesse sentido, a presença da dor, da doença e do padecimento, o que inclui o martírio, simbolizava a vitória cristã e a afirmação divina.

María Amparo Pedregal Rodrígues, no artigo *Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino*,[29] de 2000, argumenta que a dor física sentida pelos mártires possuía uma incidência especial sobre o corpo das mulheres, por conta da contrução dos arquétipos femininos, sendo, geralmente, associado ao material, submetido as leis da natureza, caracterizado pela debilidade e pela passividade. Nesse sentido, Rodrígues defende que o tratamento fornecido ao corpo nos relatos das santas mártires, entre os séculos II e IV d.C., permitia aos autores cristãos apresentá-las sob uma aparente subversão de sua debilidade física em razão do sexo (*infirmitas sexus*) e da violência, deliberadamente experimentada por elas como via para transgredir as estruturas de gênero da sociedade pagã. No entanto, apesar de sua comprovada capacidade para superar as limitações de sua natureza, seguem sendo, para pagãos e cristãos, essencialmente, corpos sexuados que precisam ser controlados.

---

[28] PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

[29] RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

No livro de Dominic Montserrat, de 1998, *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity,*[30] encontramos um caminho de pesquisa diferenciado. O argumento principal é que os autores cristãos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média utilizavam-se da destruição física para a produção e a promoção do culto aos mártires. Os relatos de martírios funcionariam, assim, como uma das operações de convencimento da Igreja. Por fim, Montserrat distingue o tratamento dado às virgens mártires nas obras cristãs. Ela afirma que a mortificação da virgem representaria um ato de "violência sexual". As construções eram, neste sentido, *genderificadas.*

Kathleen Kelly Coyne, no artigo *Useful virgins in Medieval Hagiography*, de 1999,[31] também confere uma natureza sexual aos martírios das virgens. Todavia, ao contrário de Montserrat, defende que o elemento sexual estaria impregnado de conteúdos moralizantes, como a celebração da castidade e supressão das tentações do corpo. Coyne sublinha que, apesar destas "vitórias", o martírio não fornecia um *status* superior para a santidade das virgens, já que esta somente era construída e comprovada a partir de forte violência. Por fim, articula a flexibilidade do corpo torturado das virgens com a Igreja, sob as perseguições pagãs. A virgem torturada funcionava como um artifício cultural que não apenas preservaria a memória da Igreja como também comprovava o seu caráter "divino", não mundano.

Em perspectiva distinta, no artigo *Significaciones de los martirios de Eulalia de Mérida*, de 1999, Raquel Homet[32] trabalha com a comparação de dois relatos sobre o martírio de Eulália; um hino do século IV e uma Paixão do século VII. No primeiro, a virgem martirizada assume um comportamento violento em resposta aos ímpetos sexuais do Imperador, sendo assim, o foco estaria na relação entre o paganismo e o cristianismo, com o estabelecimento da Igreja triunfante.

---

[30] MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London e New York: Routledge, 1998.
[31] COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. et WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.
[32] HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: _____. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV*. Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999. p.759-775.

Na análise da paixão, Homet aponta que haveria uma construção do governante da cidade como um ser encarnado pelo mal. A autora defende que, nessa paixão, a força espiritual da virgem mártir encontrava-se na resistência aos tormentos sofridos pela sua fé. Assim, Homet conclui que, apesar de ambos os documentos colocarem ênfase no martírio como testemunho de Eulália, o tratamento dado é profundamente diferente.

Considerando essas diferentes abordagens, daremos relevo ao trabalho da pesquisadora Maud Burnett McInerney, no livro *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc,* de 2003,[33] que aponta que o tratamento dado às virgens mártires, nos documentos, variou segundo o sexo do autor. Ela analisa textos de Ambrósio, Tertuliano, Hidelgarda, Hrotsvitha, entre outros. A partir desse estudo, ela defende que em cada período histórico há duas retóricas sobre as virgens mártires: uma masculina e uma feminina.

Segundo McInerney, na perspectiva dos autores masculinos, as narrativas eram construídas a partir da falta de conhecimento do corpo feminino, apresentando um marcado voyerismo, perceptível nas descrições da violência sexual e das torturas somáticas. Nestas narrativas, as personagens eram diminuídas à exaltação de sua pureza virginal e de valores como obediência, passividade, vulneralibilidade e silêncio. No entanto, ao comparar com textos de autoras femininas, ela percebe a construção de narrativas que colocam as virgens mártires como ativas e inteligentes, capazes de realizarem suas próprias escolhas, e poderosas ao lidarem com homens vis e injustos. Sendo assim, a proposta dessas obras era que, através da virgindade, as personagens exercessem seu potencial como mulheres. McInerney conclui que o corpo da virgem foi descrito e percebido de modos diferenciados pelos autores estudados, possuindo implicações sociais, teológicas e de gênero distintas.

Concluímos a primeira parte de nosso debate bibliográfico com três textos que apresentam outras possibilidades de considerar o papel do martírio*: The Severed Breast: A*

[33] MCINERNEY, Maud Burnett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints, de Kirsten Wolf, de 1997;[34] "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia, de Alison Gulley, de 1998;[35] e no mais recente, de 1999, *Gender and Martyrdom*, de Evelyn Birge Vitz.[36] Apesar de trabalharem com diferentes obras hagiográficas, as três autoras estabelecem que o mártir era um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade. A tortura e a morte eram assimiladas como garantias de salvação, ao anteciparem o pagamento de uma dívida. Em vista disso, as punições somáticas auxiliariam na absolvição da alma.

Esse segundo momento de nossa apresentação é uma reflexão que foi fundamental para nossa pesquisa, por tratar o tema martírio no mesmo recorte temporal que o nosso, além de focar nos santos mendicantes ao analisar as relações entre a Igreja e os "novos mártires", no século XIII. Trabalharemos com as propostas dos artigos *Martyrdom, Popular veneration and Canonization*, de James Ryan, de 2004,[37] e *Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval*, de Carolina Coelho Fortes, de 2005.[38]

Ryan afirma que a Igreja incentivava os missionários franciscanos a rumarem às terras dos infiéis e dos pagãos, com o propósito da conversão, afirmando que aqueles que perdessem a vida na defesa da cristandade teriam os pecados perdoados e a entrada certa no reino de Deus.[39] Contudo, o autor argumenta que àqueles que morreram para proteger a fé cristã, e, portanto, em uma situação similar aos mártires das perseguições, não tiveram a sua santidade reconhecida pela Igreja Romana.

---

[34] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[35] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[36] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, n. 26, p.79-99, 1999.
[37] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n.1, p.1-28, 2004.
[38] FORTES, Carolina Coelho. Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. *In:* LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 375-400.
[39] Ryan sublinha ainda que o Papa Inocêncio III escreveu algumas cartas para as ordens dominicana e franciscana garantindo a recompensa para as pessoas ligadas a essas ordens que morressem em nome de Cristo. No entanto, as canonizações só começaram a partir do século XIV. RYAN, James. *Op. Cit.* p.5.

Ele atribui essa cautela em realizar novas canonizações ao fato de que o reconhecimento "oficial" da santidade poderia endossar os cultos populares que, muitas vezes, eram sobre pessoas que foram renegadas pela Igreja, como os heréticos e os cismáticos. Assim, passou a haver a necessidade de uma investigação sobre a santidade, trazendo essas esferas das práticas populares para seu controle e aprovando os que eram de seu interesse. Possuindo uma hipótese semelhante, Carolina Fortes complementa que "o influxo de novos santos foi visto como uma ameaça ao *status* de cultos mais antigos e tradicionais, e também levantou o espectro de uma Igreja fragmentada na qual toda pequena comunidade veneraria santos diferentes".[40]

O objeto central do artigo de Fortes é, contudo, a retomada do tema martírio pela LA. Segundo a historiadora, o fato de Jacopo ter-se baseado, principalmente, em obras da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média, que abordavam os séculos I-IV, fez com que a santidade martirológica tivesse papel de destaque na compilação. A autora argumenta que Jacopo, ao escolher mártires que se colocavam frente aos poderes seculares que lhe eram contemporâneos, estaria tratando de questões relativas a seu tempo.[41]

Por tratar das formas como esses personagens apareciam na LA e as relações entre as macerações somáticas, o sofrimento e a santidade, destacamos o trabalho de Néri de Almeida Souza intitulado *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte*, de 2002.[42] A autora constrói a hipótese que Jacopo de Varazze utilizou-se do sofrimento e da mortificação para construir um tipo específico de santidade ligada a ascese e ao martírio. Assim, o martírio na LA relacionar-se-ia com a subversão dos sentidos e sentimentos, em que a "vida terrena do santo dá-se com a permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência".[43] Assim, o que aconteceria ao corpo santo atestaria o destino de sua alma.

[40] FORTES, Carolina Coelho. *Ibidem.* p.7.
[41] Nesse sentido, a LA marcaria a idéia que, invariavelmente, os perseguidores seriam punidos pelos seus atos.
[42] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*
[43] *Ibidem.* p.13.

Nesse sentido, ela afirma que esta compilação divulga um ideal de santidade que derrota a morte ao entregar-se a ela.

Ainda dentro dessa mesma temática, no artigo *Représentations du corps dans la 'Légende Dorée'*, de 1976, Marie-Christine Pouchelle[44] enfatiza que Jacopo de Varazze não nega a importância do corpo para os mártires, pelo contrário, a obstinação dos santos em expor a carne é em si o objeto de suas preocupações. A dor proporcionaria uma ligação entre dois pólos, o privilegiado (a alma) e o anulado e desprezado (o corpo), permitindo que o santo existisse entre o plano terreno e o espiritual. O aspecto sexual do martírio também é apontado pela autora: a dor fornece prazer. Neste ponto, Pouchelle sublinha que as descrições das macerações e dos sofrimentos assumem, em muitos momentos, um caráter erótico. Conclui que a assimilação do prazer carnal às torturas corresponderia à conversão de súplicas em delícias, fenômeno comum dentre os relatos da LA.

Refletindo sobre as obras apresentadas na primeira parte de nossa apresentação bibliográfica, verificamos que o martírio é examinado em relação ao Império Romano e às leis e práticas civis pelos autores Llewlyn[45] e Buc,[46] que percebem que a presença do corpo do mártir conferia ao espetáculo somático a possibilidade do divino. No entanto, para alguns autores, o sofrimento foi tratado de duas formas distintas nos documentos contemporâneos às perseguições. Perkins[47] defendeu que os textos antigos valeram-se deste para afirmação da vitória cristã em relação aos seus perseguidores e no outro artigo analisado, Montserrat[48] percebe que os documentos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média exploraram as punições sofridas, possibilitando o desenvolvimento e a expansão do culto aos mártires.

A autora Montserrat também trabalha a questão do tratamento concedido às virgens mártires, nas obras cristãs, percebendo-o como profundamente sexualizado. Em contrapartida,

---

[44] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[45] LLEWLYN, Merrall. *Op. Cit.*
[46] BUC, Pierre. *Op. Cit.*
[47] PERKINS, Judith.*Op.Cit.*
[48] MONTSERRAT, Dominc. *Op. Cit.*

Coyne[49] defende que a conotação sexual dos relatos possuiria um marcado teor moralizante, adequado aos preceitos religiosos. Já as obras de Homet[50] e o de McInerney,[51] ao trabalharem comparativamente dois documentos sobre o modelo martirial de Eulália e sobre os escritos masculinos e femininos sobre as virgens, respectivamente, mostram que o conteúdo e as conotações dadas aos documentos analisados são marcadamente diferentes.

Por último, Wolf,[52] Gulley[53] e Vitz[54] percebem o martírio como a libertação da alma aprisionada no corpo. Sendo assim, a partir do plano geral do debate, destacamos que o martírio foi tratado pelos pesquisadores como símbolo do divino e da vitória do cristianismo, e, no caso das virgens, imbuído de aspectos sexualizados. Contudo, destacamos a colocação do mártir como um importante representante da Igreja triunfante sobre os seus inimigos.

No entanto, para o século XIII, Ryan[55] defende que a Igreja assumiu um comportamento ambíguo em relação aos novos mártires. Se, por um lado, os incentivava para rumarem às terras dos infiéis e pagãos para convertê-los, prometendo a coroa do martírio para os que falecessem; por outro se mostrava indiferente às canonizações destes. No artigo de Fortes,[56] temos como justificativa que a Igreja procurava, nesse momento, regulamentar e controlar os cultos populares.

Por fim, sublinhamos os trabalhos de Pouchelle[57] e Souza[58] acerca das macerações somáticas sofridas pelos mártires na LA. As autoras apontam que Jacopo utiliza-se do sofrimento para construir um tipo ideal de santidade, afirmando que o compilador colocaria a dor como parâmetro definidor do destino da alma da pessoa.

Assim, encontramos pesquisas que trabalharam com a temática ‘martírio’ com outras preocupações, como a virgindade ou o corpo martirizado, contudo nenhuma esteve atenta às

[49] COYNE, Katheleen Kelly. *Op.Cit.*
[50] HOMET, Raquel. *Op.Cit.*
[51] MCINERNEY, Maud Burnett. *Op. Cit.*
[52] WOLF, Kristen. *Op. Cit.*
[53] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[54] VITZ, Evelyn Birge. *Op. Cit.*
[55] RYAN, James. *Op. Cit.*
[56] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*
[57] POUCHELLE, Marie-Chistine. *Op.Cit.*
[58] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*

construções de identidades de gênero relacionadas às de santidade dentro desses relatos. Neste sentido, nosso trabalho avançará por um caminho ainda muito pouco explorado, discutindo as particularidades dos mártires da LA na construção de santidades *genderificadas*. Acreditamos, portanto, que nosso estudo apresenta novas visões e possibilidades, enriquecendo o debate realizado sobre tal tema.

3. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: reflexões metodológicas

Jacopo de Varazze entrou na Ordem Dominicana em 1244. Seguiu anos estudando, pregando e ensinando os preceitos cristãos calcados no Evangelho, no nordeste da Península Itálica. Foi eleito Provincial da Ordem Dominicana na Lombardia, em 1267. Alguns pesquisadores apontam que o gênoves teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Assim, ele estava imerso nos preceitos dominicanos, como também na hierarquia eclesiástica, que certamente influenciaram na organização da compilação, que respeitou o calendário litúrgico estabelecido pela Igreja e utilizado pela Ordem.

A data de produção dessa compilação é vista como controversa e vaga. Concordamos com Carolina Coelho Fortes, que, na sua dissertação *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena*,[59] após avaliar diferentes hipóteses, situa a primeira redação no início da década de 60 do século XIII. Destacamos que a tradição hagiográfica, nesse momento, valorizava o modelo de santidade ascética e martiriológica.

É mister destacarmos que como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centra no exame comparativo dos relatos de mártires presentes na LA selecionados, optamos por trabalhar com duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos. Sua base está na edição crítica de T.

[59] FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos... Op.Cit.*

Graesse,[60] por sua vez, fundamentada em outras versões, a saber: a francesa do abade J.-B. Roze, de 1967, e a inglesa de G. Ryan e H. Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejamos o texto com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni, baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à compilação.[61]

Há um intenso debate sobre a própria organização textual original da obra, que questiona quantos foram os capítulos compilados diretamente por Jacopo, que variam entre 175 e 182. Esse debate figura como um dos maiores problemas em se trabalhar com a LA: as modificações que sofrera durante os séculos. Esses questionamentos devem-se, principalmente, à existência de, aproximadamente, 1100 manuscritos da obra.

Devido a essa difusão da compilação e de seus muitos manuscritos, ela é considerada um marco histórico, perpetuado através de diversas edições ao longo dos séculos. Como sofreu acréscimos e revisões ao longo dos anos, afirmamos que a compilação foi resultado de um longo processo intelectual, coerente com as próprias experiências religiosas do compilador. Durante nossa pesquisa, aprofundamos tais questões e aspectos, correlacionando-os às próprias escolhas de Jacopo.

A metodologia aplicada em nossa pesquisa foi a identificação e problematização dos diversos elementos que configuram a narrativa do martírio, e que a tornam um todo de sentido. Para tanto, trabalhamos com o levantamento de informações dos relatos selecionados que foram organizadas em quadros de leitura específicos aos nossos interesses.[62] Estes foram analisados individual e comparativamente.

Nossa aplicação do método baseia-se nas argumentações do sociólogo Paul Veyne, no livro *O Inventário das diferenças,* [63] e do historiador Jürgen Kocka que, no artigo *Comparison*

---

[60] Edição impressa em 1845, reimpressa em 1890 e em 1969 com o título *Legenda Áurea, vulgo história lombardica dicta.*
[61] IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Áurea su CD-ROM. Texto latino dell´edizione critica a cura de Givanni Paolo Maggioni*. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.
[62] *Cf.* ANEXO 1 – QUADROS DE LEITURA UTILIZADOS.
[63] VEYNE, Paul. *O inventário das diferenças*. História e Sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1983

and beyond,[64] apresenta sua definição de comparação: "Para os propósitos desse comentário eu quero enfatizar que comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetos intelectuais." [65]

Nesse trabalho, Kocka ainda afirma que os objetivos da comparação irão variar segundo a perspectiva teórica do pesquisador, fornecendo quatro diferentes propósitos do método: heurísticos, descritivos, analíticos, paradigmáticos.

Heuristicamente, a comparação permite ao pesquisador visualizar questões e problemas que não seriam percebidos ou pensados de outra forma. De forma descritiva, o exercício comparativo possibilita ao historiador determinar as singularidades de cada caso, e, ao delimitá-las, podendo questioná-las e modificá-las. Já analiticamente, o método permite o estabelecimento de explicações históricas para os fenômenos através de analogias. Por último, o propósito paradigmático: o comparativismo serve também para distanciar o pesquisador do objeto com o qual já possui familiaridade, ampliando seu espaço de reflexão, evidenciando diferentes possibilidades para a compreensão dos processos históricos.

Nossa abordagem enquadra-se nas propostas desse autor. Nesse sentido, ao comparar os relatos de cada mártir, particularizamos cada narrativa, percebendo como as semelhanças e as diferenças entre elas associam-se à construção de uma santidade *genderificada*, particularizando as narrativas. Além disso, o comparativismo nos permitiu pensar questões e hipóteses que não poderiam ser percebidas de outra forma, construir explicações históricas para compreensão da funcionalidade da LA como um todo e dos relatos individual e comparativamente.

Com argumento similar ao propósito descritivo da comparação, Paul Veyne afirma que nenhum objeto é peculiar por natureza, ou seja, de forma absoluta. Nesse sentido, o objeto só se individualiza em relação a uma teoria ou em relação a outro. Assim, a adoção de

[64] KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory*, v.42, p.39-44, feb. 2003.
[65] *Ibidem.* p.39.

uma constante trans-histórica, com o uso de uma teoria que forneça os conceitos, é fundamental para a passagem da descrição para a análise.

Nesse sentido, a discussão acerca dos significados do ideal de martírio, no século XIII, foi fundamental para a nossa pesquisa, porque, seguindo a proposta de Veyne, acreditamos que podemos contrapor os martírios da LA, particularizando-os. Através da comparação entre os relatos analisados, concluímos que o elemento norteador de todos eles é a ligação entre a salvação da alma e o modo de vida cristão. Em outras palavras, seguir uma vida recheada de boas obras, condizente com os valores cristãos, era a forma de garantir a salvação da alma.

Nossa dissertação, além dessa introdução, possui quatro capítulos e a conclusão, que passamos a apresentar. No nosso primeiro capítulo desenvolvemos o objetivo de estudar o processo de elaboração da LA, tendo em vista as trajetórias religiosa e intelectual de Jacopo de Varazze e o contexto por ele vivido. Essa preocupação está em sintonia com a perspectiva de que a produção de determinado documento é também um acontecimento, e, como tal, deve ser desvendado como construção discursiva.

Nesse capítulo analisamos as transformações ocorridas na península itálica, no século XIII, em consonância com a biografia de Jacopo de Varazze, tendo em vista as relações estabelecidas com/ pela Igreja e com/ pela Ordem Dominicana, duas instituições nas quais ele esteve inserido. Optamos por esse tipo de correlação para centralizarmo-nos nos fatos com os quais teriam tido maior proximidade e, portanto, influenciado na produção literária do dominicano. A seguir, focalizamos nosso estudo na sua mais famosa obra e documento utilizado por nossa investigação empírica: a LA. Nessa parte, iniciamos com reflexões sobre o gênero hagiográfico, buscando familiarizarmo-nos com seus objetivos e suas particularidades, e, assim, relacionando-os a uma "funcionalidade prática" da santidade.[66] A partir dessas análises, direcionamos nossa atenção quanto às singularidades da compilação, estudando as relações entre a estruturação individual dos relatos, bem como a organização geral da obra,

[66] Ao utilizarmos a expressão "funcionalidade prática" da santidade, estamos aludindo aos usos desta para benefícios pessoais ou institucionais distintos como o incentivo a peregrinação ao lugar de culto de determinado santo, o que atraía doações e fiéis.

com os discursos extratextuais com os quais Jacopo pôde ter tido contato. Nesse sentido, também discutimos a possível data de sua produção, destinários, edições e manuscritos.

Nesse capítulo, defendemos a hipótese de que Jacopo teria escolhido redigir uma hagiografia, ou melhor, elaborar uma conpilação, por esta não ter uma rigidez dogmática, logo, permitia a abordagem de temas distintos. Ao colocarmos o estudo dos relatos sobre Santo Ambrósio, (p.355/364) e São Pelágio (p.1003/1024), no final do capítulo, reafirmamos a nossa hipótese de que Jacopo, ao compilar a LA, objetivou responder questões específicas às relações de poder nas quais estava inserido, como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras.

Para explorar como as questões estudadas aparecem na LA, analisamos o capítulo de Pelágio sobre argumentando acerca das associações entre o poder imperial e o religioso, especificamente de Frederico II e dos papas, construídas por Jacopo. Além disso, investigamos o capítulo de São Ambrósio no qual acreditamos que o dominicano argumenta claramente acerca da interação entre a Santa Sé e o âmbito civil.

Nosso segundo objetivo foi discutir as acepções do tema martírio presentes em momentos específicos do período medieval, procurando compreender o porquê de sua retomada no século XIII. Para tanto, exploramos essa temática pelo desenvolvimento dos movimentos heréticos e das cruzadas, pela atuação dos missionários mendicantes e pela instauração da Inquisição, tendo em vista a participação da Santa Sé e da Ordem Dominicana nesses fenômenos. Por fim, buscamos perceber como Jacopo abordou, na LA, o processo de martirização, pensando sobre o que ele considerou meritório da coroa de mártir.

Nossas considerações sobre essas temáticas foram abordadas no segundo capítulo. Nesse, estudamos alguns caminhos para a compreensão da retomada do martírio, no século XIII, investigando as particularidades desse fenômeno tendo em vista as relações de poder estabelecidas com a Ordem Dominicana e com a Igreja. Assim, defendemos que a promessa do martírio foi um elemento fundamental nas operações de convencimento eclesiásticas.

Também analisamos o desenvolvimento dos movimentos heréticos, especialmente dos cátaros, e o papel da Ordem Dominicana e da Igreja no combate a esse grupo religioso. Nossa preocupação residiu na percepção de como essas relações influenciaram a produção da compilação. Em relatos distintos, ao longo da LA, temos o confronto de santos com hereges, contudo uma narrativa ganha destaque: o do emblemático Santo Domingos de Gusmão, organizador da Ordem. Ao estudarmos essa narrativa, concluímos que Jacopo considerava a morte por um herege como meritória do martírio, o que seria um incentivo à pregação dos irmãos dominicanos.

Ainda no segundo capítulo, estudamos a posição da Santa Sé nos movimentos cruzadistas. Nesse sentido, pensamos no ideal norteador das cruzadas e em sua proximidade ao da Guerra Santa, ambas ligadas à noção de "guerra justa". Seguindo nossa lógica, levantamos a hipótese de que coroa do martírio fora colocada como recompensa aos que morreram em uma Cruzada, assim como na guerra santa, por ambas serem *justas.* Ressaltamos que também estudamos a participação dos missionários mendicantes, que, cabe ressaltar, obtiveram incentivo papal.

Sobre essas questões, elaboramos como hipótese que a retomada dessa temática foi realizada por hagiógrafos, nesse momento, como também pela própria Igreja Católica (através de cartas papais, prometendo o reconhecimento do martírio aos que morressem na defesa da cristandade – como cruzadistas, soldados da Guerra Santa, Inquisidores, missionários mendicantes). Jacopo de Varazze, diante desse "cenário", selecionou relatos com os quais pudesse postular questões específicas ao seu interesse (como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras) como também para incentivar os movimentos cruzadistas e os irmãos mendicantes missionários, especialmente os dominicanos. Ao final desse capítulo, analisamos o martírio imaginário narrado no relato sobre São Domingos de Gusmão (p.614/ 631), organizador da ordem dominicana; objetivando correlacionar as reflexões realizadas com a obra.

Reservamos os dois últimos capítulos para a apresentação e o exame dos dez relatos selecionados, primeiro individual e, depois, comparativamente, sendo o terceiro reservado ao estudo das narrativas das mulheres e o quarto ao dos homens, seguindo a proposta de Kocka. Nestes, investigamos como a santidade é textualmente construída em suas ligações com o processo *genderificação*, estabelecido através das relações de poder. Por fim, comparamos esses apontamentos finais, visando a percepção das semelhanças e diferenças entre eles, tendo em perspectiva a construção das santidades *genderificadas*, e, dessa forma, particularizando-as.

Após a comparação dos relatos, defendemos que a LA não possui uma unidade de sentido, sendo uma seqüência de *topos*. O elemento em comum aos capítulos é a defesa da vida cristã para alcançar a salvação. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos, contudo eles são santos porque nasceram com a marca da graça divina, o que a vida terrena deles apenas serviu para comprovar.

Nossa dissertação está organizada segundo as normas postuladas pelo SiBI publicadas na 3ª edição do *Manual para elaboração e normalização de Dissertações*,[67] de 2004 e as aprovadas pelo CEPG em 1997. Assim, ressaltamos que as referências bibliográficas estão de acordo com a norma brasileira "Informação e Documentação – Referências – Elaboração" (ABNT / NBR 6023), de 2007.

[67] PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses. *Série Manuais de Procedimentos*, n.5, 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

CAPÍTULO 1

Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: relações entre contexto e produção

1. Apresentação

Neste capítulo, discutiremos como as relações estabelecidas pela Ordem Dominicana e a Igreja influenciaram Jacopo de Varazze[1] na produção da obra intitulada *Legenda Áurea*. Para tanto relacionamos o contexto da Península Itálica com alguns dados biográficos do dominicano para, a seguir, ponderarmos sobre a compilação. Nesta análise, refletimos acerca da organização, manuscritos, objetivos e possíveis destinatários, que serviram no direcionamento de nosso olhar quanto às singularidades da LA, através da relação entre sua estruturação e os discursos extratextuais.

Segundo o filósofo Foucault, discurso é a compreensão produzida pelas culturas e sociedades acerca dos diferentes aspectos da organização social, estando presente nas práticas, representações e instituições. Contudo, "[essa] produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos".[2] Em suma: existem formas distintas de delimitação e controle sobre os discursos. Assim,

[1] Para mais informações sobre Jacopo de Varazze e a LA *cf.* AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988; BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Émile; MANGENOT, Eugène et VACANT, Alfred (dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939; DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, 1, 1946; BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. *In:* DUNN-LARDEAU, Brenda (org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Actes du Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986; REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985; WYZEMA, Teodor de. "Introduction" In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

[2] FOULCAULT, Michel. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 1996. p.9.

concordamos com Andréia C. L. Frazão da Silva, que defende que nenhum discurso é absoluto, autônomo ou imutável, já que sofre interferências constantes.[3]

Segundo Roger Chartier, na obra *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*,[4] estes estão estruturados nos enunciados, assim como no próprio sistema de organização da obra. Portanto, consideramos imprescindível familiarizar-se com a natureza do texto, sua estruturação e forma. Em outras palavras, assumimos um tratamento ao documento histórico considerando que a sua produção é também um acontecimento que, como tal, deve ser desvendada como construção discursiva.

Começaremos com a realização de uma contextualização da Itália, no século XIII, contudo nossa preocupação residirá nas condições em que a Ordem Dominicana surgiu, apontando a relação entre esta e a Igreja. Como assinalamos, a nossa proposta é traçar reflexões sobre alguns elementos contemporâneos ao nascimento de Jacopo a partir do estudo da bibliografia e da LA.

Em seguida, nossa análise será "relacional", ou seja, procuraremos associar acontecimentos da vida de Jacopo com o cenário político-religioso da Itália. Ressaltamos que nossa atenção esteve direcionada aos elementos extratextuais mais imediatos ao compilador, pensando nos desafios enfrentados por essas organizações e em como essas influenciaram na produção literária do dominicano. Por fim, centralizaremos-nos na compilação, realizando algumas considerações sobre a mesma.

Terminaremos com a análise de dois relatos presentes na obra, a saber: Santo Ambrósio e São Pelágio. Nesta, objetivamos perceber como e em que medida as relações entre os âmbitos civil e religioso, aqui estudadas, aparecem na obra, defendendo a nossa hipótese de que Jacopo utilizou-se da LA para postular questões de seu tempo.

---

[3] SILVA, Andréia C. L. Frazão da: Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

[4] CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

2. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: algumas considerações

2.1 Relações entre o contexto e a vida do dominicano

Segundo a historiografia, no século XIII ocorreram algumas mudanças no âmbito euromediterrânico, como um marcado desenvolvimento ecônomico com a melhoria das técnicas empregadas, o crescimento das trocas comerciais, o surgimento de ofícios especializados, a revitalização das cidades e um notável aumento demográfico,[5] iniciados desde os séculos XI e XII. Esses fenômenos teriam sido mais perceptíveis na Itália, por esta já representar um ponto de encontro entre o Ocidente e o Oriente, favorecendo uma circulação de homens e idéias.[6]

A expansão das cidades italianas foi favorecida, principalmente, por uma maior e melhor exploração dos campos somada à intensificação das relações comerciais.[7] Sobre esse tema, Leopold Genicot, no livro *Europa no siglo XIII*, argumenta:

> El siglo XI y sobre todo el XII, ya habían definido um estatuto urbano: em el orden privado, el disfrute de *libertates* que suprimían o que por los menos fijaban y reducían las cargas senoriales; en el orden privado, la detentación de certos atributos de la *potestas*. Y para asegurar el respecto de estos privilegios, para ejercer estos poderes, se había creado um organismo próprio, concejalia o consejo. El siglo XIII consólido esta situación.[8]

[5] Segundo Franco Cardini, um dos resultados dessas trocas comerciais e culturais foi o surgimento da primeira forma de língua vernácula, comum às áreas que passavam por um processo similar de urbanização. O autor não especifica qual teria sido esta. ____. A Itália entre os séculos XI e XIII. MONGELLI, Lenia Marcia. (coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997. p.85-107. p.87.

[6] Para mais informações sobre o contexto da Península Itálica *cf.* ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004; CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*. Roma-Bari: Laterza, 2001; DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000; GENICOT, Leopold. *La Europa nel siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976; HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

[7] Nesse processo, destacou-se o comércio marítimo realizado por Gênova, Veneza e Pisa.

[8] GENICOT, Leopold. *Op.Cit.* p.68.

Robert Ian Moore, no artigo *La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca. 1105*',[9] defende que, no século XIII, a sociedade ocidental passou por um processo de alfabetização, associado diretamente a uma clericalização. Partindo de um argumento similiar, Indro Montanelli e Roberto Gervaso, no livro *Itália: os séculos decisivos*, afirmam que o âmbito clerical possuía duas vantagens sobre o laico. A primeira diz respeito a certo "monopólio cultural" exercido pelo clero que seria o principal responsável pelo ensino. A segunda seria que a entrada na clerezia figuraria uma mudança do *status* social de determinada pessoa, tornando mais fácil o seu acesso aos cargos militares e civis, reservados a membros das fileiras nobiliárias. Em suma, eles afirmam que o ingresso no âmbito clerical significaria que:

> Sua origem proletária era cancelada, e ele se eximia da competência dos tribunais civis para responder somente aos eclesiásticos. Entrar para igreja, em suma, era o único modo de evadir-se de uma condição social subalterna, o único caminho que abria perspectivas de uma "promoção".[10]

Nesse processo de clericalização e estabelecimento de uma sociedade urbana, ocorreu, concomitantemente, o crescimento do analfabetismo e da autoridade conferida aos livros. Ambos acabaram se tornando marcadores sociais de diferença cada vez mais visível, sendo considerados parâmetros definidores da clerezia, como o próprio celibato.[11]

Segundo Leopold Genicot, a complexidade dos assuntos citadinos e a utilização cada vez mais habitual da escrita motivaram os burgueses a confiar aos clérigos partes da administração das cidades, que passavam a proporcionar, além de "serviços espirituais", como também os de caráter administrativos e governamentais.[12] Contudo, cabe sublinharmos que isso não implicou em um aumento da autoridade episcopal ou de qualquer outro tipo nas

[9] MOORE, Robert Ian. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000- ca.1105. In: GARCIA, Maria Loring Isabel. *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003, p. 552-570.
[10] MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos (Idade Média, ano 1000 a 1250. O nascimento das comunas).* São Paulo: IBRASA, 1968. p.29.
[11] *Ididem*. p. 556.
[12] Ressaltamos o cuidado com esse tipo de argumentação, afinal não intencionamos indicar que o processo de alfabetização clerical ocorreu de forma homogênea para o clero inteiro. Defendemos que este estaria, ainda, mais retrito ao alto clero.

cidades. Pelo contrário, desde o século XII, a autoridade eclesiástica sofria uma diminuição gradual "como el poder jurisdiccional más importante de la ciudad",[13] ficando cada vez mais atrelada ao civil.

Nessa conjuntura, as escolas catedralescas desempenhavam um papel cada vez mais relevante nas cidades européias. No final do século XII e início do XIII, foram se desenvolvendo as primeiras universidades, que eram, inicialmente, associações privadas de estudantes e docentes, objetivando um reconhecimento oficial das autoridades, além de uma concessão de benefícios econômicos e jurídicos.

O cenário político-religioso italiano estava conturbado pelas contendas entre o papado e o império germânico.[14] Segundo Cardini, apesar do poder eclesiástico ter tentado construir uma autonomia diante das potências seculares, a cúria romana não conseguiu evitar a influência dos poderes leigos fortes. Nessa mesma época, a renovação da vida religiosa começou a ser registrada através de buscas por uma reforma na Igreja, "para elevar seu nível cultural e promover um movimento destinado a incentivar maior atenção às almas",[15] estando relacionada a uma definitiva separação das hierarquias eclesiásticas em relação aos poderes laicos.[16]

O monacato direcionou os primeiros ímpetos reformadores à reafirmação e ao fortalecimento do primado do pontífice sobre os bispos, objetivando libertar o pontificado do império. Segundo Brenda Bolton, no livro *A reforma na Idade Média*,[17] a "Igreja tornara-se negligente e mundana nas suas atividades. Reinava a simonia, isto é, o abuso do tráfico de

---

[13] WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama. 1969. p.56.

[14] Segundo Cardini, desde o século X, o papado esteve a mêrce da dinastia dos Ôtonidas que, a partir do *privilegium Othonis* de 962, estabeleceu que os papas deveriam jurar fidelidade ao imperador. Além disso, Oto I e seus sucessores passaram a intervir mais na Igreja, fundando bispados e abadias. O autor afirma que estes episódios deram início a um processo denominado investidura leiga. Esta era marcada pelo controle da Igreja pelo poder do Estado (Cesaropapismo), do qual surgiria, posteriormente, o fênomeno chamado "querela das investiduras". CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 88.

[15] *Ibidem*.

[16] Brenda Bolton defende que, inicialmente, os ideais reformadores dos mosteiros de Cluny, Brogne e Gorze estavam direcionados ao " retorno a uma visão idealista da Igreja nos primeiros tempos, a ecclesia primitiva dos apóstolos". BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.21.

[17] BOLTON, Brenda. *Op. Cit.*

dignidades eclesiásticas, e os leigos exerciam uma influência desproporcionada na nomeação de dignitários da Igreja".[18]

Nesse sentido, a reforma foi caracterizada pela suspensão do clero nicolaíta e simoníaco de suas funções,[19] que objetivava, dentre outras coisas, uma separação definitiva entre os âmbitos eclesiástico e laico,[20] procurando limitar a influência deste naquele.[21] Destacamos que uma das reações contrárias a essas medidas partiu, justamente, de famílias nobiliárias, de cujas fileiras provinham os altos cargos prelatícios.[22]

A reforma pode ser dividida em dois pólos com objetivos diferentes: um que propunha um retorno a uma releitura da *ecclesia primitiva* dos apóstolos e da pobreza de Cristo, com uma atenção especial relevada à pregação da palavra do Senhor; e o outro que pretendia reforçar a unidade da Igreja sob a administração papal.[23] As conseqüências dessa oposição foram sentidas no fim do século XII, com o fortalecimento das tentativas laicas[24] de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com o destaque à vida comunitária e à pobreza.

Cardini sublinha ainda que, praticamente, não ocorreu uma reforma efetiva na pregação, o que aumentou o desejo dos leigos por ações pastorais direcionadas ao *saeculum* e por uma maior participação laica na *ecclesia*. Os monges, tentando responder a tais demandas, atuaram como pregadores. Contudo, os sermões utilizados não respondiam às novas necessidades espirituais urbanas. Como resultado, temos o desenvolvimento da pregação não-oficial concomitante à percepção de que a forma de vida reclusa e o clero secular eram insuficientes e/ ou sem o devido preparo para a ação pastoral junto aos fiéis.

---

[18] *Ibidem.* p. 20.
[19] É importante ressaltar que não consideramos que a reforma colocou um fim definitivo a essas práticas, sendo ainda mencionadas, quase que duzentos anos depois, no IV concílio de Latrão.
[20] Sobre esse processo, Cardini coloca que "o imperador [refere-se a Henrique IV], amparado pelo clero alemão, tomou posição contra a decisão papal, mas Gregório agravou a situação proclamando em 1075 a superioridade do pontífice sobre o imperador: ao papa cabiam as insígnias do império e a ele atribuía-se o poder de depor o imperador e, portanto, de liderar os súditos deste da obrigação de fidelidade." CARDINI, Franco. *Op.Cit.* p. 90.
[21] Segundo Franco Cardini, esse processo teria iniciado no concílio lateranense de 1059, quando, com a eleição do Papa Nicolau III, estabeleceu-se que a eleição do pontífice seria confiada a um colégio cardinalício.
[22] *Idem.*
[23] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p. 21
[24] Cardini e Bolton, nos respectivos livros supracitados, defendem que os movimentos espirituais, já iniciados, refletiam as inquietações laicas em relação à vida religiosa proposta pela Santa Sé, estando em consonância com as mudanças ocorridas nos meios social, econômico e político.

A compreensão desse processo é importante por ele ter possibilitado o surgimento, no fim do século XII, de movimentos dissidentes que a Santa Sé considerou heréticos, como os albigenses,[25] os valdenses e os *humiliati*,[26] mas que atraíram muitos adeptos, sobretudo no sudeste europeu, justamente pela ação pastoral de seus pregadores.[27] Da mesma forma, no século XIII, a Igreja vislumbrou o nascimento, organização e estabelecimento de associações laicas que aprovou, como as Ordens Mendicantes.[28]

De acordo com Jacques Le Goff, no seu artigo *As Ordens Mendicantes*,[29] a atração que algumas Ordens, como a Franciscana e a Dominicana,[30] sentiram pelas cidades estaria relacionada diretamente ao processo de urbanização. Nestas, a "vaga ortodoxa"[31] facilitou o contato de homens e mulheres com heresias, principalmente a dos cátaros e os valdenses, ameaçando a ordem cristã.[32] Ambas possuíam propostas em sintonia com as necessidades espirituais laicas e uma atuação na defesa dos preceitos defendidos pela Santa Sé.

Estas ordens destacaram-se pela inspiração em Cristo, releituras de uma Igreja primitiva defendendo valores de pobreza, humildade e obediência, além do exercício de um postulado mais ativo voltado ao meio urbano, caracterizado por um forte trabalho assistencial e pela pregação calcada no estudo das Escrituras.[33] Assim, Hilário Franco Jr, na apresentação da edição brasileira da LA, argumenta:[34]

---

[25] Analisaremos a heresia cátara ou albigense no capítulo II.

[26] Em 1184, tanto os valdenses como os humiliati foram excomungados pelo decreto *Ab abolendam*, sob o pretexto de pregarem ilegalmente e por possuirem pontos de vistas deturpados sobre a fé e os sacramentos cristãos. De fato, ambos os movimentos procuravam viver sob a conformidade da *vita apostolica*, sendo que eles se autoconsideravam em conformidade com os ideais da ortodoxia, não protestando contra a Igreja. BOLTON, Brenda. *Op. Cit.* p. 63.

[27] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. Nova Iorque: Longman. 1994. p. 3.

[28] Destacamos que a Ordem Dominicana figurou como uma exceção, já que foi formada por clérigos desde seus primórdios.

[29] LE GOFF, Jacques. As Ordens Mendicantes. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 227-241.

[30] O aumento quantitativo das Ordens foi tal que no Concílio de Lyon, em 1274, reconheceu apenas quatro Instituições, trazendo-as para o seio da Santa Sé: a dos Frades Menores, a dos Pregadores, a dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo e a dos Eremitas de Santo Agostinho.

[31] Ao colocar a expressão "vaga ortodoxa" fazemos alusão a atuação do clero secular e do monacato vista como insuficiente frente às demandas espirituais específicas das cidades.

[32] *Ibidem.* p. 228.

[33] Uma das principais diferenças entre essas ordens era o fato da Ordem Dominicana ter optado pela posse de bens materiais que os franciscanos, para auxiliar na formação intelectual dos pregadores. Portanto, segundo

> Uma das melhores expressões desse novo quadro global tinha sido exatamente o surgimento das Ordens Mendicantes, cuja prática despojada (não possuíam bens materiais), humilde (viviam de esmolas), de apego à natureza (especialmente os franciscanos), de intensa pregação e repressão aos hereges (sobretudo os dominicanos), atendia melhor que as velhas ordens monásticas às novas necessidades espirituais e sociais. [35]

Em nosso trabalho, destacamos a Ordem dos Irmãos Pregadores, cujo nome já indicaria seu objetivo central: a pregação.

A Ordem Dominicana particularizou-se por ter sido, desde seus primórdios, constituída apenas por clérigos; além da busca pelo equilíbrio entre pregação e erudição, valorizando o estudo sistemático da Bíblia na formação dos futuros pregadores. Seu reconhecimento ocorreu em um momento conturbado para a Igreja que lidava com novos desafios, como o combate aos distintos movimentos heréticos, aos infiéis e aos pagãos; bem como as conflituosas relações com o poder imperial. Para compreensão acerca das contendas entre o papado e o império nesse momento, cabe refletirmos sobre o cenário político-religioso estabelecido desde o início do século XIII.

Segundo Montanelli e Gervaso, o papa Inocêncio III (1198-1216) foi tutor de Frederico II, confiando-lhe a alguns doutos da Igreja para sua formação educacional. Em 1209, após a morte de seu pai, Henrique VI, ocorreu a coroação do imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Oto IV (1198-1215), príncipe de Brunswick, na basílica de São Pedro.

Nesse momento, o papado apoiava Oto que, em compensação, reconheceu o Estado Pontifício e seus limites, confirmando os direitos da Igreja sobre a Sicília. No entanto, logo depois desse reconhecimento, o imperador desgostoso com sua recepção em Roma, permitiu que seu exército espalhasse-se pelos territórios toscanos, inclusive o Reino da Sicília, que

---

Antonio Linage Conde, os dominicanos aceitaram terras e propriedades conventuais . Cf. ___. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16. 1985. p.14.

[34] JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[35] *Ibidem.* p.13.

nesse momento, por doação, pertencia ao pontificado. Em resposta a essa traição, Inocêncio o excomunga em 1210.

O anátema era mais uma arma política que espiritual, possuindo um forte poder sugestivo sobre a população. Nesse sentido, após a excomunhão, Oto ficou enfraquecido, sendo destituído por alguns príncipes, em Nuremberg, que coroam Federico II, com o apoio de Inocêncio III.[36]

Em 1211, Frederico II, que já havia reunido um exército com o objetivo de restaurar o império a força em 1209, ocupou Constance e recebeu a coroação oficial em Mainz em 1212. Segundo David Abulafia, no livro *Italy in the middle central ages*,[37] ele teria ficado oito anos restaurando a ordem no reino germânico. Durante esse período, ocorreu uma segunda cerimônia de coroação, em 1215, em Aachen, que lhe concedeu o título de Rei da Germânia. No mesmo ano, ele se autocoroou Rei de Roma.

Frederico II possuía o apoio do papa Inocêncio III, que, em troca, exigiu do rei o retorno do reconhecimento dos privilégios e direitos que Oto havia concedido à Igreja. E, principalmente, a promessa de nunca unir a coroa da Sicília à do império. Assim, em 1220, ele foi coroado, pela terceira e última vez, como Imperador em Roma. Contudo, segundo Cardini, em 1216, um ano após o reconhecimento da Ordem Dominicana, com a morte do papa, Frederico II considerava-se livre do juramento e, portanto, concedeu ao filho, Henrique, o título de rei dos romanos, tornando-o seu herdeiro. Dessa forma, tomando para si a coroa.

O sucessor de Inocêncio, Honório III (1216-1241), objetivava principalmente a reconquista de Jerusalém e a cristianização da Terra Santa. Ele coroou o imperador em 22 de novembro de 1220, na basílica de São Pedro, e Frederico II comprometeu-se a defender os privilégios e o patrimônio da Igreja, colocando-se como forte aliado no extermínio dos

[36] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro. *Op. Cit.* p.186.
[37] ABULAFIA, David. *Op.Cit.*

hereges, renovando o voto de tomar a cruz. Contudo, quebrou esses votos ao marchar a Púglia, ao invés de ir à Terra Santa, onde reuniu os barões e promulgou novas leis do reino.[38]

Após a morte de Honório, Gregório IX ascendeu ao pontificado e, diante da situação dos cristãos na Palestina, apelou ao Imperador para que organizasse uma cruzada rapidamente. No entanto, uma peste assolava a Alemanha, impossibilitando que a expedição prosseguisse. O papa convencido que fora traído por Frederico, o teria excomungado. Iniciou-se, assim, uma guerra que contou com bulas papais que acusavam os Hohenstaufen de perjúrio, traição e ateísmo e, em contrapartida, com manifestos imperiais que taxavam a Igreja de corrupta, déspota e poluída pela simonia.

A excomunhão foi revogada quando o Frederico rumou à Terra Santa. Contudo, os cristãos receberam um imperador anatematizado e não um salvador, e, portanto, "recusaram--se a juntar suas armas às dele e combater unidos os sarracenos".[39] Diante disso, Frederico conseguiu realizar acordos de paz com o Sultão Al Kamil, o que teria agradado cristãos e mulçumanos sem a necessidade de um derramamento de sangue.[40]

Segundo Roberto Gervaso e Indro Montanelli, o papa não teria ficado satisfeito, pois acreditava que uma guerra santa só se efetivava com o extermínio dos infiéis, e assim teria instigado uma revolta contra o imperador no Sul da Itália. Em 1227, iniciou-se o papado de Gregório IX (1227-1241) que foi obrigado a aceitar um acordo com Frederico após este invadir o Estado Papal. Nesse contexto, em 1230, nasceu Jacopo, em Varazze, local próximo a Gênova.

Contudo, o acordo não significou o fim das disputas entre o papado e o império, que se prolongaram, culminando com um novo anátema, em 1239. No ano seguinte, no reino das Duas Sicílias, Frederico respondeu a esse com a destituição dos párocos e dos bispos partidários de Gregório, substituindo-os por eclesiásticos fiéis ao império. Além disso,

---

[38] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro, *Op.Cit.* p. 184.
.[39] *Ibidem*, p.185.
[40] *Idem.*

incorporou os bens da *ecclesia,* obrigou o clero a pagar impostos e secularizou a abadia de Montecassino.

A contraofensiva papal foi à instigação de Veneza e de Gênova contra Frederico. Além de pedir auxílio aos dominicanos para que, da mesma forma que pregavam contra os hereges, colocarem-se em oposição aos líderes cristãos, como os ministros dos Hoshenstaufen.[41] Os papas que o sucederam apoiaram-se de forma igual nos dominicanos.

Gênova e Pisa foram as cidades que mais se desgastaram com essas lutas, sofrendo um considerável abate econômico.[42] Ambas possuíam intenções sobre o domínio marítimo no Tireno, especialmente sobre Córsega e Sardenha, sendo rivais. Essa rivalidade foi acirrada quando Pisa apoiou o Império nos conflitos entre Guelfos, que eram a favor do papa, e Gibelinos, que sustentavam o imperador. Por tal razão, Frederico II teria concedido a supremacia na costa tirrência até *Civita Vecchia* para o comércio pisano. As contendas prosseguiram após o papado de Gregório IX, com Inocêncio IV (1243-1254), que assumiu a cúria após uma vaga papal e colocou seus propagandistas e agentes contra os Hohenstaufen.

Em 1244, o jovem Jacopo decidiu entrar na ordem dominicana após ter tido contato com Inocêncio, que se dirigia a Lion.[43] O cenário político-religioso continuava conturbado,[44] sendo agravado com o anúncio da deposição do imperador Frederico II pelo papa em 1245, que também teria convocado alguns irmãos dominicanos para instigarem e pregarem uma cruzada contra o imperador na Alemanha e na Itália.[45]

---

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh, *Op.Cit.* p. 186.

[42] Veneza, envolvida por Gregório IX nas contendas com o império, após um período de crise, fortaleceu seu comércio com o Oriente.

[43] AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia. 1988. p.140.

[44] Além dos problemas enfrentados com o império, os pequenos príncipes e oficiais locais desafiavam a autoridade da cúria ao fornecerem proteção aos hereges e, por vezes, rechaçaram inquisidores e até bispos de seus territórios. Cf. FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003. p. 66.

[45] Carolina Coelho Fortes defende que as ações adotadas por Gregório e por Inocêncio, durante o extenso combate contra o imperador, abriram espaço para que outros governantes desafiassem a autoridade da Igreja. FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.* p. 68.

Segundo Ernest Richardson, no livro *Materials for a Life of Jacobus de Varagine,*[46] Jacopo estaria estudando na Universidade de Bolonha[47] nesse momento. Esta teria surgido como a "institucionalização de algumas escolas de direito já existentes e dirigidas por leigos",[48] impulsionando a cultura livresca e o processo de alfabetização. Destacamos que a sua organização foi distinta das outras grandes universidades, possuindo como disciplina soberana o direito e abordando leis romanas e canônicas.[49] Jacques Verger, no verbete "Universidade", presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,* destaca que a faculdade de teologia, criada apenas em 1364, foi monopolizada pelas Ordens Mendicantes.[50]

Em Bolonha, a língua vernácula já havia alcançado sua forma fixa, cujo contato teria auxiliado Jacopo em suas pregações. Devemos considerar que a pregação vernácula era cada vez mais utilizada na Itália, nesse momento, especialmente pelos líderes dos movimentos heréticos. Richardson argumenta que, após ter completado seus estudos, o dominicano teria viajado, constantemente, pelo nordeste italiano, visitando conventos, pregando e conhecendo distintos elementos sociais.

Em 1251,[51] após o término do Capítulo Provincial Dominicano, Jacopo rumou em direção a Gênova, onde manteve uma produção epistolar pedindo auxílio ao clero para que combatessem a heresia naquela região. Sua preocupação com o crescimento de movimentos heréticos, especialmente o catarismo, aparece no corpo de sermões[52] composto de uma ampla gama de textos, distribuídos em quatro séries, a saber:[53] *Sermones de omnibus sanctis,*[54]

---

[46] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.*
[47] A universidade bolonhesa, junto com a parisiense, possuía uma certa notoriedade no âmbito intelectual, sendo uma das primeiras universidades estabelecidas ainda no século XII.
[48] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p.95.
[49] Em Bolonha, Jacques Verger sublinha a existência de duas universidades: a dos italianos ou citramontanos e a dos estrangeiros ou ultramontanos, dirigidas por reitores eleitos anualmente. Não temos informações sobre em qual destas Jacopo estudou. VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* São Paulo: Imprensa Oficial/EDUSC, 2002. 2V, v.2, p. 573-588.
[50] *Ibidem,* p.578.
[51] Frederico II faleceu em 1245, deixando seu filho Conrado IV como sucessor no reinado da Sicília. Este subiu ao trono como Henrique VII e seguiu com os planos paternos de conquistar Roma, mas foi mal sucedido. Foi exomungado em 1254. Não detalharemos sua atuação como imperador, já que a LA menciona apenas o império de seu pai. Para mais informações, *cf.* ABULAFIA, David. *Op.Cit.*; WALEY, Daniel. *Op.Cit.*
[52] Escreveu também o *Sermo de Planctu beatae Mariae Virginis* e o *Sermo de passione Domini.*
[53] *Cf.* GUIDETTI, Stefania Bertini. *I* Sermones *de Iacopo da Varazze.* Firenze: SISMEL, 1998.

Sermones quadragesimales,[55] *Sermones de omnibus Evangeliis domenicalibus*[56] *e Liber Marialis,*[57] produzidos a partir de 1255. Essa produção inicial estava direcionada ao auxílio de membros da Ordem no combate aos movimentos heréticos que viria a ser conhecida como sermões dourados – *sermones aurei* – pela importância que tiveram.

Em 1258, foi eleito prior da Gênova.[58] Sua atuação indicaria que ele esteve presente nos capítulos provinciais e em muitos dos capítulos Gerais. Alguns pesquisadores apontam que Jacopo de Varazze teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Ele manteve-se nesse cargo até 1267,[59] quando foi eleito provincial da Lombardia, sendo reeleito algumas vezes. Cabe ressaltar que, de acordo com Fortes, a situação política e religiosa estava conturbada nesse local, onde as seitas heréticas dos valdenses e, principalmente, dos cátaros tinham raízes profundas.

Na condição de providencial, ele promoveu as atividades da Igreja e os preceitos da Ordem Dominicana, viajando para Florença e depois Bolonha, em 1272; para Budapeste e Faventia, em 1273; para Lion e Milão, em 1274.[60] Dois anos mais tarde, o dominicano Inocêncio V é eleito papa, permanecendo apenas meses no cargo. Richardson aponta que ele e Jacopo eram próximos, tendo convivido pelos menos nos Capítulos Gerais.

A curta duração de seu pontificado teria sido uma surpresa para ordem, principalmente devido ao fato do sucessor, João XXI (1276-1277), não ser muito próximo dos Mendicantes. Richardson argumenta que essa antipatia do papa em relação aos mendicantes teria

---

[54] Essa obra seria composta por 307 textos, podendo ser caracterizada como um santoral, cuja organização estaria alinhada ao calendário litúrgico dominicano estabelecido.
[55] Segundo Richardson, estes totalizariam 98 sermões, quase todos dedicados à Quaresma. *Cf.* JACOBI A VARAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.
[56] Segundo Fortes, essa compilação tem sua base no missal romano quanto no dominicano, reunindo elementos importantes da religiosidade dominicana em três sermões: em honra à Trindade, à Virgem e a Domingos. *Cf.* JACOBI A VORAGINE. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.
[57] Composto em 1294, essa coletânea de 161 sermões trata das virtudes da Virgem Maria.
[58] Richardson destaca que ele também poderia ter sido prior em Bolonha, Asti, Como ou Acqui. RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.*, v. 2. p. 36.
[59] Cabe ressaltar que segundo Daniel Waley, entre 1265/1268, a causa dos Hohenstaufen marca o final de uma fase e início de outra, já que o guelfismo era caracterizado por um sistema de alianças voltadas a manutenção de certa configuração de poder. WALEY, Daniel. *Op. Cit.* p.203.
[60] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit., v.*3. p.19.

influenciado a resolução de Jacopo em deixar o ofício de Provincial de Gênova, em 1277.[61] O dominicano teria retornado ao posto em 1281. Segundo Carla Casagrande, "de 1283 a 1285, il exerça les fonctions de régent de l'Ordre après la mort de Jean de Verceil et avant l'élection du nouveau maître général, Munio de Zamora".[62]

Em 1288,[63] o arcebispo de Gênova, Bernardo de Pádua, faleceu e o nome de Jacopo – dentre outros – foi sugerido para substituí-lo. O papa concedeu à embaixada genovesa a escolha de um dos candidatos apresentados. Jacopo teria sido eleito por unanimidade, exercendo o cargo entre 1292 e 1298, ano de sua morte.

No ano após sua eleição, o dominicano começou a escrever a *Cronaca della citta di Genova dalle origini al 1297,*[64] cuja temática era a cidade e seus fundadores, abordando questões políticas, colocando as regras para o bom governo e argumentando como ser um bom cidadão, relatando também a trajetória de vários bispos ou arcebispos. Richardson sublinha que apesar da obra ter sido redigida e publicada nesse ano, ela foi editada pela segunda vez em 1296, sendo reeditada por, aparentemente, Jacopo até sua morte.

Devido a sua conduta exemplar como arcebispo de Gênova, o dominicano adquiriu uma certa reputação de santidade, sendo em 1816, beatificado pelo papa Pio VII.[65]

Podemos concluir que no século XIII, a hierarquia eclesiástica lidou com os movimentos heréticos, o combate aos infiéis e ao paganismo, assim como as divergências com o poder civil. Essas relações de poder nutriram uma necessidade de alcançar novos fiéis e atrair "as almas perdidas" de volta para seu seio. Esse é o pano de fundo da produção literária

---

[61] *Ibidem,* p. 20.

[62] De 1283 a 1285, ele exerceu as funções de regente da Ordem após a morte de Jean de Verceil e antes da eleição do novo Mestre Geral, Munio de Zamorra. Cf. CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em: http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008. Tradução nossa.

[63] Além disso, destacamos que, segundo Ernest Richardson, Jacopo era conhecido como "apaziguador" (____. *Op. Cit.* p. 62 *et. Seq.).* Entre outros motivos, esse reconhecimento deve-se a sua atuação na negociação de paz entre Gênova e Pisa no fim da Batalha de Meloria, no dia 3 de abril de 1288. Neste ponto, cabe destacarmos que a rivalidade entre essas cidades, como argumentado anteriormente, iniciou devido às pretensões de ambas em dominar a economia marítima no Tireno, tendo se agravado quando elas assumiram posições opostas no conflito entre Guelfos e Gibelinos. A batalha iniciada em 1284 teria significado o início da derrocada de Pisa como "potência" no comércio marítimo.

[64] JACOPO DA VARAGINE. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

[65] REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985. p.15.

de Jacopo de Varazze, composta por distintos sermões, a redação da crônica genovesa e a compilação de uma das mais editadas hagiografias, a LA.[66]

Contudo, apesar de sua extensa produção literária, cujos temas tocaram em questões religiosas ou relativas a Gênova, de alguma forma, nenhuma obra se equiparou ao sucesso da *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, dita *Legenda Áurea*, que foi transmitida por mais de mil manuscritos e mais de duzentas edições e traduções, durante o primeiro século após a sua publicação. Antes de adentrarmos em questões específicas sobre essa compilação, traçaremos algumas considerações acerca da produção hagiográfica e a percepção de santidade, na península Itálica, no século XIII.

2.2 Considerações sobre hagiografia e santidade

Durante o processo de mudanças, a partir do século XI, percebe-se não apenas uma objetivação das obras hagiográficas como literatura cristã,[67] relativa à santidade, como também sua valorização, concomitante à expansão do culto aos santos. No artigo *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda áurea de Jacopo de Varazze*, Néri de Almeida Souza[68] diz:

> A receptividade do culto aos santos, muito cedo, inseriu a santidade nas operações de convencimento da Igreja. (...) Destes estratagemas, utilizados do início da cristianização até as conquistas coloniais, a hagiografia, com sua complexa matéria composta por vidas, milagres, martírios, e todo tipo de informação mítica ou não sobre os santos, tornou-se um dos principais senão o principal testemunho.[69]

[66] Diante da sua produção literária e de sua atuação como dominicano e arcebispo, Richardson aponta que, nesse período caracterizado pela celebração do conhecimento escolástico, Jacopo destacara-se por sua erudição, sendo conhecido como Jacopo, o teólogo (*Ibibem*, p.3).
[67] O termo hagiografia possuir raízes gregas, *hagios* = sagrado e *graphia* = escrita, neste sentido envolvia questões e temas no âmbito mais amplo do sagrado, não sendo circunscrito ao cristianismo.
[68] SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.
[69] *Ibidem*, p.69.

Portanto, defendemos que o culto aos santos e a produção hagiográfica são fenômenos que se tornaram interdependentes. Se, por um lado, o culto aos santos facilitava a receptividade das hagiografias, por outro, estas nutriam tal prática pela sua própria natureza e por seu papel didático e caráter propagandístico. Essa relação constituiu um mecanismo de eficiência cultural,[70] em sintonia com as transformações nos âmbitos religioso e sócio-político.

A primeira conclusão a qual podemos chegar é que a produção hagiográfica destinava-se, *a priori*, a fixar na memória as ações dos "heróis da nova fé".[71] No entanto, concordamos com Fortes ao afirmar que isso não significava construir um relato biográfico, mas retratar o santo como exemplo de virtude cristã, com propostas parcialmente promocionais.[72]

No livro *Les legendes hagiografiques*, Hipollyte Delehaye[73] defende que todo documento hagiográfico é possuidor, invariavelmente, de um caráter religioso e um edificante, não sendo estimado como dogmático. Encontramos hipótese semelhante em André Vauchez, no livro *La Santitá nel Medioevo*,[74] de que o conteúdo das hagiografias caracterizava-se pelo aspecto pedagógico e pastoral, promovendo a santidade com a celebração da grandeza de um ou mais santos. Contudo, seguimos Alain Boureau, no artigo *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298),*[75] que argumenta que o significado da narrativa hagiográfica, ao contrário dos contos tradicionais, estaria fora dela, identificando-se à própria doutrina cristã.

---

[70] Defendemos que as relações entre hagiografia e santidade constituíram um importante elemento nas operações convencimento da Igreja.
[71] BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). *Dicionário... Op. Cit*. p.449-462. p.253.
[72] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*, p. 202.
[73] Delehaye enfatiza o aspecto ficcional da hagiografia. Portanto, a leitura deste gênero não deveria ser calcada nos padrões do criticismo histórico. (DELEHAYE, Hippolyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973. p.3).
[74] VAUCHEZ, André. *La Santitá nel Medioevo.* Bologna: Molino, 1989.
[75] BOUREAU, Alain. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

Nesta lógica, os santos eram o objeto *central* das obras hagiográficas. Partindo destas reflexões, ponderamos algumas considerações iniciais sobre a "funcionalidade" e associações simbólicas relativas à santidade.

O santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina. A sua vivência entre os homens serve justamente para atestar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Neste sentido, Vauchez argumenta que ao santo era imputada uma separação radical da condição humana.[76] No entanto, defendemos que apesar dos santos serem profundamente relacionados ao divino, não estariam totalmente desligados do mundo terreno. E, justamente por "existirem" entre o natural e o sobrenatural, os santos estariam em posição de mediadores da existência. Neste sentido, poderiam ser evocados no combate às forças do mal ou agir como intercessores em favor dos homens perante Deus.

As hagiografias, muitas vezes, retratam os santos como aqueles que abdicaram dos prazeres desfrutados pelos demais, através da extrema castidade e ascetismo, superando os limites ligados à condição humana. Essa construção da santidade está, hegemonicamente, presente na LA, em que há uma constante associação entre a santidade e a renúncia sobre-humana a corporalidade, com a valorização dos mártires e dos ascetas.

Seguindo essa linha, cabe destacarmos que Jacopo baseou-se, principalmente, em relatos recolhidos da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média, com acontecimentos ocorridos entre os séculos I e IV, valorizando a santidade *martiriológica*. Dentre os relatos, apenas cinco são de santos contemporâneos ao compilador, ou seja, dos séculos XII e XIII, a saber: São Pedro Mártir, São Domingos de Gusmão, São Francisco de Assis, São Tomás de Canteburry e Santa Isabel da Hungria.[77] Néri de Almeida Souza[78] defende que o uso de

[76] VAUCHEZ, Andre. *Op. Cit.* p. 291.
[77] Sublinhamos que este relato não consta na edição brasileira de Hilário Franco Jr.
[78] SOUZA, Néri de Almeida. *Idem.*

relatos antigos possibilitaria ao dominicano ponderar algumas questões de seu tempo, mais livremente.[79]

Em suma, a presença majoritária de mártires e de ascetas, retomados através de relatos antigos, permitiram Jacopo trabalhar com personagens que venceram o corpo na vida e na morte, aceitando as macerações em nome de sua fé ou privando-o de suas necessidades. Segundo a autora, nesse momento:

> A vida terrena do santo dá-se na permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência. A morte, assim experimentada em vida, mostra-se plena de potência vital. As vigílias, penitências, macerações, a busca do isolamento social, o jejum, a abstinência sexual voltam-se para a limitação das necessidades naturais de descanso, de alimentação, de exercício da sexualidade e dos sentidos.[80]

Essa derrota do físico comprovava-se através de uma série de acontecimentos maravilhosos, como a reconstituição após uma mutilação – exceto em casos de decapitação – e, após a morte, com a incorruptibilidade, a emanação de perfumes do corpo e o aparecimento de óleo, leite, sangue ou luz. Este encadeamento de fenômenos constitui um código sensorial definidor da santidade, ou seja, em torno da superação do corpo constrói-se um tipo de vida e um tipo de morte, relacionadas a uma forma de santidade específica.

Os santos eram aqueles que iam além da condição humana, dessa forma, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Concordamos com a hipótese de Souza[81] e Pouchelle[82] de que Jacopo de Varazze considera o corpo como meio de alcançar a santidade, através da subversão dos sentidos e dos sentimentos e da exposição do corpo à dor, estando em sintonia com os discursos vigentes acerca da ascese e do martírio.[83]

---

[79] Boureau afirma que considerando a mensagem tradicional e conservadora de Jacopo, não é surpresa ele ter selecionado, quase que totalmente, "santos-heróis" da *Igreja Primitiva*, já que a sua santidade é inimitável. Defendendo que Jacopo, assim como muito outros autores, teriam considerado os mártires como modelos capilares de santidade e virtuosidade. BOUREAU, Alain. *Op.Cit)*

[80] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: *Op.Cit.*. p.13.

[81] *Ibidem.*

[82] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

[83] Corroborando com essa hipótese, temos que dos cento e cinqüenta e três santos biografados, pela edição de Hilário Franco Jr., noventa e um foram martirizados de oitenta e uma formas diferentes.

Essas peculiaridades dos santos e das hagiografias permeavam, entre o crível e o incrível, variadas temáticas e questões. Neste intercâmbio, as obras hagiográficas podiam postular modelos de conduta,[84] usando *o que era exemplar*. Além disso, os hagiógrafos ainda buscavam colocar os méritos e as virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando o recurso dos milagres e da narração de eventos sobrenaturais.

O processo de valorização das obras de natureza hagiográfica, relacionado à santidade, obteve novo impulso com a atuação das ordens mendicantes. Dentre elas, destacaram-se as ordens dos Frades Menores e a dos Dominicanos, que através da produção de obras em línguas "vulgares" ou vernáculas e da incorporação de certos elementos ligados ao cotidiano das pessoas,[85] utilizavam as hagiografias para facilitar a pregação visando a uma melhor compreensão e aproximação dos leigos com o santo biografado.

Partindo destas reflexões, concluímos que o dominicano Jacopo de Varazze compilou uma obra de natureza hagiográfica devido a sua "funcionalidade" e por já existir um espaço de valorização deste gênero literário. Somando-se a isso, a compilação permitiu-lhe usar diferentes tipos hagiográficos ao longo da obra – milagres, translação, vidas, entre outros – e temáticas – festas cristãs, a superação do corpo, o diabo, a morte, entre outros. Dessa forma, postulou questões específicas ao seu interesse, algumas das quais serão pensadas a seguir.

2.3 A Legenda Áurea

A datação da LA é um tanto ainda controversa. Richardson coloca que, provavelmente, foi redigida após a morte do Imperador Frederico II, em 1249, pois este acontecimento é mencionado ao final do último capítulo sobre São Pelágio, e antes de 1258,

[84] Em adição à conduta exemplar, os hagiógrafos descreviam, também, os méritos e as virtudes além de incluírem os milagres que Deus executava através dos santos. Tais milagres aconteciam tanto durante a vida dos santos como, postumamente, em suas tumbas ou em lugares relacionados às suas relíquias. Os milagres póstumos constavam de maravilhas visíveis, como curas e exorcismos, assim como atos invisíveis, como a remissão dos pecados.

[85] Estes elementos cotidianos presentes nas hagiografias beneficiam o estudo de diversas facetas de uma sociedade, indo desde aspectos religiosos até as questões ligadas à sexualidade, possibilitando uma grande variedade de estudos não especificamente ligados à santidade.

ano da morte de Pedro Mártir, já que ficaria implícito que desta data até a publicação da obra Milão ficara livre da presença herética.[86] O autor defende que a estrutura da obra deveria estar praticamente fixada antes de 1260.

Contudo, considerando que a discussão historiográfica acerca do ano de produção da LA é muito extensa, seguimos Carolina Coelho Fortes[87] que, após avaliar os trabalhos de alguns desses pesquisadores, estabelece que a primeira redação deve ter sido realizada na década de 60, do século XIII. De acordo com Paolo Giovanni Maggioni,[88] a compilação passou por várias revisões do próprio Jacopo, ou consentidas por ele, ao longo de sua vida. Richardson corrobora com essa afirmação tendo em vista a extensa quantidade de manuscritos produzidos, no mesmo século de sua produção.

As muitas versões da LA começaram a circular quando a compilação foi traduzida para o catalão, no último quarto do século XIII, e para o alemão, em 1282. Em torno de 1340, foi elaborada a primeira tradução para o francês; em provençal na primeira metade do século XIV; para o holandês, em 1358; e para o tcheco, em 1360. O desenvolvimento da imprensa facilitou ainda mais a difusão dessa obra, surgindo edições do documento em latim – a primeira foi em 1470 – e, crescentemente, em línguas vernáculas – iniciando com uma edição feita em Veneza, em 1474.

Segundo Robert Seybolt,[89] entre 1470 - 1500, foram publicadas em torno de cento e cinqüenta e seis edições da LA. Entre 1500 e 1530 são encontradas menos edições: vinte e uma em latim e vinte e oito em vernáculo. Com o tempo, percebemos uma queda desse ritmo: de 1531 a 1560 podem ser encontradas apenas treze edições; sete em latim, quatro em francês e duas em italiano. Paradoxalmente, essa proliferação de edições apenas dificultou rastrear as mudanças realizadas, a quantidade de capítulos compilados por Jacopo, entre outras questões.

---

[86] FORTES, Carolina Coelho. *Op.Cit.*, p.113.
[87] *Idem.*
[88] IACOPO DA VARAZZE. *Op.Cit.*
[89] SEYBOLT, Robert Francis. The Legenda Aurea, Bible, and Historia scholastica. *Speculum*, v. 21, n.3, p. 339-342, julho de 1946.

Assim, como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centrou no exame comparativo de relatos de martírios presentes na LA, optamos por utilizar duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos.[90] Sua base está na edição crítica de Theodor Graesse, por sua vez, baseada em outras versões, a saber: a francesa do abade J-B. Roze, de 1967, e a inglesa de Granger Ryan e Helmet Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejaremos nossa investigação com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni,[91] baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à LA. Justificamos a opção por duas edições da LA devido às modificações que a compilação sofreu durante os séculos. Há um intenso debate sobre a própria organização textual, questionando quantos foram os capítulos compilados por Jacopo, que variam entre 175 e 182.

Dito isso, buscaremos contornar esses problemas suscitados pela produção da LA, pensando nos sentidos da obra em relação à associação de seus objetivos e possíveis destinatários com a sua própria configuração geral e a individual de seus capítulos, tendo em vista algumas questões extratextuais.

2.3.1 Objetivos e destinatários

A LA é uma obra constituída por relatos relativamente curtos sobre santos (as) e datas religiosas, cujos capítulos encontram-se organizados segundo o calendário litúrgico dominicano, estabelecido um pouco antes.[92] No prólogo da obra, o compilador informa que os capítulos foram agrupados segundo os quatro tempos da vida presente: o do desvio, o da

[90] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*
[91] IACOPO DA VARAZZE. *Op.cit.*
[92] RICHARDSON, *Ernest. Op. Cit.* p. 42.

renovação, o da reconciliação e o da peregrinação,[93] respeitando a ordem estabelecida pela Igreja, e utilizada pelos dominicanos, das festas religiosas, relacionadas a cada corte temporal.

A obra está organizada em cinco partes: inicia com as festas do tempo da Renovação, indo do Advento ao Natal; segue com as celebrações ocorridas nos períodos da Reconciliação e, em parte, da Peregrinação, abrangendo do Natal à Septuagésima; depois, as que se comemoram no tempo do Desvio, indo da Septuagésima à Páscoa; em quarto, as que caem no da Reconciliação, da Páscoa a Pentecostes; em último, coloca as do Pentecostes ao Advento, simbolizando o período da Peregrinação.

Neste sentido, argumentamos que o dominicano tentou manter-se próximo ao discurso institucional postulado pela Igreja e pela Ordem Dominicana, provavelmente, buscando revitalizá-lo e fortalecê-lo como símbolo da "verdade cristã". Maria Hernandez Esteban, na *Lectura Crítica de libros*[94] acerca da edição da LA feita por Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, defende que essa organização das biografias era uma novidade em relação às compilações hagiográficas anteriores, justamente por colocar um critério temporal para a organização dos capítulos, ao invés de seguir uma tipologia (milagres, vidas, paixões e outros) dos relatos, o que era, mais comumente, realizado.

Alain Boureau defende que a distribuição dos relatos revelaria um propósito didático. Para o autor, Jacopo não buscou originalidade nos relatos nem individualizou os santos, pelo contrário, ele teria construído uma narrativa com uma proposta universalizante e atemporal, criando um discurso escatológico, em que os santos-heróis são instrumentos da graça divina.[95]

Jacopo preocupou-se em exaltar elementos associados à Ordem Dominicana ao longo da obra, como a vida inspirada em Cristo, e nas releituras sobre a Igreja primitiva, com os valores de pobreza, humildade e obediência. Esses elementos aparecem, sobretudo, nos

[93] Jacopo explica a que cada tempo se refere: o do desvio simboliza o afastamento de Adão de Deus e segue até Moisés; o da renovação ou do retorno iniciou-se em Moisés e estende-se até a natividade de Cristo; o da reconciliação representaria a própria reconciliação dos fiéis com Cristo; e o da peregrinação seria o tempo presente, da mudança e combate (século XIII).
[94] ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda Áurea*, cd. Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.
[95] BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p. 214.

episódios com a valorização do ideal de vida apostólica e no apoio nas Escrituras que seriam guias na orientação religiosa, nos sermões e na condução moral da vida. Dentre eles, a constante referência à Ordem encontra-se na exaltação da prédica, celebrando sua eficácia na conversão (e no combate) dos hereges e dos infiéis ou fornecendo material para os sermões através da constância dos *exempla*.[96]

O desejo de Domingos de alcançar um equilíbrio entre pregação e ação foi um dos elementos norteadores da LA, especialmente ao considerarmos a tensão então existente entre os membros da Ordem Dominicana acerca da prioridade a ser colocada nas atividades apostólicas dos pregadores ou nas doutrinárias dos professores.[97] Este impasse cresceu gradativamente durante o século XIII, tornando-se fonte de fortes divergências, e, em nossa perspectiva, marcando a resolução de Jacopo de escrever uma compilação, suas escolhas teóricas, além da própria estruturação da obra. Para Boureau, toda a arquitetura da LA evocaria uma evidencia teocrática da existência de elementos excepcionais em meio à sociedade.[98]

O dominicano reuniu o mais vasto material sobre santos já compilado, utilizando fontes variadas, englobando experiências pessoais, textos cristãos e pagãos e a oralidade; apresentando um material caracterizado pela heterogeneidade temporal e espacial. Somando-se a isso, temos a organização da obra de acordo com o calendário litúrgico e a constante remissão ao Evangelho, o que acreditamos que indicaria seu uso para instrução dos demais irmãos, segundo preceitos reafirmados pela Santa Sé.

---

[96] Os *exempla* são relatos breves e de fácil memorização, cabíveis de serem destacados de seu contexto e utilizados como instrumentos de persuasão nos sermões.

[97] Se, por um lado, segundo Richardson, Jacopo vive em um período de valorização da cultura escolástica e da erudição; por outro, segundo Maria Hernández Esteban, devido ao advento das heresias e ao crescimento de uma espiritualidade laica associada a uma "pregação popular", esse também fora um período de valorização de uma "cultura da pregação". Esta autora completa que a Ordem Dominicana, como braço direito da Igreja, cumpriu um papel decisivo, provavelmente, por buscar um equilíbrio entre esse dois âmbitos. ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição... *Op.Cit.*

[98] Nesse ponto, cabe ponderarmos que o discurso de Jacopo é visto, por Boureau, como tradicional cuja natureza conservadora poderia ser entendida pelo perigo dos movimentos heréticos juntamente com qualquer inovação relacionada à fé. A tradição seria, portanto, uma tentativa de salvaguardar uma pretensa "ortodoxia" BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p.214.

Segundo Boureau, Jacopo valoriza a erudição ao utilizar citações retiradas do Gênesis, Isaias, Jó e Salmos, assim como ao remeter-se a autores cristãos (como, por exemplo, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e Gregório). Nesse sentido, buscou nas Escrituras e em autoridades doutrinárias o apoio erudito necessário para construir um santoral cuja veracidade seria validada.

Contudo, por outro lado, o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, a reconstituição dos corpos, a resistência às duras macerações, entre outros – possuiriam um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens. Richardson também destaca que as breves etimologias, que antecedem a maioria dos relatos sobre santos, possuiriam a mesma conotação alegórica, sem preocupações com a construção de uma biografia ou de buscar o significado dos nomes em questão. Assim, o autor destaca sobre as etimologias: "*The purpose was, however, not instruction in history but inspiration in religion and he chooses, arranges and treats his material accordingly*".[99] O propósito era inspirar os irmãos dominicanos e facilitar a formulação de sermões para pregação.

Neste sentido, a constância de relatos sobre mártires e ascetas indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Ambos os pontos, relacionados à construção do texto e ao seu conteúdo, remetem-nos ao ideal apostólico da pregação e a atuação pastoral na conversão dos hereges.

Em outras palavras, o compilador realizou um trabalho que requeriu tempo para levantamento e coleta das informações, e erudição para análise e compilação, visando um público marcadamente diversificado. Assim, apenas podemos compreender a relação entre este dualismo e as tensões entre pregação e ação, se nos questionarmos sobre os possíveis destinatários da LA. Como ponto de partida, apontamos um argumento de Hilário Franco Jr.:

---

[99] No entanto, o propósito não foi a instrução em história, mas inspiração religiosa e ele escolhe, organiza e trata seu material de acordo. *Idem*.

> O objetivo imediato de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, (...), material para elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto, isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviriam a pregação.[100]

A partir deste trecho, podemos imputar à LA três funções diretamente relacionadas aos seus públicos: destinava-se às leituras litúrgicas nos conventos dominicanos, às leituras particulares como obra de edificação e como "fonte" de consulta para o preparo dos irmãos pregadores.

Portanto, defendemos que Jacopo de Varazze pretendia atingir dois públicos principais de formas distintas. O primeiro e mais imediato era formado por clérigos, especialmente, os freis dominicanos, que consumiriam a obra e a utilizariam na composição de seus sermões. Se considerarmos que a língua original de redação foi o latim e que parte do material abordava questões relativas às particularidades da Igreja – como dissertações escolásticas sobre questões doutrinais; breves ensaios sobre a história de elementos particulares da liturgia; notas críticas sobre os conflitos entre uma fonte e outra, entre outros – poderíamos circunscrever o público mais direto à parte do clero bem educada. O segundo seriam todos os demais – cristãos, hereges, infiéis – que consumiriam, indiretamente, os conteúdos da compilação nas pregações.

Concluímos que a obra de Jacopo carrega a responsabilidade simbólica de armar os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a "manutenção" dos fiéis. Somado a isso, ainda percebemos a promoção dos preceitos religiosos propostos pela Igreja e a colocação da lei divina acima das demais, mesmo dos poderes imperiais.[101]

Assim, a LA foi uma ponte entre ação e erudição, cuja estruturação evidenciaria os objetivos didáticos e apologéticos de Jacopo, segundo Boureau "la structure conduit au coeur de l'histoire".[102] Através da LA, defendemos que Jacopo intencionava alcançar o tão

[100] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 12.
[101] Acreditamos que essa questão relacionar-se-ia a resquícios da Reforma Eclesiástica ou Gregoriana e o processo de separação das coisas eclesiásticas das laicas. Essa distinção visava retirar a Igreja e os clérigos do domínio laico. Contudo, a lei divina, representada pela Igreja, não poderia ser submetida a nenhuma outra.
[102] A estrutura conduz o curso da história. BOUREAU, Alain. *Op.Cit.* p. 7.

almejado, por Domingos, equilíbrio entre estudo e pregação ao compilar uma extensa obra, cujas leituras forneceriam instrução e material suficientes para garantir a eficácia da prédica. Em outras palavras, consideramos que se o seu uso inicial era a instrução dos clérigos, seu objetivo final era tornar mais eficaz a disseminação e o entendimento dos pressupostos cristãos para os leigos no combate inimigos da cristandade, principalmente os hereges.

2.3.2 O século XIII na *Legenda Áurea*: as rivalidades entre os âmbitos secular e religioso

Nessa parte, refletiremos em como algumas das questões aqui estudadas aparecem na LA,[103] centralizando-nos na relação entre o poder religioso e o secular. Iniciamos, então, com uma reflexão mais geral acerca das disputas entre eles e, a seguir, especificaremos nas que ocorreram na Itália entre o papado e os imperadores gêrmanicos, para tanto, analisaremos os capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

As disputas entre os âmbitos secular e religioso aparecem diluídas em muitos dos relatos presentes na LA, de forma mais direta ou não. Encontramos constantes referências ao fato do poder representado pela Santa Sé estar acima do Imperial ou Real. No capítulo sobre Santo Ambrósio acreditamos importante ressaltar a passagem na qual Jacopo trata da relação entre o bispo e o Imperador Teodósio de Tessalônica.

No relato, somos informados, em duas narrativas[104] sobre o mesmo acontecimento, que Ambrósio solicitou ao Imperador que perdoasse aqueles que o ofenderam. Apesar de seguir sua orientação e perdoá-los, Teodósio foi instigado pela má índole dos cortesãos e mandou matar muitas pessoas. Tão logo soube do ocorrido, o bispo proibiu a entrada do

[103] Ressaltamos que as páginas especificadas para os relatos e as citações realizadas aqui fazem referência a edição brasileira de Hilário Franco Jr..
[104] A primeira narrativa está na página 358 e a segunda, nas páginas 363-364.

imperador na igreja de Milão, a não ser que este fizesse penitência para pagar pelos seus crimes. Na narrativa, ressalta-se que ele o fez sinceramente.

Na segunda narração desse mesmo episódio, percebemos uma sutil diferença. Nesta, Jacopo apoia-se na obra intitulada *História Tripartite*, objetivando, provavelmente, fornecer mais autoridade ao seu relato. Nesta versão, durante uma revolta em Tessalônica, alguns juízes foram apedrejados pelo povo e o imperador Teodósio, revoltado, mandou matar 5 mil pessoas, sem diferenciar culpados de inocentes. Quando foi a Milão, foi proibido de entrar na igreja e intensamente repreendido por Ambrósio. O imperador voltou chorando e gemendo a seu palácio. Contudo, um de seus generais, Rufino, vendo a desolação do imperador e informado do ocorrido, propôs-se a ir a Milão para demover o bispo de sua decisão.

Em vista disso, o imperador respondeu: "Você não poderá persuadir Ambrósio, porque o poder imperial não é capaz de amedrontá-lo a ponto de fazê-lo violar a lei divina".[105] O dominicano caracteriza o bispo como um autêntico pontífice por ele não temer o imperador, o que, em nossa opinião, seria uma crítica aos sacerdotes que se curvavam perante as vontades imperiais.

Rufino insiste e segue para Milão, mas não consegue alterar o jugo de Ambrósio. Assim, o imperador decide reencontrá-lo e aceitar a punição pelos seus pecados. Após cumprir penitência pública, Teodósio retorna perdoado. Destacamos a seguinte passagem:

> Depois de perdoado foi à igreja, dirigiu-se ao presbitério e ali ficou de pé. Ambrósio perguntou-lhe o que fazia, e o imperador respondeu que esperava para participar dos santos mistérios. Ambrósio disse: "Imperador, o coro da igreja é reservado apenas aos padres, saia e espere junto com os outros fiéis. A púrpura faz de você imperador, não sacerdote". No mesmo instante Teodósio obedeceu. De volta a Constantinopla, estava um dia fora do coro quando o bispo local mandou que entrasse, ao que Teodósio respondeu: "Demorei muito para saber a diferença entre um imperador e um sacerdote, não tinha um mestre capaz de me ensinar à verdade, somente Ambrósio, autêntico pontífice conseguiu fazê-lo".[106]

[105] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 363.
[106] *Ibidem*, p.364.

Acreditamos que a insistência do compilador em reafirmar a separação dos poderes temporais dos espirituais ia além da influência dos discursos da Reforma Eclesiástica do século XII. Jacopo responde diretamente aos conflitos entre o papado e a dinastia Hohenstaufen, do imperador Frederico II, e o rei da França, Filipe Augusto, ao longo do século XIII. Neste sentido, ele posiciona-se acerca do lugar do imperador em relação à Igreja, evidenciando que a lei divina não poderia ser desrespeitada por nada.

A LA termina com o relato sobre o santo Pelágio (p.1003-1024), do qual destacamos e analisamos os trechos que dizem respeito diretamente com o cenário político-religioso italiano. No capítulo, Jacopo aparenta ter se preocupado em trabalhar a relação entre os poderes espiritual e civil no período da produção da LA, e não elaborar uma biografia de Pelágio. Assim, narrou a relação entre Oto IV (1198-1215) e Inocêncio III, que se encontrava em um ponto decisivo, com a tentativa do papa em depor o imperador. Nas palavras do dominicano, temos que:

> Enfim, Inocêncio coroou Oto como imperador e exigiu dele o juramento de respeitar os direitos da Igreja, mas no mesmo dia ele o quebrou e mandou espoliar os peregrinos que se dirigiam a Roma. Daí o papa o excomungou e o destitui do império. [107]

Nessa passagem, o genovês coloca a autoridade da Igreja acima da do imperador, a partir do momento em que o papa pôde destituí-lo do cargo. Contudo, como analisamos, anteriormente, o anátema enfraqueceu Oto, fazendo com ele perdesse apoio, sendo destituído por outros representantes do poder civil, mas não por Inocêncio III, como narra Jacopo.

A seguir, ele continua com a narrativa da relação entre Frederico e a Igreja da seguinte forma:

> Quando Oto foi deposto, elegeu-se Frederico, filho de Henrique, que foi coroado pelo papa Honório. Ele promulgou ótimas leis para a liberdade da Igreja e contra os heréticos. Ultrapassou todos os monarcas em riqueza e em glória, mas deixou-se enganar pelo orgulho que tinha delas. Foi, de fato, um tirano da Igreja, pois encarcerou dois cardeais e mandou enforcar os

[107] *Idem*, p.1024.

> prelados que Gregório IX convocara para um concílio, por isso foi excomungado.[108]

Neste trecho, acreditamos que Jacopo justifica o apoio do papa ao Imperador ao apresentá-lo como um ótimo aliado às leis da Igreja e colocar que seus atos contra a mesma foram posteriores, resultados de seu orgulho. Acreditamos que Jacopo não menciona a relação entre Frederico e o papa Inocêncio IV por este ainda estar vivo, durante a redação da obra.

Assim, podemos concluir que, através de relatos da LA, Jacopo postula respostas às preocupações e questões de seu tempo, em relatos contemporâneos[109] ou antigos. O gênoves defende posições pessoais em relação ao clero e o seu envolvimento com o âmbito civil, que se encontravam próximas aos discursos da Santa Sé e da Ordem Dominicana. Em suma, a LA é produto das relações de poder, nas quais seu compilador está inserido.

3. Considerações parciais

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XI, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações, ligadas ao desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã. Com isso, a Igreja enfrentava novos desafios com o surgimento dos movimentos religiosos laicos, como as Ordens Mendicantes, as confrarias, assim como as distintas heresias, resultados de uma busca pela *vita apostólica*, inspirada em releituras da Igreja Primitiva. Dentre as ordens, centralizamo-nos na Dominicana que auxiliou a cúria, ponderando sobre as frutíferas relações estabelecidas entre estas duas organizações.

A partir desse contexto, pensamos como as relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições – influenciaram a produção

[108] *Ibidem.*
[109] Veremos essa colocação em relatos contemporâneos no próximo capítulo com a análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão e a relação com os hereges.

da LA, tendo em vista os motivos e os objetivos que guiaram as escolhas de Jacopo de Varazze. Neste sentido, começamos procurando entender algumas das particularidades do discurso hagiográfico. Após examinarmos as associações simbólicas relacionadas à santidade e à hagiografia, concluímos que o compilador teria escolhido tal gênero, por este não possuir uma rigidez dogmática, e, dessa forma, possibilitava a exploração de assuntos e questões variados.

Após um balanço de datas da redação, manuscritos e edições consideramos que a compilação não foi escrita ininterruptamente, ou seja, resultou de um longo processo intelectual, coerente com os acontecimentos vivenciados pelo redator, dentre os quais, examinamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja, que, como vimos, aparecem no relato de São Pelágio, e as preocupações de membros dominicanos sobre a atenção, a ação e a contemplação.

Partindo dessas investigações, concordamos com a hipótese formulada por Hilário Franco Jr., na *Apresentação* da edição brasileira da LA[110] de que os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos seus irmãos e o de proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando a ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges. Partindo desta premissa, também afirmamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se politicamente nas relações de poder entre a Igreja e os inimigos institucionais.

Além disso, defendemos que a obra representava uma tentativa de atingir o equilíbrio entre erudição e ação. Portanto, a exploração das particularidades de cada *vitae* que a compõe favorecia seu caráter didático e seu uso na pregação, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão. Em suma, Jacopo preocupou-se em afirmar que o ideal de vida cristã poderia ser seguido por qualquer um, no entanto, esta mensagem precisaria da ampla receptividade da obra, proporcionada pela oralidade, ou seja, pela pregação. Em suma: Jacopo

[110] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*

pretendia armar, simbolicamente, os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a “manutenção” dos fiéis.

Por último, concluímos que, a partir dos discursos com os quais Jacopo teve contato, ele preocupou-se em contra atacar erros doutrinais específicos associados aos hereges de seu tempo aparecendo em distintos relatos. Contudo, influenciado pelos conflitos entre o papa e o poder civil, ele selecionou narrativas que forneceriam material necessário e adequado para os dominicanos e membros da hierarquia eclesiástica lidarem com as batalhas políticas que assolavam a Itália, posicionando-se politicamente a favor da superioridade do poder religioso sobre o civil, como no relato sobre Santo Ambrósio.

CAPÍTULO 2

As relações de poder e a retomada do martírio sangrento: a proteção da Cristandade

1. Apresentação

Como já assinalamos, a temática do martírio foi difundida, a partir do século II, por hagiógrafos, devido ao advento das perseguições aos cristãos, no âmbito do Império Romano. Então como podemos compreender a sua retomada, no século XIII, estando presente em hagiografias e em documentos papais? Essa foi uma das perguntas iniciais de nossa pesquisa. Este estudo preliminar foi fundamental para a nossa análise dos relatos dos mártires, presentes na LA, não apenas por nos fornecer uma compreensão dos significados que esses personagens tinham nesse momento, como também por auxiliar na nossa interpretação do porquê Jacopo de Varazze ter reservado a maioria dos capítulos a eles, especialmente aos martírios ocorridos no Baixo Império Romano.

Nesse capítulo, exploramos duas vias que selecionamos para compreensão desse fenômeno: os movimentos heréticos e as cruzadas. Ressaltamos que elas foram tratadas tendo em vista as relações de poder estabelecidas entre hereges e infiéis com a Igreja e com a Ordem Dominicana nesse momento.[1] Inicialmente, refletiremos acerca de duas acepções de martírio – o vermelho e o branco – e suas implicações, articulando as significações atribuídas ao mártir com as relações de poder estabelecidas em três momentos históricos do cristianismo.

A seguir, iremos analisar o porquê dos hereges serem vistos como um problema para a Igreja e as repercussões dessa questão no seio da Ordem Dominicana. Iniciamos com o

[1] Sublinhamos que nosso foco está nessas duas instituições já que, como defendemos anteriormente, Jacopo teria elaborado a LA profundamente influenciado pelas relações de poder e pelos preceitos estabelecidos por estas.

desenvolvimento da espiritualidade laica, cujos frutos serão focados nos dominicanos e na heresia cátara. Desse ponto, pensamos como a questão do surgimento dos movimentos heréticos influenciou a produção da LA. Para tanto, correlacionamos as reflexões dessa parte inicial com a análise do relato sobre o martírio imaginário de São Domingos (p.614/ 631).[2] Em seguida, estudamos o(s) princípio(s) norteador(es) da organização do movimento cruzadista. É importante ressaltarmos que nossa análise centralizou-se nas cruzadas contra os infiéis, no geral, sem nos especificarmos em uma, já que nossa preocupação reside na percepção do ideal que justificou e impulsionou esse movimento.

2. O merecimento da coroa do martírio: variações sobre o tema

Segundo Fernando Baños Vallejo, no livro *La hagiografia como gênero literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas,*[3] os primeiros textos hagiográficos surgiram a partir do culto aos mártires, se limitando quase que exclusivamente às *Actas de los mártires,* cujo exemplo mais antigo seria o martírio de São Policarpo, de meados do século II. Contudo, o autor não acredita que essa tenha sido a primeira expressão de devoção aos mártires cristãos.[4]

Assim, as *paixões (passiones)* e os *martiriologios (martyria)* seriam os relatos sobre os mártires, que narravam dos últimos dias de suas vidas até a sua morte.[5] Como assinalamos, esses documentos surgiam concomitantemente ao nascimento do culto a esses personagens,

[2] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se à edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[3] BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media*. *Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo:. Departamiento de Filologia Española, 1989.
[4] *Ibidem*, p. 29.
[5] Haveriam ainda outros dois tipos de produção literária sobre os mártires, os *acta* ou *gesta* e as *legendas épicas e romanescas.* O primeiro grupo de textos tratavam dos interrogatórios e julgamentos, enquanto o segundo abordava a vida do personagem, estando próximos ao gênero épico ou ao romance histórico.

durante as perseguições aos cristãos.[6] Eles são norteados por episódios incríveis, sendo produzidos, geralmente, em períodos distantes aos dos acontecimentos.[7] Essas narrativas conferiram uma nova significação ao termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*).

Como assinalamos na introdução, o mártir, ou "testemunha de Cristo", passava a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido das "verdades" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé. Blasucci afirma que o mártir seria a testemunha perfeita de Cristo (*imitatio Christi*), já que o imitava na vida e na morte, assimilando e participando de seus mistérios.[8] Além disso, eles simbolizavam a vitória de Cristo sobre o mal,[9] sendo a extensão do seu sacrifício de sangue, colocando-se como oferenda sacrificial em honra da divindade.

Charles Altman, no artigo *Two types of oppositionand the structure of saints lives*,[10] argumenta que as narrativas sobre os mártires antigos possuem, necessariamente, uma forte oposição entre esses e seus perseguidores, com um desenrolar concreto de eventos: a prisão,[11] o interrogatório e o martírio.

No artigo *Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência*,[12] Oscar Calavia Saéz defende que as notícias sobre as perseguições aos cristãos circulavam devido ao esforço de escritores eclesiásticos, principalmente, os apologetas. Ele cita pequenas diferenças

---

[6] Di Berardino ressalta que o culto aos mártires começou a ganhar contornos específicos como resultado do "próprio nascimento da literatura hagiográfica" . DI BERARDINO, Angelo *et all.* Martírio. In: _____. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.895-902. p. 896.

[7] MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeriterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000. p. 49.

[8] BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARAES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420. p. 416.

[9] Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiryology*, argumenta que os símbolos de tortura ou morte atrelados às iconografias dos mártires representavam a sua vitória sobre os instrumentos utilizados para causar-lhes os suplícios. GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe,* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

[10] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica*, n.6, p.1-11, 1975.

[11] Nesse ponto, cabe ressaltarmos que a prática do cárcere foi adotada apenas no Alto e no Baixo Império, figurando como parte da pena capital. MORENO, José Garrido. *Op. Cit*, p.58.

[12] SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

de acepções sobre essas afirmando que Tertuliano insistiu no caráter implacável delas, enquanto Orígenes ressaltou que Deus protegeu muitos cristãos para evitar uma guerra que acabasse com a comunidade cristã. Ele conclui que os discursos culminavam no argumento de que "a perseguição descrita quantitativamente descomunal, deve ser também qualitativamente descomunal".[13]

O autor também afirma que as fontes da época indicariam que os relatos martiriais eram feitos para serem lidos em voz alta para multidões de peregrinos e devotos: o objetivo era o de criar uma exaltação emotiva propícia aos fins da terapia, tratando-se de um modelo vulgarizado de legenda destinada aos ouvidos iletrados.[14]

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[15] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, este personagem desejaria a sua morte, exarcebando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[16]

Essa dualidade dos espetáculos do martírio, segundo Grig, estava relacionada à construção desses personagens que invertiam as relações de poder nas torturas[17] e nas execuções. Nestas, o mártir deseja a sua morte, procurando exacerbar os suplícios recebidos, dentro da lógica de que quanto maior forem os sofrimentos, maior será a demonstração da vitória cristã, coroada com sua morte.

As torturas funcionariam como um elemento importante na própria construção da identidade do mártir. Ao resistir às punições somáticas, os mártires assumiriam seu lugar

---

[13] *Ibidem*, p.9.
[14] *Ibidem*, p.10.
[15] GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p. 323.
[16] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. SAÉZ, *Op.Cit.*.
[17] Segundo a autora, no Império, todos eram submetidos ao uso da força no interrogatório (*questio per tormenta*), já que esta seria a única forma de garantir a verdade. GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p.323.

original de testemunhas, só que de Cristo. Além disso, no martírio cristão, o criminoso (mártir) não é torturado para confessar seu crime – a não adoração dos deuses –, mas sim para refutá-lo.[18]

Assim, a Igreja pós-Constantino teria se identificado com esses personagens, colocando-os como heróis e imputando-lhes um significativo papel como seus representantes. Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, Néri de Almeida Souza, no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[19] afirma que a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética,[20] contudo, mantendo laços com o ideal de martírio, sendo identificado como branco ou espiritual. Este era caracterizado por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo aos limites naturais, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros.

Nesse sentido, o martírio branco e o martírio de sangue mantinham uma forte proximidade: a superação do limite físico. Ou seja, os santos eram aqueles que iam além da condição humana, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Paula Anne S. Lemire, no texto *The White martydom of Kateri Tekakwitha*,[21] ao analisar o caso desta beata do século XVII, argumenta que o martírio espiritual é a total oferenda da vida do santo a Deus. Nessa modalidade, os santos morreriam para o mundo e seus prazeres, seguindo uma vida heróica de devoção ao Senhor.

Essa mudança também teria tido repercussões em relação ao culto aos mártires, no qual Angelo di Berardino destaca três importantes alterações. A primeira foi a gradual eliminação de qualquer associação que poderia fazer crer que a igreja orava pelos mártires, afirmando que esses personagens é que rezavam por todos. O culto não os tornaria iguais a

---

[18] GRIG, Lucy. *Op.Cit.* p.328.
[19] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.
[20] Segundo Blasucci, até o final do século IV, somente os mártires eram objetos de honra e cultos. Assim, com o fim das perseguições foram encontrados "equivalentes" ao martírio de sangue. O autor destaca que, nesse sentido, o ascetismo e a virgindade constituíram títulos a serem venerados pelos fiéis e pela igreja. BLASUCCI, *Op.Cit.*.
[21] LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980 Último acesso: 11/06/2007.

Deus, pelo contrário, os deixaria em sua condição humana. Em segundo lugar, houve a supressão dos banquetes fúnebres em sua homenagem, substituídos por vigílias de oração. Por último, a própria liturgia específica a esses personagens passou a ser caracterizada por leituras tiradas da Bíblia e de obras hagiográficas, acompanhadas de cantos próprios.[22]

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico*,[23] que destaca que as acepções de martírio, apresentadas nos textos, foram norteadas pela união de quatro noções: a *ecclesia*, pois sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, que seria seguir o exemplo de Cristo que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Contudo, no século XIII, encontramos novas relações de poder estabelecidas, que resultaram em uma retomada do martírio sangrento, porém resignificado. O mártir, representante da Igreja, não era mais perseguido e morto por não negar sua fé, mas sim devido a defesa da cristandade contra os inimigos da Igreja e da justiça.

Nessa nova lógica do martírio sangrento, o papel do pregador ganha uma conotação diferenciada, já que a prédica representaria uma outra forma de combate aos que eram considerados 'inimigos da cristandade'. Segundo Souza, no artigo mencionado, as *vitae* não mais colocavam a pregação como um dos objetivos do santo, passando essa a figurar como um meio de obtenção do martírio.[24]

Segundo Blasucci, nesse momento, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse, à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência (martírio branco) e à

---

[22] DI BERARDINO, Angelo. *Op.Cit.* p.897.
[23] FISICHELLLA, Rino. Martírio. In: ____. ; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p.467- 468.
[24] SOUZA, Néri de Almeida. *Op.Cit.* p.12.

morte do santo por testemunhar a sua fé na defesa dos inimigos da cristandade (martírio de sangue).[25] A exaltação do desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas na santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Por último, acreditamos que esta última modalidade estaria associada ao martírio branco, mas guardaria em si a aspiração pelo testemunho perfeito: o de sangue.

Diante dessas colocações, podemos concluir que o século XIII foi marcado pelo ressurgimento de acepções diferentes relacionadas ao martírio, inseridas em contextos específicos, adaptadas às associações estabelecidas com e pela a Igreja, ao longo dos séculos, indicando a importância dessa temática nas operações de convencimento utilizadas por esta instituição. Em nosso estudo, destacamos as relações estabelecidas com os considerados hereges, infiéis e pagãos no século XIII.

3. O surgimento da Ordem dos Irmãos Pregadores

Primeiramente, é importante nos determos um pouco acerca do surgimento dos movimentos laicos no século XIII, entre os quais destacaremos o estabelecimento da Ordem Dominicana e da heresia cátara. Dentre as transformações mencionadas no capítulo anterior, sublinhamos o florescimento de tentativas laicas de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com a ênfase na vida comunitária e na pobreza.

[25] Com o intuito de exemplificarmos essas modalidades, utilizamos os casos de Clara e Francisco de Assis, citados por Blasucci. Primeiro, ele destaca que Clara se manteve no claustro colocando-se como uma oferenda sacrifical ao longo de sua vida, na esperança de ser coroada com a palma do martírio. Em outras palavras, acreditamos que ele esteja fazendo menção ao desejo dela em ter sua vida ascética reconhecida, ou seja, do seu martírio branco. Além disso, destaca que os hagiógrafos de Francisco de Assis narraram seu desejo de receber o martírio de sangue, visto as suas três viagens às terras dos infiéis em busca deste. Portanto, trabalha, justamente, com a associação entre o martírio e a pregação como meio de alcançá-lo. (Cf. BLASUCCI, Antonio. *Op.Cit.* p.418). Dessa forma, nós também podemos pontuar que a retomada do martírio não fora um fenômeno específico à LA.

Clifford Hugh Lawrence, no livro *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society,*[26] afirma que, nesse período, paralelo a certo renascimento monástico do chamado ao deserto, a espiritualidade ficava cada vez mais direcionada à ligação entre a vocação cristã e um engajamento com o mundo secular. Em resposta às novas necessidades, os grupos laicos, já organizados, encontraram o momento ideal para concretização e atuação, constituindo associações que a Igreja aprovou, como as confrarias e as Ordens Mendicantes, e as que combateu, desde o final do século XII, consideradas heréticas, dentre as quais destacamos os Albigenses, os Valdenses e os Humiliati. Como já sublinhamos, iremos nos centrar no desenvolvimento de duas dessas associações. A Ordem Dominicana, apoiada pela Igreja, e o catarismo, condenado como heresia.

Segundo Lawrence, no fim do século XIII, após diversas tentativas dos clérigos para combater o crescimento do catarismo no sul da França, o Papa Inocêncio III (1198-1216) pediu auxílio aos cistercienses, que iniciaram missões em Languedoque, sob supervisão de Arnald Amaury, abade de Cîteaux.[27] Em 1203, junto ao bispo de Osma Diego de Azevedo, que se encontrava em uma missão diplomática, Domingos de Gusmão,[28] na condição de cônego Agostiniano, teve contato com antigos cristãos convertidos ao catarismo.[29]

No ano seguinte, eles teriam se encontrado em Montpellier com a missão cisterciense que teria lamentado, com Diego, o insucesso da investida contra os hereges. Este teria se

---

[26] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. New York: Longman, 1994.

[27] Bolton ressalta que a missão contaria também com a presença e liderança de outros cistercienses: Pedro Castelnau e Raul Frontefroide (BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.88).

[28] Domingos de Gusmão era filho dos nobres Félix de Gusmão e Joana de Aza Ele nasceu em 24 de agosto de 1170, em Caleruega (Castela), falecendo no dia 6 de agosto de 1221, em Bolonha. Por volta de 1186, foi enviado à escola em Palência, com o objetivo de ser clérigo. Em 1196, o jovem Domingos ingressou no cabido de Osma, tendo contato com a vida monástica, sob a Regra de São Agostinho. Seus hagiógrafos destacam suas ações heróicas e seu comportamento cristão ímpar, seu dom como pregador, sua austeridade pessoal e suas vigílias e orações freqüentes. Contudo, procuravam sempre "testemunhar" sua humanidade, afastando-o de qualquer aspecto divino. Sobre a vida de Domingos *cf*., entre outros: GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946; MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work***.** Londres: Herder Book, 1948. ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990. HINNEBUSCH, William. *The Dominicans. A Short History*. Dublin: Dominican Publications, 1985; VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. Nova Iorque: MacGraw-Hill, 1964.

[29] HINNEBUSH, William. *Op. Cit.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

oferecido para auxiliar uma nova missão composta por alguns desses abades que seguiriam pregando e vivendo sob pobreza involuntária. Segundo Bolton, o papa Inocêncio III teria escrito, freqüentemente, cartas aos cistercienses, pedindo-lhes para sacrificar as "alegrias" da vida de contemplação em nome da missão evangelizadora.

Durante essas viagens, teria ocorrido um dos mais famosos episódios da vida de Domingos: a conversão de um antigo cristão novamente à "fé correta". Esse momento é considerado um marco na percepção do cônego da necessidade de um apostolado mais ativo.

Em 1207, Lawrence defende que o Papa teria concordado com a organização de uma Cruzada para confisco dos bens dos hereges, em Midi, devido aos poucos resultados conquistados com essa missão e a vontade do conde Raimundo VI de Toulouse em colocar-se contra os hereges pelo uso da força.[30] Em 1209, sob comando de Simão de Montfort, Inocêncio começou a organizar o movimento que seria conhecido como Cruzada Albigenseda qual trataremos mais adiante.

Nesta ocasião, Domingos encontrava-se em Midi, pregando e envolto em ações pastorais. Por volta deste mesmo ano,[31] fundou uma casa religiosa em Proille, na diocese de Tolouse, com o objetivo de acolher mulheres cátaras convertidas ao cristianismo, chamada o Convento de Santa Maria de Proille, onde se seguia uma forma de vida austera, dentro de uma "ortodoxia" em consonância com normas monásticas. A educação e a formação moral ganharam destaque por serem vistas como centrais para impedir que elas se desviassem, novamente, do caminho correto.[32] Depois, ele teria rumado à Fanjeaux, e, posteriormente, à Tolouse, dedicando-se à prédica e reunindo seguidores.

---

[30] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 8.
[31] Essa data é motivo de debate, pois, segundo Brenda Bolton, ele teria fundado o convento em 1206. A autora destaca que o período entre 1209-1214 da vida de Domingos é obscuro, sendo conhecido em relatos parciais sobre Prouille de Jordão da Saxônia, sucessor de Domingos de Gusmão.
[32] MONTENEGRO, Margarita Cantanera e CANTANERA, Santiago. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*. Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998. *(*Cuardenos de Historia, 49).

Em 1215, no IV Concílio de Latrão, Domingos, na companhia do Bispo Fulco de Tolouse,[33] obteve a aprovação oral da Ordem que passava a se chamar Ordem dos Irmãos Pregadores, além de prestar conta dos rendimentos da mesma. Porém, cabe sublinharmos que, segundo o cânone XIII,[34] as novas casas religiosas eram obrigadas a adotar uma regra já aprovada e Domingos, junto a seus irmãos pregadores, escolheu a Regra de São Agostinho, a qual já havia seguido.[35]

Em dezembro de 1216, a ordem foi reconhecida pelo sucessor de Inocêncio III, Honório III (1216-1227), através da bula *Religiosam vitam.*[36] Após esse episódio, os dominicanos estabeleceram-se como pregadores, cuja principal característica foi a busca pelo equilíbrio entre a atividade apostólica dos missionários e a atividade doutrinária dos professores.[37] Segundo Lawrence, em 1218, o papa pediu assistência da ordem com a tarefa da pregação no combate aos heréticos. O pedido foi atendido e missões de pregadores saíram em direção a Paris e a Bolonha, inicialmente.

Segundo Pierre Mandonnet, Domingos defendera um equilíbrio necessário entre o conhecimento dos preceitos cristãos e a prédica, ou seja, entre contemplação e ação. Assim combateriam os heréticos através da palavra e da pobreza evangélica, em conformidade com o lema da ordem, *Contemplata aliis tradere*.[38]

Essa preocupação é reforçada nas *Constituições Primitivas*[39] da Ordem, em que um longo preparo, calcado no estudo sistemático da Bíblia[40] e em rigorosos treinamentos

---

[33] O bispo Diego de Osma faleceu em 1208, deixando Domingos comandando a missão de Montpellier. Nesse mesmo ano, o dominicano começou a pregar pelo sul francês.

[34] "(...) *quien desea fundar uma nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las ordenes apropadas*" (FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. p.170).

[35] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 71.

[36] Segundo Marie-Humbert Vicaire, uma segunda bula, expedida em janeiro de 1217, reconhecia a novidade das idéias de Domingos e aprovava sua fundação como uma ordem dedicada à pregação. VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964. p.152.

[37] MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

[38] VICAIRE, Marie-Humbert. Freres Precheurs. *Dictionnaire de Spiritualité* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

[39] LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

[40] Hilário Franco Junior, na apresentação da edição brasileira de Legenda Áurea, sublinha a erudição dos dominicanos e dos franciscanos ao apontar que eles possuíam uma presença hegemônica nas Universidades.

teológicos, era um critério para os irmãos que desejassem pregar. O processo de recrutamento de novos irmãos era muito importante, iniciando com a seleção dos noviços, feita em grupos sociais como clérigos educados, filhos de profissionais como os notários e a "pequena nobreza".[41] Sublinhamos que os dominicanos consideravam, ao recrutar, não só o intelecto, a espiritualidade, a moral e a retórica, como também as ações sociais.

De acordo com as normas da Ordem Dominicana, para ser um pregador completo, um homem deveria não só estar apto a pregar, mas ser maduro, discreto, bem posicionado mental, moral e socialmente. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[42] Além do mais, o pregador, quando requisitado por padres das paróquias locais e/ ou por bispos, deveria ser atencioso o suficiente para não causar nenhum atrito com o clero local.

Assim, durante o século XIII, começou a se constituir uma proximidade entre a Ordem Dominicana e a cúria romana. Os dominicanos haviam se colocado sob obediência papal, assumindo o papel de integrar a Igreja Ocidental sob um sistema legal e administrativo centralizado.

Lawrence afirma que Gregório IX[43] (1227-1241) e seus sucessores elegeram dominicanos e franciscanos para o serviço de penitenciários menores, para atuarem no exercício do sacramento da confissão devido ao conhecimento teológico que eles possuíam. Além disso, eles obtiveram papel de destaque junto às cruzadas, no combate aos hereges, na Inquisição e na defesa do poder papal em relação a elementos laicos.

Os dominicanos foram evangelizadores, missionários, penitenciários, titulares de dioceses, inquisidores, alcançando um reconhecimento da cúria romana que os convocava,

---

Contudo, o papel de extirpar a heresia, em especial a cátara, foi reservado, principalmente, aos irmãos pregadores. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos* ...p.13.

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p.72.

[42] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.* p.25. Contudo, o autor não especifica nem se estes muitos seriam clérigos.

[43] Gregório IX, sucessor de Honório III, também encarregou os dominicanos de estabelecerem o ensino teológico na Universidade de Toulouse, que se tornou uma célula de combate aos movimentos considerados heréticos e defesa da verdade postulada pela Igreja.

freqüentemente, para atuarem seja no incentivo às cruzadas contra os infiéis na qualidade de missionários, seja no combate aos movimentos heréticos. A seguir, veremos como a essa proximidade entre os dominicanos e a Igreja rendeu frutos no combate ao catarismo. É mister ressaltar que nos focalizaremos nessa heresia devido a sua importância na constituição da Ordem Dominicana.

4. A heresia cátara

4.1 Conceituando heresia

O termo heresia provém do grego *airesis*, cuja acepção etimológica significaria, segundo Vittorino Grossi, no verbete 'Heresia – Herético', presente no *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*,[44] "o objeto da escolha intelectual, isto é, uma doutrina ou uma escola, tal como se dava com as escolas filosóficas".[45] *A priori*, não possuía nenhuma conotação pejorativa.

Segundo César Gonzaléz Mínguez, no artigo *Religíon y Herejía*,[46] no início do cristianismo surgiram variadas interpretações sobre a doutrina pregada por Jesus Cristo, contudo nenhuma fora considerada herética. Ele defende que a construção pejorativa do termo heresia[47] foi concomitante ao processo de discussão doutrinária que buscava estabelecer certas "verdades", nítida em dois eventos emblemáticos: o I (325 d.C.) e o II (787 d.C.) Concílio de Nicéia. Em nosso trabalho, utilizamos a idéia proposta pelo autor: a conotação negativa atribuída às heresias foi constituída paralela ao estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento, no qual o termo aparece fazendo referência às seitas ou facções.

---

[44] GROSSI, Vittorino. Heresia – Herético. In: DI BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p.665-666.
[45] *Ibidem*, p. 665.
[46] MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.
[47] Para mais informações acerca das heresias medievais, cf. FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo; Perspectiva, 1977; HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989; GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983; RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.

Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*,[48] define herege como aquele que buscava um aperfeiçoamento espiritual a margem do que foi oficialmente estabelecido. No âmbito cristão, essa noção perde sua neutralidade conforme o estabelecimento de alguns dogmas, pelo corpo eclesiástico.

Segundo a definição de Laura Maria S.Thomé, em sua dissertação intitulada *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)*,[49] de 2004: "Herege é o indivíduo que tendo sido batizado, ou seja, tendo se submetido ao conjunto de dogmas e verdades aceites pela Igreja, passa a negar ou duvidar desse conjunto ou de parte dele, interpretando-o livremente e fazendo dessa interpretação livre dele e geralmente contestatória um novo conjunto de verdades das quais está convicto".[50] Em outras palavras, a construção da identidade de *herege* necessita da existência de outra identidade, externa e diferente dela, que a qualifique como tal, no caso, as autoridades eclesiásticas. Partindo desse pressuposto, defendemos que a conceituação de heresia e de herege, no âmbito cristão, esteve associada ao processo de estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento.

Devemos ressaltar a pregação como elemento essencial na relação estabelecida entre a Igreja e os movimentos heréticos. Esta, pública ou privada, se proferida pelos hereges, representava uma ameaça à unidade cristã sob o controle da Igreja por significar a perda de fiéis e o não-reconhecimento do erro, e sim a sua continuidade. Por outro lado, a Santa Sé usou a prédica no combate às doutrinas heréticas.

Concluímos que a construção das noções de heresia e de herege desenvolveu-se em consonância ao processo de constituição da ortodoxia cristã.[51] Em outras palavras, o herético foi importante para a própria constituição e a afirmação dos valores da Igreja, como também na organização do âmbito civil. Monique Zerner, no verbete Heresia, presente no *Dicionário*

---

[48] FERNANDEZ, Emilio Mitre. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. p.135 – 211.
[49] THOMÉ, L.M.S., *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.
[50] *Ibidem*, p.20.
[51] A partir do século XII o termo heresia passou a designar a totalidade dos movimentos dissidentes. GENICOT, Leolpold. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Labor, 1976.

Temático do Ocidente Medieval,[52] resume essa idéia ao afirmar que "a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista".[53]

Emilio Mitre Fernández e Cristina Granda, no livro *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520),* de 1983,[54] completam o argumento ao afirmarem que a heresia seria, portanto, um movimento de questionamento social e político, sendo fruto de uma escolha pessoal que não consideraria a da comunidade. Nesse sentido, o catarismo, que analisaremos a seguir, "faz parte desses movimentos heterodoxos que, de qualquer modo, e, sobretudo idealmente, prefiguram sempre uma evolução social".[55]

4.2 Os cátaros: algumas respostas da Igreja e as relações com a Ordem Dominicana

Segundo Emilio Mitre Fernández, a Igreja respondeu aos inimigos da cristandade de maneiras distintas:[56] através do incentivo à ação pastoral visando à conversão; da organização e incitação do movimento cruzadista e da Inquisição para o combate com o braço armado; e as reformas e os concílios que objetivavam destacar e refutar os erros. O autor ainda destaca, dentre os movimentos heréticos mencionados, a heresia cátara,[57] que se configurou com um dos maiores desafios à cristandade, tanto pela sua abrangência, quanto pela sua duração, afirmando que:

---

[52] ZERNER, Monica. Heresia. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coord.). *Op.Cit.* p. 503-521.
[53] *Ibidem*, p.521.
[54] GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Op.Cit.*
[55] NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980. p.23.
[56] Ressaltarmos que, segundo Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*, op. cit, e Robert Ian Moore, no livro *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950- 1250*, publicado pela editora Crítica em 1989, os "inimigos da cristandade" eleitos pela Igreja variaram, durante a Idade Média, segundo as relações de poder estabelecidas. Nesse sentido, os autores destacam os pagãos, heréticos, infiéis, imperadores.
[57] Para mais informações sobre o catarismo, cf. BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997; DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002; DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme.* Paris: Pavillon, 1967; GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971; SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

> La importancia del catarismo, aparte su dimensión doctrinal y sus implicaciones políticas, radicó en la puesta em juego para su extirpación de una importante batería de medidas: uma precación sistemática, um uso de la cruzada como negotium fidei et pacis similar ao emprendido contra los infieles, y el desarollo de la Inquisición pontificia.[58]

O local de surgimento dos primeiros cátaros é uma questão que suscita diferentes possibilidades. Segundo João Ribeiro Junior, no livro *Pequena História das heresias,*[59] o movimento teria iniciado em Albi, no sul da França, contudo, no artigo *Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres?,* Martín Alvira Cabrer[60] defende que teria sido na Renania, no norte da França. René Nelli, no livro *Os Cátaros*[61] defende que esse movimento desenvolvera-se principalmente na região da Occitânia[62] e apresentar-se-ia como uma longa luta entre o norte e o sul francês.

Porém, os autores concordam que fora na França o surgimento do foco inicial do catarismo, complementando que este se espalhou rapidamente para Lombardia e, principalmente, para Languedoc.[63] Cabrer defende que o catarismo teria se fixado no território francês por este ser um porto de desenvolvimento cultural aberto a novas idéias religiosas. Acreditamos que o outro fator apontado pelo autor tenha sido mais importante nessa difusão: a fragmentação política.

A aristocracia francesa encontrava-se em guerra com a igreja local, independente de Roma, vinculada com a nobreza. Um dos pontos de oposição entre o catarismo e a Igreja Romana era, justamente, o posicionamento anticlerical dos albigenses que a consideravam como corrompida pelas práticas do nicolaísmo e simonia. Dessa forma, segundo René Nelli:

> O catarismo constituía para eles [os grandes senhores], pretexto para ultrapassar a tirania de Roma. Gostavam (...) de entrar em guerra quando

[58] FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.167.
[59] RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas/ SP: Papirus, 1985. p.72.
[60] CABRER, Martín Alvira. Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío: Revista de historia*, n. 40, p. 20-27, 2005.
[61] *Op.Cit.*
[62] A Occitânia abrangia as regiões da Provença, o Limoges, a Auvernha, a Gasconha, o Languedoc e o Delfinado entre outras, englobando partes da Itália, França, e um pequeno território Espanhol.
[63] Languedoc foi anexado à França em 1229, pelo Tratado de Meaux.

> lhes apetecia, sem respeitar a "Trégua de Deus"; manter, para tal efeito, bandos de homens armados que assolavam o país; e, como não eram, de modo algum, anti-semitas, não hesitavam em empregar judeus e em lhes confiar postos em que tivessem autoridade sobre os cristãos: atos que a Igreja Romana proibiria se tivesse poderes.[64]

Em suma, as crenças cátaras surgiram em um momento social conturbado, oferecendo possibilidades favoráveis à nobreza.

Ressaltamos que o catarismo começou a se difundir pelo norte italiano; por Milão, pela Lombardia e até mesmo por Florença. Segundo João Ribeiro Junior, o desenvolvimento desse movimento ocorreu também por questões políticas, já que os cátaros contaram com o apoio dos gibelinos, aliados ao Sacro Império Romano, e contrários aos guelfos, favoráveis ao papado.[65]

O catarismo é uma heresia dualista que defendia o duplo princípio eterno do bem e do mal, tendo como texto de referência o *Evangelho de São João*, considerado o único escrito verdadeiro.[66] Na perspectiva cátara, o universo emanaria de dois princípios conflitantes: um mundo bom e outro ruim.

Deus seria o espírito bom, e o mundo, por ele criado, seria povoado por seres espirituais participantes da natureza divina. Já o material seria fruto de uma força puramente maligna. Os homens seriam criações do Deus bom, e, portanto, teriam a chance de alcançar a esfera espiritual pela via da purificação. Para tanto, deveriam combater a carne que aprisionava o espírito. Os cátaros possuíam, nesse sentido, rechaço a qualquer elemento material como veículo para alcançar a graça sobrenatural.[67]

Os seus antecedentes são atribuídos a distintos movimentos dualistas, como o bogomilismo e o maniqueísmo. Ressaltamos que, apesar do catolicismo também ser visto como outra influência, não acreditamos que essa possibilidade seja viável, tendo em vista as diferenças em diversos pontos teológicos. Segundo Nelli, o catarismo "resultou de uma

---

[64] NELLI, René. *Op.Cit.* p.11.
[65] RIBEIRO Jr., *Op.Cit.*p.74.
[66] *Idem.* p.73
[67] LAWRENCE, Clliford Hugh. *Op. Cit.* p.4.

concepção de mundo, de um processo intelectual e espiritual completamente oposto do cristianismo tradicional, ou até talvez do cristianismo apenas." [68] Além do anticlericalismo, os cátaros negavam a materialidade de Cristo e, portanto a sua morte física; recusavam a eucaristia; opunham-se à veneração aos santos, à oração dos defuntos e aos sacramentos cristãos. Além disso, não prestavam nenhum tipo de juramento, base das relações feudais na sociedade medieval, nem matavam qualquer espécie animal.

Eles pregavam uma vida em profunda ascese – pobreza voluntária, castidade, jejum –, contudo esta estaria ao alcance pleno de poucos, chamados de perfeitos, bons cristãos ou homens bons.[69] Eles autodenominar-se-iam[70] os verdadeiros representantes dos apóstolos cristãos.[71] Nessa lógica, os mendicantes apresentaram-se como importante instrumento no combate pela pregação e pelo exemplo.

Em 1167 ou 1172, houve um concílio cátaro em São Félix de Caraman, em Languedoc, presidido pelo bispo Nicetas de Constantinopla – hierarca bogomilo. Dentre as decisões deste, ressaltamos não apenas a organização e solidificação filosófica da doutrina dualista, como também a instalação de uma hierarquia cátara no quadro de dioceses bem delimitado.[72] Esse arranjo estrutural figurou como mais um motivo de rivalidade com a Igreja Romana.

A resposta desta ao catarismo começou sob o papado do beneditino Urbano II (1088-1099). Em 1098, foram organizadas como propostas de persuasão e de convencimento,

---

[68] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p. 10.

[69] A Igreja Cátara era formada por dois grupos distintos: pelos perfeitos ou eleitos, que seriam os escolhidos para o encontro com o Deus bom. A profissão das idéias era realizada apenas pelo grupo de ministros cátaros (*perfecti*). Os crentes ou auditores participavam na qualidade de ouvintes. Havia duas cerimônias principais: o *consolamentum* e o *melioramentum.* O primeiro era um tipo de batismo, que se destinava aos perfeitos. Após o recebimento deste, eles seguiriam uma vida de rigorosas penitências, renunciando às propriedades pessoais, ao casamento e à atividade sexual; assim como realizando uma permanente abstinência de alimentos de origem animal, inclusive ovos e leite. O segundo era o único rito obrigatório para os crentes, que adoravam a presença do Espírito Santo nos perfeitos e, ao mesmo tempo, pediam para serem aperfeiçoados. Além disso, eles se comprometiam a receber o *consolamantum* na hora da morte e se integrar totalmente a Igreja Cátara. NELLI, Réne. *Op.Cit.*.

[70] Os cátaros consideravam-se os mais puros devido a seu padrão de vida. A própria palavra cátaros vem do grego katharós, que significa "puro".

[71] FERNANDÈZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.166.

[72] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p.54.

comandadas por Bernardo de Claraval. Em 1206, Domingos de Gusmão as assume, exercendo um papel ativo nas conversões, como assinalamos anteriormente.[73]

Inocêncio III (1198 – 1216) foi o primeiro papa a sistematizar um programa de luta contra os movimentos heréticos. Em 1208, o papa, junto com o Simão de Montfort,[74] de Toulouse, conclamou a Cruzada Albigense que objetivava, entre outras coisas, erradicá-los da Gália, se estendendo até 1230. Os encarregados de organizar esse movimento foram Domingos de Gusmão[75] e Pedro de Castelneau. Liderada pelo legado papal, Arnaldo Amauri, a cruzada objetivava a completa derrota dos hereges que pululavam nas cidades e fortalezas situadas no Viscondado de Béziers e Carcassonne e no condado de Toulouse.

Em 1209 sucedeu a primeira investida do movimento cruzado, chamada de o "massacre de Bélsiers", devido a seu teor sanguinário. Esse fato ganhou destaque por ter representado o início da derrota dos senhores feudais de Languedoc. Em relação a esse episódio, teria circulado, oralmente, uma anedota que fora apreendida pelo escritor cisterciense Cesário de Heisterbach, em sua coletânea de contos exemplares denominada *Dialogus Miraculorum*.[76] Nesta obra é narrado que, antes da invasão, um dos guerreiros teria perguntado ao legado papal Arnaldo Amauri sobre como distinguir quem era herege e quem não era durante o ataque, recebendo a seguinte resposta: "Matem todos, Deus escolherá os seus!"

De 1209 a 1211, Simão de Montfort seguiu, sistematicamente, a conquista dos territórios de Carcassone, apoderando-se de Montreal, de Castres, de Pamiers, de Albi de Minerva, de Termes, de Cabaret, de Lavaur, "ostentando sempre a mesma crueldade,

---

[73] Segundo Martín Alvira Cabrer, a repressão violenta teria iniciado entre 1178 e 1181 com o estabelecimento das primeiras operações armadas para combater esses inimigos utilizando a justificava da Guerra Santa – da qual trataremos na segunda parte deste capítulo – com a implementação das Cruzadas.

[74] Neste ponto, ressaltamos que o Rei da França, Felipe Augusto, por nunca ter se considerado vassalo do papa, manteve-se fora desse movimento. Apenas interveio, após a derrota dos hereges, para anexar os territórios de Raimundo VII, conde de Toulouse, e os de seus vassalos, o visconde de Bélziers e o conde de Foix (RIBEIRO JR, João. *Op.Cit.* p.76).

[75] Domingos de Gusmão começou a pregar junto à cruzada tendo sua atitude copiada por outros, como o bispo Diogo; o abade Arnaldo de Citeaux; o bispo Foulques de Toulouse. Contudo, durante o desenrolar da cruzada, o dominicano rumou para Midi.

[76] Para a tradução para o espanhol moderno dessa obra, *cf.* CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach.* Zamora: Monte Casino, 1998.

utilizando o terror como arma de guerra".[77] Simão morreu em 1218, após seu retorno a Languedoc, depois de ter perdido na Provença. Em 1244, o último centro do catarismo, Montségur, foi derrubado. Contudo, esse episódio não figurou como a derrota completa do movimento, já que ainda eram encontrados vestígios de segmentos cátaros no século XIV.[78]

Destacamos que a cruzada albigense possuiria as mesmas características das que foram organizadas contra os mulçumanos e pagãos – um *negotium fidei et pacis* –, nesse sentido, o poder militar aparece como um modo de restauração da fé e do acordo comunitário, abalados com o catarismo.[79] Essa questão aparece no cânone III do concílio de Latrão (1215), organizado quase uma década depois do início dessa cruzada por Inocêncio III: "los católicos que habiendo tomado la cruz se armen para dar caza a los hereges, gozarán de la indulgência y del santo privilegio concedidos a los que van em ayuda de Tierra Santa."[80] Assim, temos um incentivo aos combatentes das heresias, com a promessa da indulgência e dos mesmos benefícios que os que rumaram a Terra Santa.

Robert Ian Moore, no livro *La formación de uma sociedad represora. Poder y disidencia em la Europa Occidental, 950-1250,* de 1986, e Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media herética: Lo real y lo instrumental*, de 2004, apresentam argumentos similares em relação às formas utilizadas pela Igreja para lidar com aqueles que eram considerados inimigos da ortodoxia: incentivo à ação pastoral visando à conversão, a incitação ao movimento cruzadista para o combate com a força armada, as reformas e os concílios que objetivavam a identificação e refutação do erro. Inocêncio III pode ser considerado como o único papa que sistematizou um projeto implementando quase todas essas formas de combate.[81]

---

[77] NELLI, Réne. *Op. Cit.* p.29.
[78] Segundo João Ribeiro Junior, os albigenses se refugiaram na Itália, contudo foram descobertos pela Inquisição. Desde então, espalharam-se pelos países da Europa Ocidental e Oriental. Resistiram mais tempo nos Alpeninos e nos Alpes da Lombardia, desaparecendo por volta de 1400. RIBEIRO JUNIOR, *Op. Cit.*, p. 80.
[79] A repressão às heresias ocorreu também através dos concílios, dos quais destacamos o III Concílio de Latrão (1179) e o IV Concílio de Latrão (1215), que será tratado neste capítulo.
[80] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 160.
[81] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p.196.

De acordo com Bolton, o IV Concílio de Latrão foi fruto de mais uma tentativa de resolver as questões enfrentadas pela Igreja.[82] Assim, os cânones são possuidores de um marcado caráter normativo que visava a organização institucional do corpo eclesiástico sob a liderança do Papa. Inclusive, a questão da heresia abordada nos três cânones iniciais da ata conciliar segue o mesmo ideal de "centralização de todo o corpo eclesiástico tendo como ponto central o Papa como portador da *plenitude potesta*, tema central destes cânones, visava o fortalecimento e a independência da Igreja".[83]

O primeiro cânone trata dos preceitos ortodoxos, defendidos pela Igreja com a afirmação da existência de apenas uma Igreja Universal. Neste, temos alguns elementos doutrinais reafirmados, como a Santa Trindade e os sacramentos do batismo e do altar, contudo com a preocupação de afirmar que os ritos deveriam seguir conforme o estabelecido pela ortodoxia.[84]

O terceiro[85] destacou-se em nosso estudo por três motivos. Primeiro, por tratar de todas as heresias como um bloco, desconsiderando suas especificidades. Segundo, porque o determinante para algum discurso ou prática ser ou não herético é o distanciamento do que fora estabelecido no primeiro cânone:

> Nos reprobamos y condenamos toda herejía dirigida contra la fé santa, católica y ortodoxa que hemos expuesto anteriormente. Condenamos a todos los herejes bajo cualquier denominación com que se cubran; aunque sus rostors sean distintos, éstos se encuentran atados por la cola [Jc, 15, 4], pues la vanidad los une.[86]

---

[82] *Ibidem* ,p.130.
[83] SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila.R. *Semana de Estudos Medievais*, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Último acesso: 11/06/2007. p.97.
[84] Neste ponto, ainda destacamos um elemento que permeou alguns dos cânones do Concílio: a normatização dos costumes e das práticas eclesiásticas e laicas.
[85] Apesar da nossa opção em não trabalhar com o segundo cânone, cabe mencionarmos que este trata do Joaquimismo, identificando os preceitos defendidos e refutando-os para, por fim, condená-los.
[86] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 159.

A seguir, o cânone passa a determinar as penalidades aplicadas aos que forem suspeitos de opiniões heréticas e não conseguirem provar a inocência, aos condenados como hereges e aos que não tomarem as medidas apropriadas em relação a eles.

Considerando a importância que o catarismo teve em termos de suscitar o combate por parte do âmbito eclesiástico, como essas relações foram apreendidas por Jacopo e influenciaram ou não a redação da LA? Para responder essa questão, iremos pensar como isso aparece na LA, através da análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão.

5. As cruzadas: entre guerra santa e peregrinação

Segundo Franco Cardini, no verbete Guerra e Cruzada, presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,*[87] por volta dos séculos IV e V, teria iniciado um processo de sacralização do exército imperial, legitimado pela Igreja. Contudo, essa legitimação foi controlada e restrita, com a constituição da noção de *guerras justas* por Agostinho, bispo de Hipona: "são ditas justas todas as guerras que vingam injustiças, quando um povo ou Estado, a quem a guerra deva ser feita, deixou de punir os seus ou de restituir aquilo que foi saqueado em meio a essas injustiças".[88] Ele defendia que um cristão poderia tomar parte em alguns casos específicos de combate, objetivando sempre a restauração da "paz iluminada por uma justiça autêntica.[89] Nesse sentido, estabelecia-se a idéia de que um homem cristão era sempre portador da paz, mesmo ao utilizar-se de armas, já que possuía como finalidade o combate das injustiças.

No entanto, por volta dos séculos X e XI, a ausência de um poder central forte ameaçava uma pretensa paz na cristandade. Em outras palavras, a Igreja perdia o controle almejado sobre a violência que havia permitido para a proteção dos cristãos. Franco Cardini

---

[87] CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. *In*: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* 2v., 1v. São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2000. p. 473-487.
[88] SANTO AGOSTINHO Apud DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.20.
[89] CARDINI, Franco. *Op. Cit.*, p. 475.

aponta que nessa questão havia o destaque do "sofrimento dos *pauperes*, as violências infligidas às mulheres e crianças, aldeias incendiadas, colheitas destruídas igrejas e mosteiros profanados com o furor sacrílego".[90]

A Igreja buscou refrear a violência desses guerreiros tentando controlá-la com os sínodos de paz. Com isso, houve o desenvolvimento de dois movimentos: o primeiro foi o juramento conhecido como *Pax Dei* (Paz de Deus), que objetivava proteger pessoas desarmadas – clérigos, mulheres nobres desacompanhadas, crianças, entre outros –, e o segundo foi a tentativa de impedir a prática da violência nas datas consideradas sagradas, com a *Tregua Dei* (Trégua de Deus). Neste sentido, acreditamos que o fim central desses movimentos era limitar a guerra, impregnando-a de valores cristãos.

A sacralização da cavalaria e as tentativas de controle desta pela Igreja foram processos que podem ser percebidos na utilização crescente de membros do exército pelo poder eclesiástico, o que resultou no surgimento do termo *milles Christi* (Cavaleiros de Cristo) em alguns textos do século XI. Alain Demurger destaca como a própria utilização da cavalaria contra elementos do poder temporal fora enquadrada na idéia de guerra justa. Partindo dessas reflexões, poderíamos enquadrar o movimento cruzadista nesse ideal de guerra justa?

Em 1095, no Concílio de Vermont, em Auvergne, o Papa urbano II conclamou os guerreiros franceses para rumarem para o Oriente, onde os cristãos eram ameaçados pelos muçulmanos. Nesse momento, já havia a necessidade de convocar pregadores, o que estaria em consonância com o crescente desejo da prédica.[91] Este é considerado, pela historiografia, como o primeiro passo para a organização e a estruturação das cruzadas.[92] Cardini argumenta

---

[90] *Idem*, p.477.
[91] COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.
[92] Para mais informações sobre as Cruzadas, cf. BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995; BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923; BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972; BILLINGS, Malcolm, *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000; MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and Forty Days Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002; QUESADA, Ladero et ÁNGEL,

que a guerra na Terra Santa ou na Espanha, após esse pedido do papa, chamou a atenção de diversos cavaleiros que estavam dispostos a se sacrificarem na defesa dos santuários cristãos e dos peregrinos.[93]

Segundo Luis García-Guijarro Ramos, no livro *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, [94] outros elementos também teriam propulsionado a organização das cruzadas, como:

> la ayuda a los cristianos orientales, la meta mítica de Jerusalén, la popularidad de las peregrinações, de forma especial las dirigidas a Tierra Santa, y assimismo rasgos económicos de variado tipo fueron todos ellos elementos que acompañaron e incluso moldearon los inicios del movimiento.[95]

Segundo o autor, as Cruzadas teriam como antecedente a proteção dos peregrinos. Assim, vamos nos focar em uma influência relacional das peregrinações com o ideal norteador da guerra santa, com a qual parecem concordar os autores estudados.

Ramos e Demurger fazem a associação que nos parece mais interessante ao definir cruzada como uma peregrinação armada, já que visava inicialmente libertar o Santo Sepulcro do infiel, e não apenas orar e meditar nele. Contudo, conteria o ideal da Guerra Santa[96] de ajudar irmãos cristãos e recuperar o que era da cristandade por direito, mas que fora injustamente usurpado pelos infiéis. Nessa lógica, "o cruzado se via como um peregrino, mas tornava-se *Miles Christi,* soldado de Cristo, partindo para libertar o patrimônio do Senhor e a afronta por Ele sofrida".[97]

Ramos destaca ainda que a cruzada possuía uma perspectiva reformadora que conduzia a *guerra justa* aos infiéis excomungados. Contudo, ele atenta para o fato de que o

---

Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974; RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Grupo Anaya, 1990; RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954. 3v.

[93] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 479.

[94] RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII.* Madrid: Cátedra, 1995.

[95] *Ibidem*, p.49.

[96] Alain Dermurger, no supracitado livro, sublinha que a Guerra santa era "entendida como a aplicação da guerra justa a todos os adversários da fé cristão, da Igreja e do papado". *Op.Cit.* p. *21*.

[97] *Idem*, p. 23.

movimento cruzadista foi adaptado, segundo os interesses da Igreja, não se centrando apenas no ideal da libertação de Jerusalém nem na luta contra os infiéis.[98] Em relação a esse argumento, Lawrence também sublinha que os papas convocaram as cruzadas contra os hereges e líderes cristãos como os ministros do império dos Hohenstaufen, na Itália, e contra comunidades desobedientes. Em suma: as cruzadas passaram a ser utilizadas contra qualquer um que ameaçasse o papado.

Penny J. Cole, no trabalho *The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, conclui que essa mudança no ideal e no objetivo primários das cruzadas foi resultado de uma série de acontecimentos que direcionaram esse fenômeno para atender interesses políticos. A autora percebe certo insucesso desse movimento, afirmando que este ocorreu pela relutância dos homens em viajar a Terra Santa.[99]

Então como incentivá-los a participarem das cruzadas? Encontramos as promessas das indulgências, contudo, acreditamos que por possuir um objetivo inicial similar ao da guerra santa, e ambas foram incentivadas e apoiadas pela Igreja, não podemos supor que haveria a possibilidade do martírio como recompensa nos dois casos? Acreditamos que os ideais que nortearam as cruzadas contra os infiéis, assim como os da guerra santa, eram similares e que, assim, aos que morressem haveria como recompensa a palma do martírio, especialmente no caso de membros das ordens mendicantes, que acompanhavam as expedições. Nesse sentido, ressaltamos o papel de destaque que as Ordens Franciscana e, principalmente, a Dominicana tiveram durante as cruzadas fornecendo pregadores preparados para a ação evangelizadora.

Segundo Christoph T. Maier, no livro *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century*,[100] desde os primórdios das cruzadas, os papas costumavam recrutar bispos e outros clérigos, individualmente, para pregar junto às expedições. Contudo, no século XIII, como as Ordens Mendicantes possuíam um novo estilo

[98] O autor vai além, afirmando que o autêntico espírito cruzadista era o seu nítido caráter antimulçumano,
[99] COLE, Penny. *Op.Cit.* p. 219.
[100] MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge University Press, 1949.

de vida religioso que se mostrou popular, começamos a perceber uma mudança no recrutamento papal. Especialmente com o papa Gregório IX (1227- 1241) essa transformação fica mais clara, já que ele convocou freqüentemente freis, como os dominicanos Raimundo Peñaforte e John de Wildehausen e o franciscano William de Cornelle.[101]

Por fim, temos ainda que considerar que o incentivo que foi dado aos mendicantes, dominicanos e franciscanos para que pregassem nas cruzadas foi justamente a promessa do reconhecimento do martírio dos membros dessas ordens que falecessem. Segundo James Ryan, no artigo *Missionary saints of the high middle ages: martyrdoom, popular veneration and canonization,*[102] essas ordens teriam recebido cartas do Papa Inocêncio III nas quais afirmava que os missionários, assim como os inquisidores, que morressem em nome de Cristo receberiam a coroa do martírio automaticamente, o que implicava na canonização.[103]

Assim, os três casos – guerra santa, cruzadas contra os infiéis ou hereges e ações missionárias mendicantes – podem ser relacionados à proteção dos irmãos cristãos e à recuperação do que, se acreditava, fora usurpado da cristandade injustamente, através da ação armada ou da pregação. Partindo desse pressuposto, defendemos que a cruzada também pode ser enquadrada no ideal de guerra justa, e, portanto, que poderia haver a recompensa do martírio aos mortos sob essas três condições; cruzadista, guerreiro da guerra santa ou missionário.[104]

---

[101] Segundo Lawrence, dominicanos e franciscanos foram, constantemente, chamados por Gregório IX para pregar a fé, com o objetivo de incitar os cruzados a se organizarem rumo a Terra Santa e aos bálticos. Algumas vezes o pedido era direcionado a pregadores individualmente e outras ao providencial da Ordem em questão com a instrução de que fosse selecionado alguém para pregar a cruz em sua região.

[102] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n°1, p.1-28, jan/ 2004.

[103] Contudo, o autor coloca que Roma fazia-se hesitante em realizar novas canonizações nesse momento. Assim, coube aos hagiógrafos dessas ordens preservarem a memória dos martirizados em *vitaes* e *legendaes*, assim como em crônicas e orações. RYAN, James. *Op.Cit.* p. 4.

[104] Nos relatos sobre Domingos e sobre Francisco temos uma pequena, porém fundamental diferença. No primeiro, há algumas menções a contatos com hereges, contudo nenhuma sobre os infiéis. Já no segundo encontramos uma referência de um encontro do mendicante com um infiel, contudo nenhuma com herege. Compreendemos que estas escolhas estariam em sintonia com um novo ideal de martírio no século XIII vinculado à prédica.

6. O surgimento da Ordem Dominicana e a *Legenda Áurea*: uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão

No relato sobre Domingos de Gusmão, presente na LA, Jacopo de Varazze afirmou que, durante uma viagem a Toulouse junto ao Bispo de Osma, Domingos percebeu que o seu anfitrião estava corrompido pelo erro herético. Dessa forma, o dominicano converteu-o a fé cristã, "oferecendo assim ao Senhor o primeiro feixe da futura colheita".[105] Acreditamos que Jacopo, com essa passagem, faz alusão à organização da Ordem Dominicana e ao seu sucesso no preparo de pregadores para combater, de forma específica, os hereges.

Nesse ponto, Jacopo afirma que foi o papa Inocêncio III quem pedira a Domingos e a Diego para que fossem a Montpellier pregar entre os hereges, na esperança de converterem os cátaros ali presentes. Ao colocar o pedido feito pelo papa nominalmente, acreditamos que o compilador estaria construindo a idéia de que Domingos já era visto como um pregador, sendo importante no auxílio da Igreja.

Nesta cidade, ambos encontraram uma missão cisterciense que reclamou do malogro diante dos hereges. Segundo esta, os cátaros gozavam de ampla simpatia entre os fiéis devido à proposta de retorno à Igreja primitiva e à reputação de santidade que os perfeitos possuíam na população. Devido ao resultado positivo que obteve, Domingos teria decido organizar uma ordem que suprisse a Igreja com pregadores instruídos[106] e preparados. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[107]

Jacopo informa que a morte do bispo de Osma, em 1207, em Montreal, deixou apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com

---

[105] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.615.
[106] A atenção dada à formação de pregadores não é mérito apenas da Ordem, estando presente no seio das preocupações da Igreja, sendo suscitada no IV Concílio de Latrão, em 1215 (FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.*)
[107] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.* p. 25.

constância a palavra do Senhor",[108] sob as mais duras penas. Defendemos que a narração de situações difíceis nas quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

Nesse capítulo temos o relato de cinco encontros entre o dominicano e os hereges.[109] Contudo, em nenhum desses há uma especificação dos grupos a que pertenciam os personagens, sendo todos enquadrados sob essa designação generalizante, tal como no cânone 3 do IV Concílio de Latrão. Acreditamos que por Jacopo não especificar a heresia em cada um desses episódios está qualificando-as como um erro que deveria ser combatido. Assim, não dá importância às suas particularidades, colocando todos os movimentos dissidentes como heréticos.

Destacamos que em apenas um dos relatos a conversão de hereges ocorreu graças à prédica do dominicano. Neste, mulheres "corrompidas" atiram-se aos pés do frei, após ouvirem seu sermão. Nos demais, são através de milagres e do exemplo de sua vida que os hereges convertem-se. Defendemos que dessa forma Jacopo ressalta a importância em dar o exemplo através de uma vida cristã "correta", segundo os preceitos estabelecidos pela Igreja. Como afirmamos, iremos analisar, desses episódios, o do martírio imaginário de Domingos.

Segundo Jacopo, esse evento ocorreu em Montreal, após a morte do bispo de Osma, deixando apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com constância a palavra do Senhor",[110] sob as mais duras penas. A narração de situações difíceis as quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

---

[108] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 616.
[109] Há uma sexta menção à presença herética, contudo esta não é uma situação de contato direto entre o dominicano e os hereges. No relato, Domingos quis vender-se para salvar um cristão que aderira a comunidade herética, contudo a "misericórdia divina" resolveu a situação de outra forma. A solução não é especificada na narrativa (*Idem*).
[110] *Idem.*

Ao longo do relato, temos o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, as visões, a resistência às duras macerações, entre outros – inclusive na conversão de hereges. Defendemos que ambos os elementos são importantes na construção textual da santidade de Domingos, além de nos remeterem ao ideal apostólico da pregação e à atuação pastoral na conversão dos hereges, possuindo um forte caráter pedagógico e didático.

A narrativa segue com o contato do santo com os hereges, que, quando o ameaçavam de morte, respondia: "Não sou digno da glória do martírio, ainda não mereço esta morte".[111] Assim, o compilador, ao escolher essa frase para o relato, buscou encorajar os irmãos dominicanos afirmando que a morte pelas mãos de um herege seria meritória do martírio.

Cabe sublinharmos que, segundo Antonio Blasucci, a retomada do tema martírio, no século XIII, traduziu-se, nas obras hagiográficas, na idéia do desejo de martírio ligada à perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a sua vida se necessário. Domingos não conseguiu ser martirizado, contudo, obteve o mérito de ter desejado o martírio, realizando, ao longo de sua vida, macerações e penitências.[112]

Assim, a exaltação de seu desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas sua santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. É nesse sentido que acreditamos que o relato do patriarca da Ordem serviria como exemplo aos demais irmãos, só que mais pela vida do que pelo sangue.[113]

Jacopo segue o relato, destacando que o próprio santo buscava morrer pelos hereges ao passar por lugares onde sabia que haveriam emboscadas contra ele. Defendemos que,

---

[111] *Idem*.

[112] Ao longo do capítulo, a forma de vida cristã de Domingos é elogiada, tendo a pobreza, a humildade, o dom com as palavras, o conhecimento, a benevolência, como características destacadas em algumas passagens. Por fim, Jacopo ressalta sua penitência, narrando que "toda noite [Domingos] recebia de suas próprias mãos três chicotadas com uma corrente de ferro, uma por si mesmo, outra pelos pecadores que estão no mundo e a terceira por aqueles que estão padecendo no purgatório". JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 625.

[113] É partindo desse pressuposto que compreendemos a conversão das mulheres simpatizantes da heresia que o hospedaram. Ao verem como Domingos guiava sua vida, segundo os preceitos cristãos "corretos", elas converteram-se.

nesse sentido, o dominicano buscou construir um exemplo aos irmãos pregadores, não temendo a morte, pelo contrário, desejando-a.

O compilador narra o seguinte diálogo entre Domingos e os hereges:

> Você não teme a morte? O que faria se o prendêssemos?'. Ele: 'Eu imploraria a vocês que não me ferissem logo, mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem cada um dos meus membros e os colocassem diante de meus olhos, antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem como desejassem.[114]

Acreditamos que nessa passagem Jacopo faz uma alusão ao relato sobre São Tiago, o cortado, que é analisamos no capítulo 4. Este é o único mártir da LA que teve os dedos, as mãos, os pés, os braços e as pernas cortados. Após cada suplício o santo louvava a Deus sendo que, apenas nos últimos, pediu pela intervenção divina para fazê-lo parar de sofrer. Assim, não se rendeu à maceração somática, reafirmando a fé em Deus após ter cada membro cortado. Pelo contrário, respondeu as torturas com o testemunho de sua crença, para testemunhar a todos a sua fé.

Podemos chegar a conclusão de que este relato apresenta uma profunda relação entre a narrativa e a retomada do martírio de sangue no século XIII, contudo possuindo novos elementos, que podem ser associados ao antigo. Nesse sentido, o martírio imaginário de Domingos estaria enquadrado em um novo ideal de martírio sangrento, que também serviria para reforçar a visão do personagem como exemplo a ser seguido. Além de ser um importante elemento na construção da santidade do dominicano, serviria como incentivo à ação pastoral dos demais frades, embasando também a prédica como meio para se alcançar o reconhecimento como mártir. Afinal, Jacopo qualifica a morte por um herege como meritória da honra do martírio. Essa colocação serviria como um incentivo aos demais mendicantes que partissem às terras dos infiéis ou ao combate das heresias.

---

[114] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.616.

7. Considerações parciais

Neste capítulo, estudamos possíveis formas para compreensão da revalorização do tema do martírio, no século XIII, a saber: os chamados movimentos heréticos, em especial o catarismo, e as Cruzadas contra os infiéis, tocando na participação dos mendicantes. Nesse sentido, defendemos que as acepções de martírio, aqui apontadas, estavam diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas para e pela Igreja, adaptando-se a elas. Nesse momento, ela exercia um papel diferenciado: perseguia os infiéis, hereges, entre outros sob a justificativa da guerra justa. Essa teria sido intensificada com a promessa de martírio para os que morressem em nome de Deus.

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XII, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos, cujos frutos destacamos, analisando dois de seus exemplares: a Ordem Dominicana e a heresia cátara. A Igreja combateu os inimigos da cristandade de formas distintas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Ao estudar a questão da retomada do martírio pelo viés das cruzadas, concluímos que haveria uma similaridade nos objetivos e nas propostas que norteavam as cruzadas contra os infiéis, a guerra santa e a ação dos missionários mendicantes: visavam restaurar a paz na Cristandade e o que fora, na perspectiva eclesiástica, injustamente usurpado dela. Em outras palavras: todas essas ações estavam sob a justificativa da *guerra justa.* Assim, defendemos a possibilidade da temática do martírio ter sido uma das estratégias da Igreja para incentivar as cruzadas e, principalmente, a pregação mendicante.

Jacopo apropriou-se desse momento no capítulo sobre a vida de São Domingos, presente na LA. Nesse relato, o compilador exalta valores dominicanos para vivência cristã, como a pobreza, a erudição e a prédica ao narrar o martírio imaginário do dominicano.

Através de uma enunciação norteada por feitos maravilhosos, o martírio estaria enquadrado no ideal da retomada da Igreja primitiva desde o século XII. Concluímos que ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio, a LA visava incentivar os dominicanos a combaterem as heresias através da pregação.

Nesse sentido, concluímos que Jacopo teria sido influenciado por elementos associados a essa retomada do tema do martírio na escolha dos relatos narrados pela LA. Contudo, procurando responder a questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários.

CAPÍTULO 3

Algumas mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, analisamos os relatos selecionados relativos às personagens femininas da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram escolhidas cinco narrativas de tamanhos distintos sobre as seguintes personagens: Santa Anastácia (p.103-105); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p. 266-267); Santa Eufêmia (p. 810-812); Santa Catarina (p.961-967). Primeiro, analisaremos cada narrativa, seguindo a ordem apresentada acima. O segundo item destina-se à comparação de cada relato.[2]

1. Santa Anastácia, a viúva virgem

O relato inicia com um estudo etimológico do nome Anastácia, que seria formado de *Ana* , significando "acima"; e *statis*, "que fica em pé" ou "permanece". Jacopo argumenta que esse sentido estaria relacionado ao fato de que ela teria se elevado e se mantido acima dos vícios.

No início da biografia de Anastácia, somos informados que ela era filha de Pretaxato, "romano ilustre, mas pagão",[3] e da cristã, Fantasta. Foi de sua mãe e do beato Crisógono que ela recebeu os ensinamentos cristãos. Ao casar-se com Públio, Jacopo narra que ela simulou estar doente para abster-se das relações conjugais, contudo não menciona se foi apenas para preservar sua virgindade ou por não querer se deitar com um pagão.

---

[1] VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Destacamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.
[3] VARAZZE, Jacopo, op. cit,, p.103.

Seu marido soube que, acompanhada por uma criada, usando trajes "muito pobres, sua esposa percorria as prisões, onde estavam cristãos, para levar-lhes as coisas de que necessitavam".[4] Então, Públio prendeu-a em casa, privando-a de alimentos para que ela morresse e ele pudesse apossar-se de suas riquezas. Segundo a LA, durante esse período, Anastácia correspondia-se com Crisógono, acreditando que iria morrer em breve, sendo consolada por ele. Contudo, seu esposo faleceu e ela foi libertada.

Com o falecimento de Públio, Anastácia passou a figurar dentro de uma nova categoria social: as das viúvas virgens. Esta temática foi problematizada no artigo *The "virgin widow": a problematic social role for the early church?*, de Charlotte Methuen,[5] no qual, partindo do argumento que a condição de viuvez[6] fornecia às mulheres um *status* social mais elevado[7] ou uma certa liberdade,[8] a autora define dois grandes tipos de acepções relacionadas a esse ideal:[9] as que perderam os maridos e as que não chegaram a se casar.

A primeira modalidade estaria associada às mulheres que perderam seus maridos e seguiram uma vida de devoção e contenção sexual. E é nesse sentido que, segundo Methuen, a viúva recuperaria sua virgindade. A segunda estaria relacionada às virgens cujos noivos faleceram ou que as abandonaram e que, por isso, se autodefinem como viúvas. Ela destaca que esse caso deu-se de diferentes formas durante os quatro primeiros séculos do cristianismo.

---

[4] *Ibidem.*

[5] METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

[6] Ressaltamos que a autora posiciona sua análise nos primeiros séculos da igreja cristã. Apesar da obra que analisamos ser do século XIII, relembramos que a *Legenda Áurea* é uma compilação e o martírio da virgem é datado do segundo século.

[7] Ela define esse *status* sintetisando-o nas funções que as viúvas poderiam ter na sociedade, como orar para a congregação; jejuar; instruir moralmente as moças jovens (em particular); supervisionar as mulheres durante a adoração; e, em alguns casos, auxiliar no batismo. Ela ainda destaca que a constância das proibições de viúvas ensinarem ou batizarem mostraria a recorrência dessa prática. *Idem*, p.289.

[8] A autora não especifica que liberdade era essa, mas podemos pensar que seria o controle dos bens já que, com a morte do marido, a viúva passa a ser "cabeça da família". *Cf.* BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (coord.). La familia en la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9, Nájera, 2002. *Actas...* Logroño: IER, 2003. p. 349-386.

[9] Ao referirmos-nos a dois grandes tipos, devemos ressaltar que durante o texto a autora discute os pormenores envolvidos em ambos, utilizando, principalmente, Tertuliano.

Entretanto, a situação de Anastácia é diferente de ambos os casos trabalhados pela autora por ter se mantido virgem,[10] apesar de ter sido casada de fato e ter perdido o marido.

Segundo Jacques Rossiaud, no verbete Sexualidade presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*,[11] os *virgines* ocupariam um grau superior, pela virgindade ser um símbolo de completa renúncia ao mundano e de total adesão ao Senhor. O autor ainda defende que a castidade (*a fortiori* a virgindade) possuía mais valor se fosse voluntária, vivida em matrimônio.

Contudo, no caso de Anastácia, a conservação da sua virgindade ocorre apesar do matrimônio por vontade dela – lembrando que inventa uma doença para abster-se das relações sexuais –, atingindo um grau superior de pureza. E, por ter sido casada de fato, após a morte de seu marido, segundo o relato, ela passou a possuir benefícios relacionados com a viuvez; como o controle de suas riquezas, atraindo a cobiça dos outros. Assim, além de lutar por sua fé, Anastácia também precisou batalhar por sua virgindade.

Após narrar esse episódio da vida de Anastácia, lemos, no capítulo, o relato do martírio de três irmãs de maravilhosa beleza,[12] que estavam a serviço da viúva: Agapete, Tionia e Irene. O dominicano destaca que todas eram cristãs e que se recusavam a obedecer ao prefeito de Roma que estava apaixonado por elas. Ele ordenou que elas fossem presas em um quarto onde eram guardados os utensílios de cozinha. Um dia, querendo saciar seus desejos o prefeito foi encontrá-las e, após ser rejeitado novamente, "teve um acesso de loucura abraçando panelas, caldeirões e outros utensílios, que pensava serem as virgens".[13]

Depois de saciar-se, saiu todo sujo e esfarrapado. Seus serviçais, achando que ele fora transformado em demônio, espancaram-no e fugiram. Ele foi até o imperador para se queixar

[10] Relembramos que Jacopo narra que ela simulou uma doença para não ter relações sexuais com seu marido.
[11] ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. *Op.Cit.*, p. 477-483.
[12] Destacamos que esse enaltecimento à beleza das virgens aparece na narrativa.
[13] VARAZZE, Jacopo. *Idem.*

do ocorrido, mas os guardas, vendo-o naquele estado, pensaram que ele estava possuído "por algum espírito furioso",[14] bateram nele com varas e atiraram-lhe lama e poeira.

Segundo o relato, ele teria sido avisado sobre sua aparência e pensou ter sido enfeitiçado. Assim, mandou que buscassem as virgens e ordenou-as que se despissem para seu prazer. Com a recusa, ele mandou que elas fossem despidas a força. Mas as roupas aderiram a seus corpos e o prefeito caiu em sono profundo imediatamente. Algum tempo depois, as três irmãs foram martirizadas.

O capítulo segue retomando a biografia de Anastácia. Tomamos conhecimento que a viúva foi entregue a dois prefeitos pelo imperador. Jacopo narra que o governante afirmou para o primeiro deles que se ele convencesse a virgem a realizar sacrifícios, ele poderia casar-se com ela. Então o prefeito a levou para casa e ficou imediatamente cego ao tentar abraçá-la. "Ele foi então implorar a cura a seus deuses, que lhe responderam: "'Como você atormentou Anastácia, padecerá no Inferno a nosso lado os tormentos que sofremos'".[15] Ao retornar para casa, o prefeito foi morto por seus filhos.

Além disso, ressaltamos que, nesse episódio, Jacopo desqualifica a crença pagã e enaltece o cristianismo, cuja grandeza é percebida pelos próprios deuses ao castigarem o prefeito por ter atormentado Anastácia. Também sublinhamos dois pontos presentes nesse momento narrativo; o primeiro é o milagre "providencial" da cegueira do prefeito, que permitiu a manutenção da virgindade da jovem. E o segundo é o reconhecimento da grande fé da personagem pelos deuses pagãos, que negam ajuda ao prefeito. Assim, acreditamos que, através desses argumentos, a virgem já é marcada com a santidade.

Segundo o capítulo, Anastácia foi entregue a outro prefeito, que ao saber de sua riqueza, tentou convencê-la a lhe dar toda sua fortuna dizendo: "Anastácia, se você quer ser cristã faz o que seu Senhor mandou: 'Quem não renunciar a tudo que possui, não poderá ser meu discípulo'". Ao que ela respondeu: "Meu Deus disse: 'Vendam tudo o que tiverem e

[14] *Ibidem.*
[15] *Idem*, p.104.

dêem aos pobres. Ora, como você é rico, eu estaria agindo contra o mandamento de Deus se lhe desse alguma coisa.'"[16]

Depois dessa conversa, a virgem foi jogada em uma "masmorra horrível"[17] para morrer de fome, contudo foi alimentada por dois meses com pão celeste por Santa Teodora,[18] que já "sofrera as honras do martírio".[19] Passado esse tempo, ela foi levada com duzentas virgens para a ilha Palmarola, onde muitos cristãos tinham sido exilados. Alguns dias depois, todos retornaram a mando do prefeito.

Os mártires que estavam na Ilha de Palmarola foram trazidos junto com a virgem e pereceram sob distintos suplícios. "Anastácia foi amarrada a uma estaca e queimada viva".[20] Ela foi sepultada no pomar de Apolônia[21] e em seu túmulo construiu-se uma igreja. Segundo Jacopo, ela sofreu sob Diocleciano, que começou a reinar no ano do Senhor de 287.

No início do capítulo, somos apresentados a Anastácia: nobre, virgem e cristã. Ao longo do relato, verificamos como o gênero é construído através do estudo etimológico de seu nome e do casamento casto, com a manutenção de virgindade. Ela, como viúva, controlava suas riquezas, o que atraiu a cobiça de dois prefeitos que queriam casar com a virgem para reter os seus bens.

Jacopo, nesse relato, destacaria sua virgindade, mantida mesmo casada e apesar dos prefeitos – graças à intervenção divina. Acreditamos que essa virtude confere à personagem uma santidade especial e, por causa disso, seu capítulo objetivaria o enaltecimento dessa

---

[16] VARAZZE, Jacopo. *Idem*, p.104.
[17] *Ibidem.*
[18] Jacopo apresenta nenhuma informação sobre essa santa, somente que ela foi martirizada antes de Anastácia. Na LA, há o relato sobre uma Santa Teodora, que era nobre e casada. Segundo a narrativa, o diabo, com inveja da santidade de Teodora, fez com que um homem rico se apaixonasse e se inflasse de desejos por ela. Jacopo relata que ele a importunava tanto que a cristã até perdeu a saúde. Então, após consecutivas rejeições, o homem pediu a uma feiticeira para ajudá-lo. Ela mentiu e enganou Teodora, que se rendeu aos desejos desse homem. Percebendo ter sido iludida, ela se arrependeu, travestiu-se e, como Teodoro, fugiu para um mosteiro. Em uma viagem, uma moça pediu-lhe para deitar-se com ela, mas, ao ser rejeitada, procurou outro rapaz. Contudo, ao descobrir que estava grávida, acusou o monge Teodoro/ Teodora de ser o pai da criança. Quando o bebê nasceu, levaram-na ao abade do mosteiro que repreendeu e expulsou o monge Teodoro/ Teodora. Ele/ela, então, permaneceu sete anos em pé em frente ao cenóbio, alimentando o infante com leite dos rebanhos. Devido a sua perseverança, o abade reconsiderou e aceitou-o/a de volta. Ele/ela faleceu dois anos depois, por volta do ano de 470. No dia de sua morte, o abade teve um sonho que lhe revelou a verdade sobre Teodora e seu "filho".
[19] *Ibidem.*
[20] *Idem*, p.105
[21] Sublinhamos que Jacopo não apresenta nenhum dado sobre essa personagem.

qualidade, sendo que esta não seria específica ao homem ou à mulher, mas desejável ao cristão, servindo como recurso para evidenciar a sua oposição ao pagão: voluptuoso, comandado pela luxúria e distante do sagrado.[22]

2. Santa Ágata, a santa gloriosa

O relato de Santa Ágata também começa com um estudo etimológico, no qual Jacopo atribui cinco possíveis significados para o seu nome. Destes, destacamos o primeiro: o nome provém de *ágios,* "santo", e *Theos,* "Deus" significando "santa de Deus". Nesse sentido, no início da narrativa há uma interpretação que já identifica a personagem central como santa. E esta é complementada com a afirmação do compilador de que Ágata possuía as três qualidades "que fazem todos os santos".[23] Ao enumerar quais seriam essas características, ele faz referência a Crisóstomo que, por sua vez, afirma: a pureza no coração, a presença do Espírito Santo e a abundância de boas obras. Aqui, o dominicano se posiciona em relação aos elementos "definidores" da qualidade de santo.

Jacopo narra que seu nome derivaria também de *a* que seria "sem", *geos,* "terra"; e *Theos,* "Deus". Nesse sentido, seria a "deusa sem terra", o que explicitaria a ausência de qualquer apego aos bens terrenos. Ele ainda narra outros três possíveis significados para Ágata que seriam, respectivamente, "pessoa de consumada eloqüência" – *aga,* "eloqüente"; *thau,* "consumação" – indicando sua eloqüência com as palavras, comprovada em suas replicas aos algozes, narrados no capítulo;[24] "escravidão superior" – *agath,* "escravidão"; *thaas,* "superior" – por colocar-se como escrava do Senhor, o que transparece nas suas

[22] Segundo Rossiaud, o discurso vigente na Antigüidade tardia defendia que os que viviam em contato com o sagrado deveriam privar-se do sexo, que era visto como polução suprema por afastá-los do divino. ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.479.
[23] *Idem*, p. 256.
[24] Acreditamos que esta qualidade possuiria relação com um incentivo a própria pregação dos irmãos dominicanos.

palavras que lhe são atribuídas no texto; e "consumação solene" – *aga*, "solene"; *thau*, "consumação" – que anunciava seu posterior sepultamento, feito por anjos.

Sublinhamos a própria subjetividade do compilador que, ao atribuir duas possibilidades do significado de *aga* – eloqüência e solene –, interpreta o nome de mais uma maneira, exaltando a sua expressividade com as palavras e a seu sepultamento feito por anjos, respectivamente. Nesse estudo etimológico, Ágata já é exaltada como santa.

No início da narrativa biográfica, Jacopo relata que Ágata nasceu na cidade de Catânia e identifica-a como uma "virgem de nobre estirpe e lindíssima de corpo".[25] Sublinhamos que ele não apresenta, ao longo do capítulo, nenhum personagem masculino que possua uma relação com Ágata, convivendo com a santa como um parente, ou como um diretor religioso, ou algo assim. Esse fato rompe com o discurso misógino característico desse momento,[26] que instituiu a idéia de inferioridade feminina em relação ao homem e por extensão, a necessidade da mulher ser constantemente tutelada.

Thomas Laqueur afirma que, de acordo com o discurso sobre o modelo do sexo único, havia uma ordenação social hierárquica e verticalmente estabelecida, na qual o homem era visto como o ser mais perfeito e superior a mulher. Segundo o autor, essa percepção – de fundo aristotélico e galênico – contribuiu:

> para basear os papéis sociais na natureza; as próprias categorias sociais são sociais e estão no mesmo nível explanatório do que nós consideraríamos fatos físicos ou biológicos. Portanto, a natureza não está para a cultura como sexo está para gênero, como nas discussões modernas.[27]

Assim caberia aos homens atuarem como seus intercessores perante o Senhor. E as mulheres, por não controlarem seu ímpeto carnal, deveriam ser vigiadas.

---

[25] *Ibidem.*

[26] Para mais informações sobre quais eram esses discursos e do que exatamente tratavam *cf.* BYNUM, C. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al.(Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992; SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

[27] LAQUEUR, Thomas. *O*p. Cit. p.45.

Nesse sentido, é, no mínimo, incomum a existência de uma personagem feminina, jovem, rica e virgem, morando sozinha e sem nenhuma menção a sua família ou a figuras masculinas responsáveis pela sua supervisão e controle, servindo como intercessores entre ela e Deus. Tal ausência, em nossa opinião, caracterizaria Ágata de forma singular, já que não é tutelada.

A seguir, somos apresentados também ao cônsul da Sicília, Quintiano, responsável pelo martírio de Ágata. O dominicano marca tal personagem com quatro características, objetivando-o como antagonista da virgem: avaro, ignóbil, voluptuoso e idólatra. Desta forma, a narrativa de Jacopo enquadrar-se-ia nos argumentos de Charles Altman sobre a construção de relatos sobre mártires, nos quais os personagens do mártir e do(s) responsável (is) por seu martírio são situados em posições diametralmente opostas.[28] Jacopo narra que, justamente devido às qualidades da santa, o cônsul a desejava, almejando obter um status social superior ao seu, saciar-se em sua beleza, apoderar-se dos seus bens e agradar a seus deuses obrigando-a a imolar em homenagem a eles.

Quintiano ordenou que buscassem a virgem e, diante de sua constância na fé cristã, a entregou para a meretriz Afrodisia e as suas nove “depravadas” filhas. Jacopo afirma que o cônsul acreditava que elas poderiam convencer Ágata a entregar-se a ele em trinta dias, fosse através de promessas, fosse através de violentas ameaças. O dominicano não especifica o conteúdo de nenhum desses meios de persuasão, mas supomos que as ameaças estariam envolvidas com a possibilidade da santa ter a sua pureza corrompida pela sexualidade e pela depravação, já que foi colocada em uma casa de prostituição. Contudo, ela mostrou-se resoluta em sua condição cristã, afirmando que sua fé estava fundamentada na certeza de Cristo. Nesse momento narrativo, lemos que ela chorava diariamente, orando e pedindo a palma do martírio.

[28] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

Segundo Elizabeth Alvilda Petroff, no livro *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism,*[29] a partir do século X, começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. De acordo com essa acepção, a resistência às tentações de caráter sexual por uma pessoa virgem se render as paixões estariam na escala heróica.[30] Acreditamos que, nessa passagem narrativa, há um aspecto heróico associado à virgindade da personagem, devido à dificuldade da manutenção de sua pureza frente às investidas de Quintiano e ao temor de perdê-la, demonstrados no seu próprio pranto.

Diante de sua inabalável vontade, Afrodisia alertou o cônsul da impossibilidade de desviar Ágata de suas práticas cristãs. Ele mandou chamá-la e questionou-lhe sobre sua condição social, ao que ela respondeu ser livre e de família ilustre. Ele indagou o porquê de seus modos servis e ela replicou dizendo ser escrava de Cristo, pois essa era a suprema liberdade. Ele, então, ordenou que ela escolhesse sacrificar ou suportar diferentes suplícios. Segue-se o seguinte diálogo:

> Ágata: ’Que sua futura esposa seja parecida com a deusa Vênus, que você cultua, e que você mesmo seja como o deus Júpiter, que tanto venera.’ Quintiano mandou esbofeteá-la com força, dizendo: ’Não ofenda seu juiz com gracejos temerários’. Ágata replicou: ‘Surpreende-me que um homem tão prudente como você tenha chegado à loucura de chamar deuses aqueles cujos exemplos não gostaria que sua mulher ou você mesmo seguissem, já que considera injúria meu desejo que você viva como eles.[31]

Desse episódio, atentamos para a ironia de Ágata já que, segundo os mitos antigos, Vênus, considerada a deusa do amor, traiu o marido com vários amantes; e Júpiter enganava a esposa com outras deusas e com mulheres mortais. Esse comentário também reflete o seu conhecimento sobre as crenças de Quintiano. Com essa argumentação, a virgem provou que os deuses adorados por ele não eram dignos de tal, dando-lhe uma lição de moral ao justificar o porquê. Diante da reação furiosa do cônsul, ela desqualificou sua crença, enquanto

---

[29] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.
[30] Ressaltamos que a autora não define essa gradação (*Idem*, p.94).
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit*, p.257.

engrandecia a sua, finalizando sua fala dizendo: “Se seus deuses são bons, desejei apenas o bem para você, mas se detesta parecer-se com eles, compartilhe meus sentimentos”.[32]

Diante de uma segunda ameaça do cônsul, ela diz: “Se me entregares às feras, ao ouvirem o nome de Cristo elas ficarão mansas; se empregar o fogo, os anjos derramarão do Céu um rocio salutar sobre mim. Se me infligir chagas e torturas verá que desprezo tudo por ter em mim o Espírito Santo”.[33] Desta forma, Ágata enaltece o poder de sua fé e precipita a possível intervenção divina, ressaltando a presença do Espírito Santo, qualidade que Jacopo relaciona aos santos, como mencionado anteriormente.

Ágata foi condenada ao martírio por ironizar Quintiano, ao desejar que ele e a sua mulher fossem iguais a Júpiter e a Vênus, confundindo-o em público. Segundo a LA, após este fato, ela foi jogada na prisão, para onde foi com enorme alegria, como quem ia para um banquete, recomendando-se ao Senhor.

No dia seguinte, Quintiano concedeu uma nova chance para Ágata adorar aos deuses e diante da constância da recusa, ordenou que ela fosse suspensa em um cavalete e torturada. Ela respondeu-lhe:

> Nesses suplícios meu deleite é o de um homem que recebe uma boa notícia, ou vê uma pessoa por muito tempo esperada, ou que descobriu grandes tesouros. Da mesma forma que o trigo só pode ser colocado no celeiro depois de fortemente batido para ser separado de sua casca, minha alma só pode entrar no Paraíso com a palma do martírio se meu corpo tiver sido dilacerado com violência pelos carrascos.[34]

Neste trecho, temos a construção de uma santidade específica, alcançada através do sofrimento. Ágata descreve sua entrada no paraíso como sendo possível através da destruição somática e do sofrimento físico. Ressaltado, ainda, a necessidade da violência e a valorização da dor nas palavras da personagem. Essa reação, diante das torturas, enquadrar-se-ia nos argumentos da autora Lucy Grig. Segundo ela, os mártires exacerbariam as macerações

---

[32] *Idem*, p.257.
[33] *Ibidem.*
[34] *Idem*, p.258.

somáticas, invertendo as relações de poder. A lógica seria que quanto mais violenta fosse sua punição, maior seria a vitória cristã, coroada com a sua morte.[35]

Assim, ela demonstrou grande alegria em ser torturada, devido à promessa do martírio que os suplícios continham e a crença na vitória do cristianismo sobre os instrumentos de torturas, os carrascos e os responsáveis por suas dores. Segundo o relato, com essa resposta, Quintiano ficou furioso.

Nesse sentido, acreditamos que Jacopo está reafirmando a relação oposta entre os dois personagens, cada vez mais esteriotipados: de um lado, a virgem cristã, feliz por ser martirizada e símbolo de bondade; e, do outro, o vil pagão, raivoso por não conseguir superar a fé de Ágata.

Além disso, destacamos a renúncia da materialidade em nome da espiritualidade com o tormento que se segue: Quintiano ordenou que arrancassem lentamente as mamas de Ágata com tenazes.[36] Frente à esse suplício, ela reagiu dizendo: "Ímpio, cruel e horrendo tirano, você não tem vergonha de mutilar numa mulher o que chupou na sua mãe? Tenho em minha alma mamas totalmente sadias com as quais nutro todos os meus sentidos e que desde a infância consagrei ao Senhor".[37] Nas palavras da virgem, há uma renúncia do corpo com uma nítida definição de sua inferioridade em nome da alma; estabelecendo, assim, uma relação hierárquica entre eles. Além disso, a fala da virgem evidenciaria a lógica dos tormentos somáticos serem um veículo para a salvação da alma.

Segundo o livro *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire),* de Danielle Jacquard e Claude Thomasset,[38] durante o período medieval, havia um discurso hegemônico que estabelecia as funções sociais para homens e mulheres segundo uma perspectiva naturalista com propósitos divinos. Elas afirmam que as compreensões

[35] ____. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002. p. 324.
[36] Tenazes eram ferramentas compostas de duas peças cruzadas que se movimentam em torno de um eixo, cujas extremidades se aproximam alternadamente para segurar e puxar um determinado objeto como se fosse uma forma de pinça.
[37] VARAZZE, Jacopo, p.258.
[38] JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

anatômicas dos corpos femininos e masculinos eram alcançadas por dois processos concomitantes; uma análise empírica e uma interpretação teológica. Partindo destas reflexões, as autoras afirmam que as leituras dos corpos estavam circunscritas à idéia de finalidade, ou seja, algumas partes do corpo, por possuírem fins específicos, não poderiam ser associadas ao prazer sexual. Dentro dessa perspectiva, o seio não era visto como uma zona de prazer, mas sim fonte de nutrição característica da biologia feminina.[39]

No trabalho *La naturaleza de la mujer*, Claude Thomasset[40] retoma essa discussão apontando o galenismo como a influência hegemônica para os discursos médicos até meados do século XVIII.[41] A autora destaca que a difusão e reinterpretação dos trabalhos de Galeno suscitaram três grandes obstáculos ao estudo da anatomia feminina. O primeiro era a analogia galênica dos órgãos reprodutivos que submetia – hierarquicamente e verticalmente ordenados – o corpo feminino ao masculino, como argumentado anteriormente. O segundo seria o princípio da finalidade, que circunscrevia os elementos físico-biológicos do corpo (principalmente o feminino) a uma determinada função. Por último, o princípio de submissão absoluta à autoridade.[42]

Claude Thomasset, referindo-se ao livro XI da coleção *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, trata da questão da funcionalidade dos órgãos e o princípio de finalidade.

> En el libro XI es donde se descubre uma descripción *de capite ad calcem* Del hombre: los miembros y los órganos principales solo aparecen en uma frase, em dos o, a lo sumo, em três, las imprescindibles para definirlos em su función. Pues, a partir de Isidoro y durante los siglos siguientes, la descripción anatômica debe respetar rigurosamente el principio de finalidad.[43]

---

[39] LAQUEUR, Thomas. *Op. Cit.*

[40] THOMASSET, Claude. La naturaleza de la mujer. In: DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992. p.60-91.

[41] Cabe ressaltarmos que uma das questões trabalhadas pela autora foram as relações entre a renovação teórica e o discurso religioso. Para Thomasset, as teorias aristotélicas e a escola hipocrática forneceram o fomento necessário para aumentar a divergência entre os teóricos, no que diz respeito ao prazer, à concepção, ao corpo e à relação feminino/ masculino. Somando a isso, destaca o papel da medicina árabe, que intensificou a preocupação da Igreja, entre os séculos XIII e XIV, em controlar e restringir os corpos com variadas normas de conduta, em especial os femininos.

[42] Nesse caso, Thomasset refere-se a autoridade da Igreja que tentou reprimir o estudo da anatomia feminina, implantando e nutrindo o medo. Essa constante tentativa foi tão intensa que, segundo a autora, uma das marcas da literatura medieval é a presença do medo (*Ibidem*, p. 89).

[43] *Idem*, p.60.

Considerando que os seios eram uma característica biológica unicamente feminina, defendemos que, ao arrancar-lhe as mamas, Quintiano objetivaria relembrar Ágata de seu lugar inferior como mulher e subjugá-la a sua autoridade civil e masculina. Dentro dessa lógica, acreditamos que a reação da virgem a tal suplício maldizendo o cônsul e questionando o tipo de tortura, não indicaria sua fraqueza ou desistência em suportar os flagelos da carne em nome da fé, pelo contrário, acreditamos que a santa reagiu desta forma pelo próprio significado que esta parte do corpo tinha para a mulher, associado à lógica de funcionalidade dos órgãos, presente no jogo etimológico e no pensamento teológico medieval, argumentados anteriormente.[44]

Partindo da concepção, em que algumas partes do corpo estariam pré-determinadas a cumprir certas tarefas – estabelecendo inclusive os papeis sociais –,[45] perder a mama significaria, na verdade, perder parte de sua função social como mulher, já que as mulheres não-religiosas estariam destinadas à perpetuação da família.[46] Sublinhamos tal questão pelo próprio discurso da virgem, que atentou para a crueldade de arrancar nela o que a mãe de Daciano usou para alimentá-lo, destacando a nutrição maternal.

Depois de ter as mamas arrancadas, ela foi jogada na prisão, não podendo receber nenhuma visita de médico e nem alimentos. Contudo, em torno de meia-noite, um ancião com uma criança, segurando uma tocha apareceu-lhe e disse-lhe: “Embora aquele louco a tenha coberto de tormentos, você o atormentou mais ainda com suas respostas. Embora ele tenha

[44] Segundo Claude Thomasset, essas concepções científicas visavam dar validade aos modos de pensar vigente, passando a circular. Desde a segunda metade do século XI, a medicina ocidental foi marcadamente influenciada pela ciência árabe e pelos escritos filosóficos da Antigüidade, que ganharam mais força após as traduções iniciadas por Constantino, o africano. _____. *La naturaleza de la mujer*... p. 63.

[45] O pensamento de Isidoro de Sevilha esteve presente na construção de discursos, ao longo da Idade Média, sendo disseminado nas universidades a partir do século XIII. *Cf.* VERGER, Jacques. Isidore de Séville dans lês universités médiévales. In: FONTAINE, Jacques y PELLISTRANDI, Chistrine. (Eds.). *L' Europe héritiere de l'Espagne Wisigothique. Colloque international du CNRS. (Paris, 14-16, maio, 1990)* Madrid: Casa de Velázquez, 1992. p. 259-267.

[46] BELTRÁN, Maria Tereza. *Op. Cit.* p.349.

deformado seu seio, ele será coberto de amargura. Eu presenciei todas as suas torturas e vi que seu seio pode ser curado".[47]

Diante disso, Ágata respondeu nunca ter exibido o corpo nem para receber medicação e que seria indecoroso fazê-lo naquele momento, demonstrando o cuidado que possuía para reservá-lo e até escondê-lo. E ao ouvir para não sentir vergonha em mostrar-se para um velho cristão, ela retrucou que não era esse o motivo, pois seu corpo estava tão horrivelmente dilacerado que ninguém poderia desejá-la, e o agradeceu pela oferta. A mártir reagiu, portanto, com pudor em relação ao seu corpo.

Carla Casagrande[48] argumenta sobre a sobriedade dos gestos e a exposição do corpo na manutenção da castidade, segundo a visão dos medievais, afirmando que "en resumen, la modéstia en los gestos, junto con la moderación en los adornos, outro valioso baluarte en la defesa del bien precioso de la castidad que um cuerpo exhibido em público podría poner em peligro".[49] Acreditamos que a reserva de Ágata em relação a seu corpo vincular-se-ia com a preservação de sua castidade e com a necessidade de demonstrar pudor, recato, ou seja, um comportamento ideal exigido das virgens. Ela, mesmo sabendo que seu aspecto físico não despertaria desejos alheios pela sua deformidade, a disciplina corporal que a santa impõe sobre si é carregada de um ascetismo específico[50] e intenso.

Na narrativa, o ancião questionou-lhe o verdadeiro porquê dela não exibir seus ferimentos. Ela respondeu ter "o Senhor Jesus Cristo, que com uma só palavra cura e restabelece todas as coisas".[51] Ouvindo isso, o ancião revelou ser o Apóstolo Pedro e afirmou que ela estava certa, já que foi Deus que o enviara, curando-a por completo, restituindo-lhe as mamas e desaparecendo em seguida. A santa ajoelhou-se e rendeu graças a Deus. Nessa

---

[47] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[48] CASAGRANDE, Carla. La mujer custodiada. In: DUBY, George et Perrot, Michelle. *Op.Cit.* p. 92-130.
[49] *Idem*, p.121.
[50] Joyce Salisbury argumenta que a mulher encontrava uma forma alternativa de ascetismo na virgindade e na castidade, vivendo uma vida recheada de Espírito Santo. SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.
[51] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

passagem, destacamos que Ágata, ao rejeitar o tratamento mundano em nome de sua fé, exacerbando a força da cura divina, demonstra certo desapego pelo mundo material.

A aparição do Apóstolo, o milagre da cura dos ferimentos e a reconstituição de seus seios reafirmam a santidade de Ágata. Além disso, cabe refletirmos sobre a importância simbólica do apóstolo da visita ter sido Pedro.

De acordo com Eamon Duff, no livro *Santos e pecadores: A história dos papas,*[52] Pedro já é caracterizado como líder ou, pelo menos, como porta-voz dos apóstolos nos Evangelhos e nos atos dos apóstolos.[53] Seguindo essa tradição, o autor apresenta alguns episódios[54] que demonstram um certo favorecimento a ele por parte de Cristo, o que possibilitou a consolidação posterior dessa imagem de liderança.

Eamon Duff ainda argumenta que, após Mateus redigir sobre o episódio da confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe,[55] Jesus acreditaria que a fé desse homem foi uma revelação direta de Deus. Dessa forma, Ele redefiniu o nome de Simão "Cefas" para Pedro – a pedra –, e teria afirmado "sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e te darei as chaves dos Reinos dos Céus; o que ligares na terra será ligado aos céus".[56] O autor ressalta que, devido a essas palavras, a autoridade do apóstolo perpetuou-se pela sua comunidade, inclusive nos escritos do Novo Testamento atribuídos a ele. Contudo, isso não é o suficiente para compreensão do "primado de Pedro" e como sua autoridade foi transmitida aos seus sucessores sobre a "sucessão apostólica".

Dentre os documentos ditos da autoria de Pedro, Eamon Duff defende, sobre a primeira carta, que "escrita por ele ou não, a verdade é que a epístola o apresenta não simplesmente como apóstolo e testemunha salvadora da obra de Cristo, mas como fonte da

---

[52] DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
[53] *Idem*, p.3.
[54] Duffy diz que Pedro foi o primeiro a reconhecer e proclamar Cristo como Messias, em Cesaréia de Filipe, o que indicaria sua fé na Igreja do Senhor. Também destaca que ele foi o primeiro a testemunhar a transfiguração de Cristo, entre outros episódios. *Ibidem*.
[55] Destacamos que ele se refere ao relato supracitado na nota anterior.
[56] *Idem*, p.4.

autoridade e das responsabilidades dos anciãos ou dos dirigentes da Igreja".[57] Contudo, especificar a relação entre o apóstolo e os bispos de Roma é considerada, por alguns historiadores, como uma tarefa difícil, já que as igrejas eram governadas por colegiados de bispos ou presbíteros.[58]

Ainda que nos escritos de Clemente e em outros testemunhos da Igreja Primitiva, os apóstolos Paulo e Pedro apareçam ligados à Igreja Romana, pouco a pouco, a partir de uma apropriação do texto bíblico por meio das tradições jurídicas romanas, Pedro ganha prioridade e destaque frente a Paulo. Além disso, ressaltamos que a escolha por essa primazia de Pedro está associada à relação entre ele e Cristo narrada nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos, fornecendo a Roma uma preeminência sobre as demais igrejas.

Na LA, há no capítulo dedicado ao apóstolo Pedro (p.500-512), que informa que, apesar dele e Paulo terem sido martirizados juntos, o martírio de Paulo é celebrado apenas no dia seguinte, enquanto o de Pedro é festejado no mesmo dia de sua morte. Jacopo justifica essa preferência destacando que essa data "foi dedicada à igreja de São Pedro, que é maior em dignidade, foi o primeiro a ser convertido e tem o primado em Roma".[59] No século XIII, quando a Igreja Romana fortalecia-se e combatia os hereges e infiéis, era fundamental ressaltar o caráter petrino-apostólico do papa.

Nesse sentido, a aparição do apóstolo no relato de Ágata seria uma referência à Igreja romana com a defesa do primado de Pedro e, dessa forma, da supremacia da igreja romana – e por conseqüência do papa[60] – em relação às demais.

Retornando ao capítulo, tomamos conhecimento na narrativa que uma forte luz emanava do calabouço onde Ágata encontrava-se, e os guardas, vendo isso, fugiram, deixando o cárcere aberto. Algumas pessoas pediram para que ela aproveitasse a oportunidade e

[57] *Idem*, p.5.
[58] *Idem*, p.7.
[59] VARAZZE, Jacopo, Op cit. p.512.
[60] De acordo com Girolamo Arnaldi, a importância da primazia de Pedro para a Igreja e para o enaltecimento do bispado romano, foi argumentada por Gregório VII na proposição XXIII dos *Dictatus papae* afirmando "o bispo de Roma, com a condição de ser canonicamente consagrado, torna-se indubitavelmente santificado graças ao bem-aventurado Pedro". ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.*, p.567-589. p. 583.

fugisse. Ela negou-se a fazê-lo, afirmando não querer perder a coroa da paciência – provavelmente, fazendo alusão à palma do martírio –, nem deixar os carcereiros em apuros, demonstrando a capacidade cristã em perdoar.

Quatro dias depois, novamente em frente a Quintiano, Ágata recebeu a ordem de imolar aos deuses, sob ameaças de novos e piores suplícios. A virgem fez pouco caso do cônsul, chamando-o de miserável sem inteligência por querer que ela adorasse pedras e renegasse quem a curou: Deus. Jacopo narra um curto diálogo entre eles, que termina com a ameaça do cônsul: "Vou ver se Cristo te curará".[61]

Dito isso, o cônsul ordena que joguem cacos de cerâmica no chão e, sobre eles, brasas, para que o corpo nu de Ágata fosse arrastado por cima. Destacamos que a nudez era parte da punição da santa, que demonstrou tamanha resistência em revelar o seio destroçado para obtenção da cura pelo ancião. Por que a necessidade de expor o seu copo nu para a tortura final? Levantamos dois argumentos para compreensão desse episódio: o primeiro, que essa exposição associar-se-ia ao desejo de Quintiano de desmerecer a fé da santa, destruindo-lhe fisicamente de uma forma que não pudesse ser curada por Deus. Em segundo, não podemos esquecer que, segundo nossa perspectiva teórica, o físico é um dos lugares de disputa de poder *genderificado.* Como Rossiaud argumenta "a relação carnal é um ritual de poder que está no centro da identidade masculina".[62] Assim, através do controle sobre a nudez de Ágata, Quintiano demonstra o poder que sua posição social lhe concedia sobre o corpo da virgem, humilhando-a.

No capítulo, Ágata não é curada. A intervenção divina aparece de outra forma. Durante o suplício da virgem, lemos que um terrível terremoto assolou a cidade inteira, esmagando dois conselheiros de Quintiano. Todos os citadinos foram até ao palácio, exigindo que ele parasse de injustamente torturar a jovem, pois era apenas esse o motivo do terremoto, visto como sinal divino. Em outras palavras, defendemos que essa intervenção divina

[61] VARAZZE, Jacopo, op cit, p.259.
[62] ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.488.

indicaria não apenas um reconhecimento da santidade de Ágata, como também uma reafirmação da superioridade da fé cristã em resposta ao desafio proposto pelo cônsul.

No cárcere, Ágata orou agradecendo ao Senhor por tê-la preservado dos amores e das máculas mundanas e por ter-lhe concedido as forças necessárias para que vencesse os tormentos aos quais fora submetida; pedindo-lhe que recebesse seu espírito. Ela deu um grande grito que poderia simbolizar a entrega final e total, e rendeu o espírito em torno de 253. Jacopo relata que quando Quintiano ia inventariar a riqueza da santa, dois de seus cavalos soltaram-se. Um mordeu-o e o outro lhe acertou um coice que o jogou no rio e seu corpo nunca foi encontrado.

Jacopo narra que, no dia do sepultamento de Ágata, surgiu um homem trajando belas vestes de seda, acompanhado por cem outros belíssimos rapazes, que colocou uma lápide perto da cabeça da santa e desapareceu.[63] Com a divulgação de tal milagre, gentios e judeus passaram a venerar seu túmulo. Nesse sentido, acreditamos que o dominicano buscava incentivar o culto da virgem ao narrar a sua adoração por parte de pagãos e de judeus.

Identificamos objetivo similar quando ele relata que perto do aniversário de um ano da morte da santa, um vulcão entrou em erupção, "e vomitou fogo, que descia como uma corrente, fundia os rochedos e a terra, e vinha com ímpeto sobre a cidade".[64] Segundo ele, uma multidão de pagãos desceu correndo na direção do túmulo de Ágata e colocaram o véu que o cobria diante do fogo, parando, assim, o avanço da lava.

No fechamento do capítulo, lemos a exaltação dos milagres feitos por Ágata e o fato dela ter sido visitada pelo apóstolo Pedro como símbolo de sua glória, com a citação das palavras de Ambrósio sobre a santa:

> Ó feliz e ilustre virgem que mereceu o martírio, derramando seu sangue para a glória do Senhor! Ó gloriosa e nobre virgem, ilustrada por uma dupla

[63] Na lápide lia-se a inscrição: "Alma santa, generosa honra de Deus e libertadora da Pátria" VARAZZE, Jacopo, op cit., p. 259). Jacopo ao explicar tais dizeres apenas os repete com outras palavras, ressaltando as qualidades santas de Ágata. Ele relata que tal aparecimento deve-se a sua alma santa, ao fato dela ter-se oferecido generosamente a Deus, por tê-lo honrado e por ter liberto sua pátria.
[64] *Idem*, p.259-260.

> glória, por ter feito toda sorte de milagres no meio dos mais cruéis tormentos e por ter merecido ser curada pela visita de um apóstolo! Os céus acolheram essa esposa de Cristo sujos restos mortais são objeto de glorioso respeito, e cuja santidade da alma e libertação da pátria é proclamada por um coro de anjos.[65]

Concluímos que a construção da santidade inicia já no estudo etimológico de seu nome, no qual Jacopo argumenta quais seriam as qualidades que todo santo deveria possuir citando Crisóstomo.

Ágata é identificada como santa duplamente gloriosa por seus milagres e por ter recebido a visita de um apóstolo. Ressaltamos que ela não morreu durante os suplícios, sendo "salva" pela intervenção divina, que, junto com o destaque dado aos acontecimentos maravilhosos,[66] possuiria um forte caráter pedagógico e didático, funcionando como uma comprovação de sua santidade.

A mártir revela grande felicidade face os suplícios, demonstrada nas falas e nas ações em que procurou estimular as torturas apresentando-nos a construção de uma santidade específica, comprovada através do sofrimento físico. Além disso, a própria manutenção de sua virgindade constitui um ascetismo próprio da santa, o que também evidenciaria a sua santidade.

A dor como caminho de alcançar e comprovar a santidade da personagem aparece nas torturas com a exposição do corpo através da mama arrancada – lembrando a virgem de sua condição biológica como mulher – e com a sua nudez no último suplício.

Em ambos os casos, o corpo figura na caracterização de Quintiano como opositor ao cristianismo: primeiro, ele busca posicionar a cristã Ágata em seu lugar como mulher, arrancando-lhe os seios, objetivando inferiorizá-la; depois, vendo-a com as mamas reconstituídas, tortura-a nua para que ela não pudesse ser curada através de nenhuma intervenção divina, objetivando inferiorizar a fé da virgem. Além disso, a nudez da virgem

---

[65] *Idem*, p.260.
[66] Como os milagres relatados, a resistência às duras macerações, a ação da natureza na proteção dos corpos dos santos, entre outros.

marcaria uma intensa relação de poder, na qual o cônsul acredita ter sido vitorioso ao romper com o recato da santa e impor-se sobre seu corpo, controlando-o devido a posição social ocupada. Contudo, o terremoto que se seguiu, levando os citadinos a exigirem o fim das torturas, evidencia que o controle sobre a personagem não abalava a força de sua fé cristã, que era capaz, inclusive, dentro da lógica do texto, afetar a natureza.

Defendemos que Jacopo enquadra Ágata em um modelo comportamental esperado das virgens, com a valorização de seu recato e de sua pureza, sendo essa última qualidade desejável todos os cristãos. Ela é identificada como santa e a seguir como uma jovem virgem. No relato, o tratamento dado ao corpo de Ágata é um elemento fundamental no processo de construção de seu gênero, pois é palco de marcadas relações de poder entre a santa e Quintiano, reveladas claramente nos episódios em que teve a mama arrancada e no da sua nudez forçada. No primeiro relato, através dessa punição somática, o cristianismo é exaltado como vitorioso após a reconstituição do seio da personagem, feita pelo Apóstolo Pedro, fundador do episcopado romano, considerado pela tradição como o primeiro papa. No segundo, a vitória ocorre devido à ação da natureza, em que um súbito tremor da terra, fez com que o povo exigisse o fim do suplício. Concluímos que, em ambos os casos, a vitória do cristianismo e da Igreja Triunfante são simbolizados no corpo salvo, curado e puro da virgem.

3. Santa Juliana e o temor do demônio

O relato sobre Juliana, diferentemente dos demais aqui analisados, não apresenta um estudo etimológico, concentrando-se, basicamente, no martírio sofrido pela personagem. Iniciando com a sua apresentação, tomamos conhecimento que, assim que se casou com Eulógio – o prefeito de Nicomédia –, afirmou que só teria relações sexuais com ele caso se convertesse ao cristianismo.

Na narrativa, ela voltou para a morada paterna, onde seu pai mandou despi-la e surrá-la duramente. Destacamos que não há explicações para esse retorno: se foi forçado pelo

marido ou fruto de sua vontade. Contudo, ao considerarmos que ela foi surrada despida, acreditamos que isso seria uma tentativa de humilhá-la e relembrá-la da sua condição como mulher, devendo obedecer as vontades do marido e não envergonhá-lo de tal forma. As lutas de poder se tornariam evidentes no uso do corpo da virgem no discurso, em que o controle do pai a subjuga, buscando quebrar o seu recato através da sua nudez.[67]

O pai de Juliana a reenvia ao prefeito, que questionou o motivo de seus atos. Ela lhe respondeu que se ele adorasse o Deus cristão seria aceito como seu senhor.[68] Eulógio afirmou que não poderia fazê-lo por temer o Imperador, que poderia mandar cortar-lhe a cabeça, ao que a personagem retrucou dizendo "se você teme dessa forma um imperador mortal, como quer que eu não tema um que é imortal? Faça o que quiser, assim não me terá".[69] Nesse trecho, sublinhamos o claro uso do sexo, pela personagem, como elemento de negociação para converter o marido ao cristianismo. Ainda que virgindade fosse o padrão ideal para os cristãos, o casamento, e o sexo praticado pelo casal, não eram condenados. Aliás, no século XIII, era o esperado para os leigos. Logo, a negociação feita por Juliana não era considerada ilegítima.

O martírio de Juliana, portanto, teria como causa inicial justamente o seu desprezo pelo marido pagão que, segundo o relato, mandou-lhe "surrar duramente com vara e, durante meio dia, pendurá-la pelos cabelos, enquanto lhe derramavam chumbo derretido sobre a

---

[67] Os possíveis significados da nudez das santas no período medieval, especificamente a da santa Juliana, foram problematizados no artigo de Peter Dendle, *cf.* _____. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v.83, n.4, p.355-390, 2004.

[68] Essa questão aparece também em outro relato da LA, o da Santa Cecília (p.941-947), contudo com um desfecho diferenciado. Segundo o capítulo, a nobre, virgem e cristã Cecília foi prometida em casamento para Valeriano, contudo, no dia das núpcias ela revelou ter um anjo de Deus como amante, que cuidava de seu corpo com grande solicitude. Ela explicou para o marido que se o anjo percebesse que ela fora maculada, ele seria atingido imediatamente. No entanto, se visse que o amor dele por ela era sincero, o amaria como a um cristão, caracterizando, assim, o amor puro vinculado ao cristianismo. Segundo a narrativa, o jovem, por vontade de Deus, falou que queria ver o anjo. A virgem o instruiu que para vê-lo teria que ser batizado e rumar a cidade de Ápia, onde perguntaria aos pobres sobre o velho Santo Urbano, falando ter uma mensagem secreta para transmitir-lhe. Ao encontrar com o santo bispo, Valeriano seria purificado e veria o anjo. Ele seguiu as instruções de Cecília e converteu-se ao cristianismo.

[69] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.* p. 266.

cabeça".[70] Contudo esse suplício não a teria feito mal algum – atestando a marca de sua santidade –, então ela foi fechada em uma prisão.

Na prisão, um anjo foi visitá-la pedindo para que sacrificasse aos deuses. Chorando, Juliana orou pedindo ao Senhor que não lhe permitisse fraquejar e que lhe mostrasse quem estava diante dela de verdade. A santa ouviu uma voz dizendo para agarrá-lo e obrigá-lo a confessar quem era. Ela o fez e o anjo revelou ser um demônio, filho de Belzebu, que falou que seu pai:

> nos faz cometer toda sorte de mal e nos faz açoitar rudemente cada vez que somos vencidos por cristãos que para minha desgraça aconteceu quando vim aqui, porque não pude superá-la (...). Então Juliana amarrou-lhe as mãos atrás das costas e, jogando-o no chão, bateu duramente nele com a corrente que servia para prendê-la. O diabo dava gritos e suplicava: 'Minha senhora Juliana, tenha piedade de mim'.[71]

Nessa passagem, Juliana domina o diabo e exerce poder sobre ele, intimidando-o e acorrentando-o. Acreditamos que a força que a personagem revela sobre o demônio seria uma metáfora para o poder da fé cristã sobre o mal.

Segundo o relato, o prefeito mandou que retirassem Juliana da prisão e ela seguiu pela praça com o diabo, que lhe suplicava piedade, porque agora ele já não poderia mais dominar ninguém preso nas correntes. Ela o arrastou por todo trajeto e o jogou em uma latrina por fim. Essa demonstração de controle sobre o demônio, que implorava clemência, é, em nossa opinião, outra metáfora à força da fé cristã sintetizada nessa personagem.

Levada diante do prefeito, Juliana foi amarrada a uma roda de madeira de modo tão violento que, segundo o relato, "todos os seus ossos foram deslocados e a medula saiu deles".[72] Contudo um anjo apareceu, destruiu a roda e a curou imediatamente, evidenciando a presença divina e, por conseqüência, a santidade da jovem.[73]

---

[70] *Idem*, p.266.
[71] *Idem*, p. 267.
[72] *Ibidem.*
[73] Jacopo ressalta que os que testemunharam esse acontecimento, se converteram e foram, posteriormente, decapitados, sendo quinhentos homens e cento e trinta mulheres.

A santidade de Juliana é confirmada também com o suplício após esse, no qual a virgem foi jogada em uma caldeira de chumbo derretido. Contudo esse tormento virou um banho agradável. Lembramos que a transformação de suplícios em delícias marca a construção da santidade em alguns relatos presentes na LA.

Tomado de raiva, o prefeito amaldiçoou os seus deuses por não conseguirem vencer uma moça que lhes ofendia e mandou decapitá-la. Ressaltamos, desse trecho, a inferioridade concedida aos deuses pagãos que não conseguiam superar uma cristã; inferioridade essa assumida pelo próprio Eulógio.

Enquanto a virgem era conduzida ao local de sua execução, o demônio reapareceu gritando para não poupá-la. Ao perceber que ela o olhou, ele fugiu exclamando "Ai, pobre de mim! Ainda acho que essa moça quer me prender e me acorrentar".[74] Há, novamente, uma subjugação do demônio, evidenciada no temor que a santa lhe causava. Novamente, Jacopo enaltece a santidade e o poder da fé cristã da virgem.

Após a decapitação de Juliana, uma tempestade muito forte caiu e o prefeito, junto a mais trinta e quatro homens, se afogou. Segundo a narrativa, seus corpos foram devorados por animais e aves após terem sidos vomitados pelas águas. Assim, o castigo divino enaltece, por fim, a santidade da virgem, através do relato de uma intervenção do Senhor na natureza.

A *genderificação* de Juliana é construída através da negação de consumar o casamento e do espancamento por seu pai, que a relembraria de sua condição como mulher. O seu corpo ganha, no seu capítulo, papel de destaque associado ao sexo e utilizado como elemento de negociação para estimular o marido a converter-se ao cristianismo.

Juliana tem a sua santidade comprovava através dos milagres e da intervenção divina, castigando os seus perseguidores através de "reações" ocorridas na natureza, no fim da narrativa.

---

[74] *Idem*, p.267.

Contudo, nesse relato, acreditamos que a grande meta é uma objetivação da força da fé cristã e de seu poder em relação aos outros – que, nesse caso, seriam o demônio e os deuses pagãos – na personagem. Destacamos a presença do demônio funcionando como uma tentação para Juliana fraquejar e imolar aos deuses, sob disfarce angelical. A jovem, porém, ora e pede ajuda ao Senhor para confirmação de sua visão e a verdade lhe é revelada. Nesse ponto, há um marcado reforço para a manutenção da fé e hábitos cristãos, além da valorização destes. O principal argumento era permanecer no caminho correto, não importando o que ocorresse, porque o poder da fé seria superior, porque o do Senhor o era. Essa questão seria reforçada com a narração sobre a força com a qual a santa controla o demônio, fazendo-o implorar por piedade e amedrontando-o. Se, como mulher, Juliana sofre abuso de seu pai e de seu marido, o prefeito, tentando negociar com este, trocando a conversão dele pela vida conjugal, como cristã ela ganha força e é capaz de sobrepor-se ao diabo.

4. Santa Eufêmia, a santa nobre

O capítulo dedicado à Santa Eufêmia inicia com um estudo etimológico, no qual o compilador afirma que o nome Eufêmia derivaria de *eu*, "bom", e *femina*, "mulher", significando "boa mulher". Jacopo argumenta que ela foi boa, pois o que é bom possui três características: é útil, é honesto e é agradável. A personagem teria sido "útil por sua maneira de viver, honesta pela excelência de seus costumes e agradável a Deus pela contemplação das coisas do Céu".[75] Devido ao seu nome, já encontramos nesse momento narrativo a sua identificação como mulher e um elogio ao seu modo de vida cristã, caracterizando-a como um exemplo aos demais. Acreditamos que, ao enaltecer suas virtudes, o dominicano argumenta sobre qualidades desejáveis a um cristão, não importando seu sexo.

[75] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.* p. 810.

Eufêmia também viria de *eufonia*, que quer dizer, segundo Jacopo, "som agradável". O dominicano alega que este poderia ser alcançado de três formas: com a voz, com cordas e com o ar. A personagem teria pronunciado um som agradável por meio da pregação, de suas boas ações e de sua devoção interior, respectivamente. Contudo, se os elogios anteriores destinavam-se à comunidade cristã que poderia ter acesso ao relato através das pregações; essas qualidades destinar-se-iam, especialmente, aos irmãos pregadores. Em outras palavras, o compilador aproveita o relato de uma mártir para evidenciar virtudes desejáveis em um dominicano.

A biografia inicia com a apresentação de Eufêmia, filha de um senador, que confessou publicamente ao juiz Prisco ser cristã, após ver as muitas torturas sofridas pelos cristãos, no tempo de Diocleciano. Na narrativa, somos informados que sua atitude teria confortado os corações dos homens sob tortura, pela firmeza de seu exemplo.

No capítulo, lemos que o juiz condenava a morte os cristãos que se encontravam em fila. Seu objetivo era atemorizar os demais – obrigados a assistir as execuções –, para que, por medo, imolassem aos deuses. Contudo, ao "decapitar alguns santos na presença de Eufêmia, que encorajava os mártires",[76] ela começou a berrar que ele a ofendia.

Alegre por crer que a demovera de sua fé, Prisco questionou-lhe como a insultava. Eufêmia respondeu que, por ser de linhagem nobre, deveria ser martirizada e alcançar a glória prometida antes de desconhecidos e estrangeiros. Analisando essa passagem do relato, seguindo a perspectiva de Lucy Grig,[77] Eufêmia se via como um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, o mártir desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Ainda segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um

[76] *Idem, Ibidem.*
[77] GRIG, Lucy. Torture *Op.Cit.* p. 322.

significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[78] Assim, acreditamos que Eufêmia, apesar de não exaltar suas penas, destaca a sua condição social devido ao seu forte desejo de receber a coroa do martírio e alcançar a glória eterna.

Prisco respondeu que havia ficado aliviado por verificar que Eufêmia havia recuperado seu bom senso e se "lembrado da sua nobreza e de seu sexo",[79] estabelecendo um modo de agir e um lugar próprio para as mulheres de sua condição social no período. Jacopo simplesmente narra que a santa foi aprisionada e, no dia seguinte, ao ser levada à presença do juiz sem estar amarrada como os outros, reclamou amargamente por apenas ela ter sido dispensada dos grilhões, afirmando que isso contrariava as leis dos imperadores.[80] Nesse trecho do relato, sublinhamos a ênfase dada ao conhecimento da mártir sobre as leis romanas. Após o ocorrido, segundo o relato, ela foi espancada e retornou à prisão.

O juiz a seguiu e tentou violentá-la, contudo, segundo a narrativa, ela "lutou como um homem" e, por vontade divina, a mão de Prisco ficou paralisada, o que não permitiu que ele continuasse em suas investidas. Nesse trecho narrativo, destacamos um enaltecimento da manutenção da virgindade da personagem e as relações de poder traçadas em relação ao corpo de Eufêmia. Em primeiro lugar, refletindo sobre a importância da virgindade, segundo Peter Brown,[81] para alguns pensadores cristãos, através da virgindade a alma se uniria a Cristo, tornando-se sabedoria e luz. Por exemplo, para Crisóstomo[82] e Gregório de Nissa,[83] o corpo

---

[78] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. *Cf.* SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão,* n.55, p.1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

[79] *Ibidem.*

[80] Não há nenhuma especificação sobre qual compilação legislativa o relato se refere, contudo as leis dos imperadores costumavam ser compêndios contendo resumos das leis do império anterior. *Cf.* ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

[81] BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 285.

[82] João Crisóstomo nasceu na Antioquia por volta de 344. A data de sua morte teria sido provavelmente em 405 ou 407. Teria seguido uma vida ascética e pregador. Ele figura entre os quatro grandes Padres do Oriente. Para mais informações sobre sua vida e trabalho, *cf.* HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995.

[83] Gregório de Nissa foi um teólogo e filósofo cristão nascido em Cesaréia, da Capadócia, na Anatólia, Ásia Menor, hoje Kayseri – Turquia. Personagem da era Patrística, ele possuiu certo renome no processo de consagração do pensamento cristão, sendo um dos precursores do trabalho de Santo Agostinho. Para mais

virgem era o veículo da ascensão da alma rumo a Deus. Em outras palavras, essa virtude era essencial para Eufêmia comprovar a sua santidade e se tornar meritória do martírio.

Além disso, retomando a idéia de Elizabeth Alvilda Petroff,[84] a partir do século X começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. Ela defende que tal acepção devia-se à crença de que resistir às tentações, para não se render às paixões, era considerado um ato heróico.[85] Logo, acreditamos que a luta travada entre a virgem e o juiz seria um sinal que evidenciaria esse tipo de heroísmo.

Destacamos dois argumentos complementares para pensarmos sobre o papel do corpo de Eufêmia, nessa passagem narrativa. Considerando nossa perspectiva teórica, como dissemos anteriormente, o corpo é um dos espaços de lutas de poder *genderificadas.* Partindo desse pressuposto, defendemos que a tentativa de controle sobre o físico da jovem, por parte do juiz, evidenciaria uma batalha de poderes, em que, apesar dele não ter conseguido demovê-la de sua fé, o comando do somático da jovem poderia ser uma forma de comandar também a sua alma. No entanto, a mártir sai vitoriosa dessa disputa. Através de uma comparação com a forma de lutar de um homem – aludindo à força masculina, o que provavelmente seria resultado do poder da sua fé –, destaca-se que a santa foi auxiliada com a intervenção divina na proteção e manutenção de sua virgindade.

Acreditando estar sob algum feitiço, Prisco ordenou que seu prepósito[86] fosse até o cárcere onde se encontrava Eufêmia, para tentar convencê-la a aceitar o juiz como amante. No entanto, a sua cela não se abria com o uso das chaves e nem era quebrada a machadadas. Somos informados que o prepósito, por fim, foi possuído por um demônio e fugiu, aos gritos, dilacerando a si próprio. Novamente destacamos a presença divina protegendo a virgindade da santa, mas, nesse caso, seguida de uma justiça punitiva, na qual o funcionário do juiz,

---

informações sobre sua vida e seu trabalho, *Cf.* CORBELLINI, Vital. A doutrina da encarnação do Verbo no Adversus eunomium de são Gregório de Nissa, 357-375. *Revista Eclesiástica brasileira. Para além da idolatria.* v. 65, n.258, p.357-375, abril – 2005.

[84] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.

[85] Ressaltamos que a autora não define essa gradação. *Idem,* p.94.

[86] Prepósito ou prelado refere-se a um superior masculino. No *lexus* religioso cristão passou a ser o dignitário eclesiástico.

endemoniado, acabou por se automutilar.[87] Vale destacar que a ajuda sobrenatural, no caso de Eufêmia, só ocorreu devido à sua disposição em manter-se pura e virgem.

No relato de Eufêmia, aparentemente, haveria duas *genderificaçôes* concomitantes. A primeira é através de sua identificação como mulher no estudo etimológico, feito por Jacopo, e de sua posição social como filha de um senador. A segunda aparece na sua *performance* no âmbito social, pois, segundo seu relato, ela lutou como um homem ao ser agarrada pelo juiz. Assim, acreditamos que o seu relato estaria contrário aos discursos misóginos hegemônicos no período. Na narrativa de Eufêmia, ela superaria a fragilidade de seu sexo, ou melhor, os saberes construídos sobre seu gênero, aperfeiçoando-se. No entanto, esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs ressaltadas no início do capítulo.

Cabe ressaltarmos que possuir uma vida recheada de valores cristãos não era o aspecto formador da santidade, mas sim a comprovaria. Segundo a visão da época, o santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina e a sua vivência entre os homens serviria para comprovar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Em outras palavras, Eufêmia teria a santidade inerente a ela, sendo que ao argumentar sobre as suas virtudes e qualidades, acreditamos que Jacopo objetivou afirmá-la como um exemplo a ser seguido pelos cristãos.

Retornando a narrativa, após o prepósito ter sido tomado por um demônio, Eufêmia foi colocada sobre uma roda, cujos raios estavam cheios de brasas. O plano era que um artesão, posicionado no meio da roda, desse um sinal sonoro para que seus ajudantes iniciassem o seu movimento, carbonizando o corpo da mártir. No relato afirma-se que, por vontade divina, o instrumento que retinha a roda caiu das mãos do artesão e os ajudantes, acreditando ser esse o sinal, começaram a empurrá-la e ele foi esmagado.

[87] Essa conotação alegórica da automutilação possuiria um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens e da força da fé cristã.

A família do artesão decidiu, então, queimar a roda com a virgem amarrada nela, contudo um anjo[88] a desamarrou e colocou-a sã e salva em um lugar muito alto. Segundo o texto, "para pegar Eufêmia no lugar em que estava foram colocadas escadas, e quando alguém quis esticar a mãos para agarrá-la, no mesmo instante ficou completamente paralisado e somente com muita dificuldade conseguiram descê-lo meio morto".[89] Em seguida, lemos que um homem chamado Sóstenes subiu na escada e foi convertido imediatamente por Eufêmia, afirmando que preferia a morte a ter que tocar em uma pessoa guardada por anjos.

Ela foi descida, mas não sabemos como, pois Jacopo não revela. O juiz, então, mandou seu chanceler reunir todos os jovens libertinos para que se divertissem com ela até morrerem de esgotamento. Porém, quando o primeiro entrou no local onde estava a virgem, viu-a com muitas outras, resplandecendo em grande brilho, e imediatamente converteu-se ao cristianismo. Trata-se de mais um milagre visando à preservação da virgindade de Eufêmia. Além disso, a aparição de muitas outras virgens seria uma coroação de sua qualidade espiritual e física, já que se mantinha pura.

A seguir, somos informados pela narrativa que ela foi suspensa pelos cabelos, mas que continuava inabalável, demonstrando a superioridade da sua fé face aos sofrimentos somáticos. Foi reconduzida à prisão, com a proibição de receber alimentos, para que ela fosse esmagada entre quatro pedras após sete dias. Contudo, ela orou e as pedras foram reduzidas a pó. Assim, para salvá-la há, novamente, a intervenção divina, com um milagre voltado à sua proteção, comprovando a sua santidade.

Outro milagre nessa mesma linha aparece no episódio narrado após esse, no qual o juiz, envergonhado por ter sido vencido por uma mulher,[90] decidiu jogá-la em um fosso onde

---

[88] Segundo Philippe Faure, no artigo Anjos, "a manifestação Angélica é uma descida do Céu à terra que santifica o homem, o tempo e o espaço. A visita e a visão dos anjos parecem como signo de santidade do monge e de sua semelhança com os habitantes do Céu." Desse trecho, destacamos a santificação de Eufêmia confirmada pela visitação de um anjo para salvá-la. FAURE, Philippe. Anjos In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático...Op.Cit.*, p. 69-80.

[89] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.*, p.811.

[90] Nesse sentido, acreditamos que ele foi vencido porque suas torturas não afetaram Eufêmia, pelo contrário, elas acabaram por enaltecer o poder da fé cristã. Além da conotação de humilhação vinculada ao fato de Prisco ter perdido para uma mulher, deixando-o envergonhado.

estavam três animais selvagens "que poderiam devorar qualquer homem".[91] Contudo, estes foram até Eufêmia, mansos, para acariciá-la, e arrumaram as caudas juntas para servir de banco para a virgem.

Prisco quase morreu de angústia e o carrasco, para vingar a afronta feita a seu senhor, enfiou a espada no tronco de Eufêmia. Após lutar por sua virgindade e por sua fé, por fim, Eufêmia foi morta com uma espada enfiada no seu flanco pelo carrasco do juiz. Ele foi recompensado com um traje de seda e um colar de ouro, contudo "ao sair foi apanhado por um leão que o devorou completamente (...). O juiz foi encontrado morto depois de ter devorado a si mesmo".[92] Assim, o castigo divino fecha a narrativa do martírio de Eufêmia e enaltece a sua comprovada santidade.

Ambos os algozes foram penalizados pelo martírio de Eufêmia, sendo que o juiz se auto-devorou, o que ressaltamos ser um recurso utilizado para evidenciar um aspecto maravilhoso vinculado à biografia da santa e às punições recebidas.

A santa foi sepultada honrosamente em Calcedônia, por volta de 280. Na LA, há o destaque dela possuir o mérito de ter convertido a todos os judeus e pagãos da região, o que acreditamos sublinharia as conversões que foram feitas através do exemplo da vida e das palavras da virgem. Jacopo termina o relato citando o prefácio da obra *Sobre a virgindade* de Ambrósio, do qual destacamos o enaltecimento da virgindade de Eufêmia, a atenção conferida às orações na superação dos suplícios sofridos e à visão da carne como uma prisão para a alma:

> A ilustre e triunfante virgem Eufêmia conservou a mitra da virgindade e mereceu receber a coroa do martírio, pois venceu as hostes inimigas, superou seu adversário Prisco, saiu intacta da fornalha ardente, reduziu a pó as pedras mais duras, amansou feras, suas orações superaram toda espécie de suplício, e finalmente traspassada pela espada deixou a prisão da carne pelos claustros celestes a cujos coros celestes juntou-se com alegria.[93]

[91] *Idem*, p.812.
[92] *Ibidem.*
[93] *Idem*, p.812.

No relato de Eufêmia destacamos que os suplícios aos quais ela foi condenada foram vencidos por intervenção divina, através de aparições angelicais ou de punições – feitas por demônios – aos seus perseguidores.

Segundo a argumentação de Marie-Chistine Pouchelle[94] e Néri de Almeida Souza,[95] Jacopo utiliza o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. As autoras defendem que, na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade. No entanto, a dor não figura nesse capítulo. Ou seja, os tormentos de Eufêmia são indolores. Esse elemento pode ser atribuído à própria virgindade da personagem. Essa virtude, enaltecida ao longo do relato, ganharia contornos heróicos com a total renúncia de Eufêmia aos prazeres mundanos e com a sua luta para manutenção de sua virgindade, o que já atestaria o caminho de sua alma. Logo, não é de se estranhar que a maioria dos milagres estava vinculada à preservação de sua virgindade, aspecto destacado na citação de Ambrósio de forma elogiosa.

Concluímos que o processo de *genderificação* de Eufêmia é construído a partir de sua identificação como mulher no estudo etimológico, contudo destacamos que as interpretações serviriam para definir qualidades desejáveis nos cristãos e nos irmãos pregadores. Nesse sentido, defendemos que sua biografia apresenta um caminho para salvação da alma baseado no cristianismo e, principalmente, na persistência em seguir uma vida recheada de valores cristãos.

Essa hipótese associa-se não apenas às qualidades ressaltadas no início da narrativa, como também ao valor concedido à virgindade da personagem. A luta de poder sobre o corpo de Eufêmia seria um dos elementos vinculados à manutenção de sua pureza, virtude enaltecida ao longo do capítulo e protegida com milagres que comprovariam a sua santidade. Sua virgindade adquiria valor similar à dor para atestar o caminho de sua alma. Essa virtude,

---

[94] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la “Legénde dorée”. *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[95] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

de caráter heróico, possibilitou que Eufêmia superasse comportamentos construídos sobre seu gênero – fragilidade, fraqueza de sua carne, entre outros –, aperfeiçoando-se. Esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs, ressaltadas no início do capítulo.

5. Santa Catarina, a sábia de Alexandria

Como em outros relatos, esse também se inicia com uma análise etimológica. Segundo a obra, Catarina significaria "ruína universal", porque ela arruinou o edifício do diabo com o seu modo de vida: a soberba com a sua humildade, a concupiscência carnal com a sua virgindade e a cupidez mundana com seu desprezo pelas coisas materiais. Além disso, poderia ser "correntinha" – advindo de *catenula.* De acordo com sua interpretação, ele afirma que foi com boas obras que ela fez para si uma corrente com a qual subiu ao Céu. Cabe destacarmos que ao escrever quais seriam os quatro degraus que formariam essa corrente, o compilador cita o livro bíblico de Salmos, quando o profeta pergunta quem subiria na montanha do Senhor (Salmos 24, 3), ele mesmo responde: "Aquele cujas mãos são inocentes e o coração puro, que não ocupou sua alma com futilidades, que não fez juramentos falsos contra o próximo".[96]

Após a apresentação de Catarina,[97] somos informados que o imperador Maxêncio[98] convocou a todos que residiam em Alexandria para sacrificar aos deuses, ameaçando punir os que não o fizessem. Então a personagem, que, com dezoito anos de idade, vivia em um palácio cheio de riquezas e de escravos, "ao escutar mugidos de diversos animais, cantos e

[96] *Ibidem.*

[97] Cabe ressaltarmos que o relato não é norteado por muitos milagres ou intervenções divinas, só há quatro episódios milagrosos. O primeiro milagre foi o envio de uma pomba pelo Senhor que alimentou a santa por doze dias com alimento celeste. O segundo foi a destruição das rodas, que iam moer a carne da santa, que causou a morte de quatro mil gentios. O terceiro foi a morte do imperador que, segundo Jacopo, foi castigado por esse martírio, além de muitos outros, e, por último, consideramos também o sepultamento de Catarina, que foi realizado por anjos no alto do Monte Sinai.

[98] Ao final do relato, Jacopo diz haver uma dúvida sobre quem teria sido o responsável pelo martírio de Catarina: Maxêncio ou Maximiano. Provavelmente por tal razão, o compilador apenas menciona o nome do imperador nesse momento narrativo, chamando-o de imperador ou rei ao referir-se a ele ao longo do capítulo.

aplausos, mandou imediatamente alguém verificar o que acontecia. Informada, saiu do palácio junto com outras pessoas e protegendo-se com o sinal-da-cruz. Viu muitos cristãos que, levados pelo temor, ofereciam sacrifícios".[99] Nesse trecho, destacamos a relevância dada ao sinal-da-cruz como meio de proteção e de ligação com o Senhor, como veremos a seguir.

O relato segue informando que Catarina foi até o imperador e debateu diversos assuntos com argumentos silogísticos, alegóricos, metafóricos, dialéticos e místicos,[100] procurando demovê-lo de suas crenças. Jacopo afirma que esses argumentos vincular-se-iam à sabedoria lógica,[101] que se dividia em três partes: a probativa, a demonstrativa e a sofística. A primeira pertenceria aos retóricos e dialéticos, a segunda, aos filósofos, e a terceira, aos sofistas. Ele conclui, portanto, que ela dominava todas as formas de saber humano. Apesar de aparecer na LA que ela recebera instrução em todas as letras liberais, lemos que o imperador ficou estupefato pela sapiência dela, pois, além de bela, ela expunha "com sabedoria muitas coisas sobre a encarnação do Filho".[102] Destacamos dois elementos para análise nessa passagem: a sabedoria da santa e a sua pregação.

O primeiro é a sapiência de Catarina constituída pelo conhecimento das artes liberais, condizente com a educação que recebera, assim como pela doutrina cristã, ainda que não apareça no relato nenhuma menção de que fora instruída por um clérigo. Logo, defendemos que o espanto causado por sua sabedoria estaria associado não ao conhecimento da "ciência humana", mas ao teológico que demonstrou.

Sublinhamos que havia, no século XIII, uma preocupação com a difusão dos trabalhos dos filósofos pagãos, principalmente entre os irmãos dominicanos nas universidades. Em nossa interpretação, Jacopo utiliza esse relato para argumentar que o saber completo seria

---

[99] *Idem*, p. 962.
[100] *Idem*, p.969.
[101] Ao final do relato ele discorre sobre a filosofia ou a sabedoria que estaria dividida em saberes teóricos, práticos e lógicos, dos quais Catarina possuía entendimento e domínio (*Ibidem).*
[102] *Idem*, p.963.

aquele em que o conhecimento das artes liberais[103] complementaria o da doutrina cristã,[104] que, aliás, Catarina detinha sem receber alguma instrução específica, conforme o texto. Dessa forma, acreditamos que essa personagem simbolizaria o saber no seu sentido mais completo, justamente por agregar conhecimentos laicos e religiosos, o que exacerbaria a construção de seu gênero. Isto é, a jovem, ainda que mulher, possuía profundos saberes seculares, nem sempre comuns ao sexo feminino, assim como aqueles inspirados pelo próprio Deus, também, raramente revelados ao então considerado "sexo frágil".

O relato continua com o imperador, sem saber o que responder, ordenando que a levassem ao Palácio até os sacrifícios acabarem, que então ele a responderia. E assim o fez. Ele foi até Catarina e questionou quem ela era e qual era a sua origem. Ela respondeu e, ao final, disse: "Ó, como são infelizes os adoradores de semelhantes ídolos que no momento em que são invocados não ajudam nas necessidades, não socorrem na tribulação e não defendem no perigo!".[105]

O rei retrucou que se o que ela falava fosse verdade, todos estariam errados, no entanto toda afirmação deveria ser confirmada por pelo menos duas testemunhas, acrescentando que "mesmo que você fosse um anjo ou uma potência celeste, ninguém deveria acreditar em você, no mínimo porque é uma frágil mulher".[106]

Essa a fala atribuída ao rei, busca desqualificar o conhecimento e a sabedoria de Catarina unicamente por sua condição de mulher. Na continuação do diálogo, ela lhe pediu para não se deixar dominar pela fúria, aconselhando-o articuladamente com as palavras, citando um poeta:[107] "Se o espírito o governa, você será rei, se o corpo o governa, será

---

[103] Jacques Le Goff afirma que foi Tomás de Aquino quem defendeu que arte seria "toda atividade racional e justa do espírito aplicada no fabrico de intrumentos, quer materiais, quer intelectuais". Dessa forma, as artes liberais (ciência) eram chamadas de artes porque implicariam em um conhecimento que resultaria da razão diretamente. LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973. p.68-69.

[104] Segundo a historiografia, Cassiodoro teria divulgado as *sete artes liberais* como fundamentais para a composição da educação cristã. Para mais informações, *cf.* PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003, LE GOFF, *Os intelectuais ... Op. Cit.,* RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A Educação no Reino Visigodo*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2007.

[105] *Idem,* p.964.

[106] *Ibidem.*

[107] Ressaltamos que não encontramos informações sobre qual teria sido o poeta ou filósofo em questão.

escravo".[108] Maxêncio reconhece a frase como pertencente a um filósofo e desiste de combater retórica de Catarina. Ao pedir-lhe paciência, a jovem estaria, em nossa opinião, pedindo-lhe para superar o fato dela ser mulher, para que seu saber obtivesse a devida atenção e reconhecimento.

Na continuidade da narrativa, lemos que o rei, percebendo que não a venceria na sabedoria, reuniu secretamente cinqüenta oradores que superavam todos em qualquer gênero da ciência, entre gramáticos e retóricos de toda Alexandria, para que confundissem Catarina. Ao tomarem conhecimento do motivo da convocação, um deles exclamou indignado: "Ó grande imperador, você convocou os sábios de todas as regiões mais afastadas do mundo para uma simples discussão com uma moça, quando um de nossos discípulos podia facilmente refutá-la!".[109] Novamente sua condição como mulher aparece como motivo de desqualificação de sua fala e de seu conhecimento. Jacopo, ao insistir nesse aspecto, destaca a excepcionalidade do saber da virgem e, em nossa perspectiva, acaba por reafirmar a idéia da inferioridade intelectual das mulheres.

De acordo com o compilador, o rei, ao fazer isso, desejava confundir Catarina em seus argumentos e não apenas torturá-la com suplícios.[110] Ele queria desqualificar a crença dela como ela fez com a dele, enquanto enaltecia a sua. A narrativa continua e a virgem, informada deste encontro com os oradores, recomendou-se ao Senhor. Um anjo lhe apareceu e avisou para ela ser firme, pois ela não apenas converteria os sábios como os destinaria à palma do martírio. Em outras palavras, a sabedoria com a qual ela expunha a doutrina estava diretamente associada à sua confiança no Senhor, que mandou um anjo preveni-la para manter-se de acordo com a fé. Ao narrar isso, defendemos que Jacopo objetivava incentivar os irmãos dominicanos a manterem-se fortes diante de dificuldades.

Diante dos oradores e do imperador, a santa afirma:

---

[108] *Ibidem.*
[109] *Ibidem.*
[110] "Eu podia obrigá-la pela força a oferecer sacrifício, ou eliminá-la por meio de suplícios, mas julguei preferível que seja confundida pelos argumentos de vocês" (*Idem,* p.963).

> É justo que você oponha uma moça a cinqüenta oradores aos quais promete gratificações pela vitória, ao passo que me força a combater sem me oferecer a esperança de uma recompensa? Entretanto para mim a recompensa será meu Senhor Jesus Cristo, que é a esperança e a coroa dos que combatem por ele.[111]

Aqui aparece claramente a argumentação da inferioridade de Catarina por ela ser mulher e certo receio da própria personagem devido a seu sexo. Contudo, ela demonstra total confiança em Cristo e certeza das verdades de sua fé, pontuando o completo desapego às coisas materiais.

A narrativa continua, com a virgem utilizando-se de saberes de filósofos gentios, no caso Platão, e convencendo a todos.[112] Lemos:

> Como a virgem discutia de forma sapientíssima com os oradores, que ela refutava com razões evidentes, estes, surpresos e não sabendo o que responder, foram reduzidos a profundo silêncio. Então o imperador, furioso com eles, censurou-os por terem se deixado tão vergonhosamente vencer por uma moça.[113]

Um deles confidenciou ao imperador que todos foram convencidos das verdades do cristianismo, e que se ele não apresentasse argumentos melhores em favor do paganismo, eles estariam dispostos a converterem-se. Catarina prega. Ela faz com que pessoas convertam-se. Sem temer o que poderia ocorrer a sua pessoa, ela age como um dominicano deveria agir: usa o conhecimento para o convencimento das verdades da fé.

Jacopo narra que, completamente furioso, o imperador condenou todos os sábios a serem queimados no centro da cidade. Contudo, eles lamentaram morrer sem serem batizados, mas Catarina pediu para que nada temessem, pois o sangue que derramassem no martírio seria como o batismo e a coroa da salvação. Ao ouvir isso, eles muniram-se do sinal-da-cruz e entregaram-se às chamas, que não atingiram nem seus cabelos nem suas vestes. Nesse trecho,

---

[111] *Idem,* p.963-964.
[112] Ela diz: "Platão estabelecera que Deus é um círculo cortado em forma de meia-lua". Assim, quando Jacopo apresenta um 'Platão cristianizado', demonstra uma pungente preocupação à abertura aos filósofos pagãos nas Universidades, devido à presença dos dominicanos nesses centros intelectuais.
[113] *Idem,* p.964.

verificamos que apesar de toda a sabedoria da santa, o fato dela ser mulher impediu-a de batizar os sábios. Nesse sentido, defendemos que o dominicano constrói a personagem como representação de sabedoria por intervenção divina, como uma espécie de símbolo, não como um ser real.

O rei propõe para a jovem sacrificar aos deuses, poupando sua juventude e recebendo o segundo posto mais importante no reino, depois da rainha, o que Catarina recusou. Diante disso, Jacopo escreveu que "cheio de raiva, o césar mandou despi-la e torturá-la com escorpiões e depois jogá-la em uma escura prisão, na qual deveria padecer de fome durante doze dias".[114] Podemos entender a exibição do corpo nu da santa relacionando à lembrança de que ela era apenas uma mulher. Além disso, defendemos que o somático da personagem seria palco das relações de poder *genderificadas*: como o rei não poderia controlar a alma de Catarina, ele queria controlar o seu corpo.

Nesse meio tempo, o rei teve que se ausentar para resolver questões em outra região e a rainha, que se afeiçoara a Catarina, foi visitá-la junto com o comandante militar Porfírio. No cárcere, ambos foram convertidos, além de outros duzentos soldados. Jacopo aqui reforça a atuação da jovem como pregadora, que é a proposta da Ordem Dominicana: fornecer pregadores preparados para a Igreja.

Ao retornar de viagem, o rei ficou furioso ao encontrar a jovem "esplendorosa"[115] e pensando, que alguém lhe dera alimentos, mandou torturar seus soldados. Catarina retrucou afirmando que ninguém a alimentara, pois ela recebera alimento celeste. Nesse sentido, seu esplendor estava relacionado à sua fé, que também a nutriu. O imperador então lhe ordenou escolher entre oferecer sacrifícios ou perecer, ao que ela respondeu: "Quaisquer que sejam os tormentos que você possa imaginar, não demore em aplicá-los, pois desejo oferecer minha

[114] *Idem,* p. 965.
[115] *Ibidem.*

carne e meu sangue a Cristo, como ele próprio se ofereceu por mim. Ele é meu Deus, meu amante meu pastor e meu único esposo".[116]

O prefeito aconselhou o rei a mandar que preparassem quatro rodas guarnecidas de serras de ferro e de pregos pontiagudos, para que essa máquina moesse Catarina em pedaços e com o conhecimento sobre morte tão cruel, os demais cristãos ficassem amedrontados.[117] Contudo, a virgem rogou ao Senhor, pedindo-lhe que destruísse tal máquina pela glória de seu nome e pela conversão do povo que se encontrava ali. Ou seja, mesmo sendo uma mulher, Catarina não temia a dor. Ao rogar para que a roda fosse destruída, o relato destaca que ela queria dar um testemunho. Assim, um anjo do Senhor destruiu o aparato, arremessando os pedaços com tanta força que quatro mil gentios morreram.

Nessa passagem, temos não apenas a intervenção divina, que salvou a virgem, como também o castigo divino voltado aos gentios. E, além disso, ao narrar que o pedido por ajuda foi prontamente atendido, o compilador enalteceu a posição contrária de Deus em relação aos deuses pagãos, que não o auxiliavam, como disse Catarina, e enalteceu os méritos em manter-se fiel à vida e aos ideais cristãos, não importando a circunstância.

Jacopo narra que a rainha, que assistia a tudo, foi ao encontro de seu marido e lhe chamou a atenção por suas crueldades. Ela exortou o marido que "furioso com a recusa da rainha em oferecer sacrifício, (...) condenou-a a ter os seios arrancados e depois decapitada".[118] Nesse sentido, a fé cristã deu-lhe as forças necessárias para rebelar-se contra seu esposo, sem se importar com as conseqüências desse ato.[119] Catarina disse para ela não

---

[116] *Idem,* p.965-966.

[117] Nesse ponto, Jacopo descreve como a máquina funcionava, o que acreditamos seria uma estratégia textual para enaltecer tanto como a coragem da virgem quanto o milagre que sucederia: "Dispuseram-se duas rodas que deviam girar numa direção, ao mesmo tempo em que duas outras seriam postas em movimento sentido contrário, de maneira que as de baixo deviam rasgar as carnes que as rodas de cima houvessem jogado nelas." *Idem,* p. 966.

[118] *Ibidem.*

[119] Acreditamos que a intenção de corta-lhe as mamas fora para lembrá-la de sua condição: ela era apenas uma mulher e como tal não poderia desafiar um homem, em especial o seu marido e rei. Ora, ao narrar esse episódio em que a fé fortaleceu a rainha, Jacopo pretendia incentivar mais ainda os irmãos a não desistirem por medo das conseqüências. Ressaltamos que o imperador acusa Catarina de ter feito a rainha morrer com a sua arte mágica, mas coloca-se disposto a perdoá-la caso ela se arrependesse e prometendo-lhe como recompensa o posto de pessoa mais importante do palácio. A tentativa de seduzi-la com o poder é novamente falha.

temer, pois ela iria ganhar um marido imortal.[120] Após sua morte, Profírio, o comandante militar, revela ao imperador ter sepultado o corpo dela e de ter-se convertido à fé cristã.

O compilador relata que, desnorteado, Maxêncio soltou um rugido imenso e ao comentar o ocorrido com os soldados, eles também lhe revelaram estarem todos convertidos à fé cristã. Jacopo afirma que "ébrio de furor, o césar ordenou então que se cortasse a cabeça deles e de Profírio e que seus corpos fossem jogados aos cães".[121] E, apesar desse estado mental alterado, Maxêncio[122] não condenou a virgem, pelo contrário, deu-lhe uma nova chance de arrepender-se. Somente diante da nova recusa que ele a condenou à decapitação.

Após ser decapitada, Jacopo narra que do corpo de Catarina jorrou leite e não sangue e que os anjos pegaram seu corpo e o sepultaram com honras no alto do monte Sinai. De acordo com Thomas Laqueur, no livro *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*, autores como Isidoro argumentaram sobre a conversão de sangue em leite, aproximando-se da noção de economia de fluidos fungíveis. Nesse sentido, todo sangue que não era despendido na gravidez, fluía para os seios e transformava-se em leite para servir na nutrição.[123]

Com argumento similar, através do estudo da transubstanciação feita no canal chamado *vasa mestrualis*, Merral Llwelyn Price, no artigo *Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal(ized) virgin,*[124] defende que a equivalência entre o sangue e o leite extravasaria o aspecto simbólico, assumindo uma característica de paródia do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia.

Adalbert Hamman postula que a Eucaristia, na Era Patrística, possuía cinco significados: ligada a última ceia do Senhor; à codificação de preces eucarísticas, que recebeu no Ocidente uma feição cristológica e no Ocidente manteve a orientação bíblico-histórica; a

[120] Nesse caso, acreditamos que a menção desse matrimônio com Deus serviria para aproximar a rainha do sagrado, purificando-a de seus pecados.
[121] *Ibidem.*
[122] No relato, Jacopo ressalta na história da Santa Cruz – capítulo 64 da edição brasileira – que pode-se ler como ele foi punido, a saber; ele morreu afogado durante uma batalha que travou contra Constantino.
[123] LAQUEUR, Thomas. *Op.Cit.* p. 51.
[124] PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001.

natureza histórica das fontes; e ao seu entendimento como *oratio-prex* seguindo a idéia de *sacrifficium offerre* por parte da comunidade cristã.[125] Nesta última, associa-se ao sacrifício individual, possuindo relação com a Igreja. A Eucaristia vista como alimento e como oração[126] parece-nos mais apropriada no caso de Catarina.

Apesar da virgem não se enquadrar na visão postulada por Isidoro, por não ter engravidado, podemos supor que ao jorrar leite e não sangue de seu ferimento, Jacopo estaria realizando um paralelo com a idéia de Catarina nutrindo os seus filhos, que seriam aqueles que assistiram sua decapitação – e, indiretamente, os que tomassem conhecimento de seu martírio –, com as verdades do cristianismo representadas nesse milagre. Assim, temos o sacrifício da mártir que morre em nome da fé diante de todos. Sublinhamos que Renzo Gerard[127] defende a visão de Eucaristia como sacrifício, afirmando que "a vítima imolada é para nutrição e, portanto, para o crescimento e a ação da Igreja: é comendo o único pão e bebendo o único cálice que alguém se torna a 'oferenda viva', se assemelhada a Cristo, vítima pascal".[128]

Logo, Catarina, realizando a sua paródia da Eucaristia através do leite da nutrição e do seu sacrifício, nutre aqueles que assistiram seu martírio e os que tomaram conhecimento dele, colocando-se na posição de oferenda à Cristo. Coroada com o martírio, ela foi acolhida por anjos que recolheram seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Segundo o capítulo, sublinhamos um marcado incentivo ao seu culto dado por uma passagem ao final. Jacopo argumenta que, antes de morrer Catarina orou, pedindo que todos que se lembrassem de seu martírio e fizessem um pedido, fossem atendidos. Ela escuta como resposta: "Vem, minha querida, minha esposa, a porta do Céu está aberta para você. A todos

---

[125]HAMMAN, Adalbert. Eucaristia. *In*: DI BERARDINO, Angelo (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.527-530.
[126] Justino apud HAMMAN, Adalbert. *Op.Cit.*. p. 527.
[127] GERARD, Renzo. Eucaristia. *In*: FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003. p. 264-265. p. 264.
[128] *Ibidem*, p. 264.

os que celebrarem a memória do seu martírio com devoção, eu prometo a ajuda do Céu que pedirem".[129]

Acreditamos que essa passagem visava ser um incentivo ao culto da mártir, o que seria fortalecido quando Jacopo narra que um monge de Ruão foi ao Monte Sinai, onde Catarina foi sepultada e lá permaneceu por sete anos a serviço da mártir, rogando-lhe por algum pedaço de seu corpo. Um dia, um de seus dedos desprendeu-se e o monge "recebeu esse dom de Deus com alegria, levando-o para seu mosteiro".[130] Nesse caso, não há apenas uma argumentação justificando e incentivando o culto, como há também o destaque para a possível existência de uma relíquia[131] em um local determinado, o que serviria para atrair fiéis e doações.

Destacamos que, ao final do relato, são apresentadas as cinco características pelas quais Catarina era admirável: sua sabedoria, sua eloqüência; sua firmeza; sua castidade; e seus privilégios. Destes, destacamos para nossa análise os dois primeiros.

Ao tratar sobre a sabedoria, ele afirma que Catarina reuniria todos os aspectos desejáveis da sapiência que possuía três faces: a teórica, a prática e a lógica, como mencionado anteriormente. Ele explica todos os tramites envolvido em cada e as suas subdivisões, afirmando que ela detinha saberes de cada expressão de conhecimento abordada.

Ressaltamos que, na sabedoria teórica, há uma associação ao divino em duas das suas subdivisões: a intelectual[132] e a matemática.[133] Sendo que a última, Jacopo argumenta que "ela possuía a sabedoria natural no conhecimento de todos os seres inferiores, que usou em

---

[129] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.,* p.967.
[130] *Ibidem*.
[131] Para mais informações sobre o papel das relíquias no período medieval, *cf.* BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A., GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140, GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.,* p. 449-463. p. 452.
[132] A sabedoria intelectual é associada ao conhecimento do divino, pois foi com ela que a santa comprovou a existência de um único Deus e descartou os demais, assim, de certa forma Jacopo defenderia um tipo de conhecimento vinculado ao teológico. VARAZZE, Jacopo, *Op. Cit.*, p.967.
[133] Catarina possuiria o conhecimento matemático por ter se despojado de todo bem material – enaltecimento do desapego material mendicante – e a utilizou ao convencer a rainha a desprezar o mundo e amar o rei eterno. *Ibidem*.

seu debate com o imperador",[134] desqualificando-o. Além disso, sublinhamos que ao narrar sobre o conhecimento prático, há um enaltecimento dos costumes pelos quais a personagem viveu, pela sua relação honrada com a sua família e pelos sábios conselhos dados ao imperador.

Ao argumentar sobre a eloqüência, há a defesa da exposição da doutrina vinculada ao ato de pregar, comumente realizado por personagens masculinos na LA. Apenas Catarina de Alexandria e Maria Madalena estão claramente associadas a este papel na compilação, o que evidencia a excepcionalidade de seu conhecimento e de sua atuação.[135]

Na LA, a pregação seria uma qualidade diretamente associada aos personagens masculinos, logo é um elemento-chave na construção do gênero de Catarina. Além disso, estamos levando em consideração a nomeação de pregadores especificada no IV Concílio de Latrão, em 1215. O cânone 10, dedicado a essa questão, estabelece que a pregação poderia ser feita por pessoas competentes e capacitadas, ricas em obras e palavras, previamente designadas pelo bispo responsável pelo local quando este não puder cumprir com essa obrigação,[136] o que não era o caso da santa.

Em suma: nesse, lemos sobre uma santa objetivada como símbolo de uma sabedoria completa a ser seguido pelos irmãos dominicanos, mas não pelas mulheres. Defendemos que esse é o principal ponto da narrativa.

Jacopo destaca que, para o soberano, Catarina, por ser uma mulher, era inferior aos homens, sendo inferiorizada pelo próprio rei, pelos oradores e até por suas próprias atitudes. Ela contorna essa visão por ser cristã, por ter assumido as verdades do cristianismo e deixar que seu Senhor 'falasse' por ela. Nesse sentido, o dominicano defende, através dessa personagem, as qualidades que os irmãos pregadores deveriam ter, o que fica mais evidente nas últimas páginas do relato dedicadas para o compilador trabalhar com as "qualidades" pelas quais Catarina é admirável. Ele posiciona-se quanto à valorização da erudição, ou

[134] *Ibidem.*
[135] Se em Maria Madalena o ato de pregar é valorizado, em Catarina, a própria sapiência é o valor destacado.
[136] FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV.* Seminario Vitória: Editorial Eset, 1973. p. 167-168.

melhor, um tipo de erudição que reunia saberes variados, mais associados às universidades, contudo, vinculados ao conhecimento doutrinário. Catarina, ao pregar, usava a retórica e muitos se converteram. Afinal, se uma mulher podia fazer isso, imagine do que os irmãos dominicanos seriam capazes.

Assim, apesar de haver uma construção de identidade de gênero através de uma certa 'disputa' de espaço entre a sua condição como mulher, ressaltada constantemente, e a sua sabedoria e pregação – elementos associados ao masculino nos relatos da LA –, acreditamos que a essência desse relato encontra-se na construção de uma personagem cuja sabedoria superaria o infortúnio de seu sexo e cuja vida seria coroada com o martírio.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Os relatos analisados apresentam, como primeira diferença, os diversos tamanhos. Ao compararmos as narrativas dos martírios das personagens estudadas, percebemos outras particularidades existentes. Apesar de todas as santas serem de famílias nobres e virgens, os motivos iniciais que culminaram na identificação delas como cristãs e na posterior martirização, foram distintos. Ágata e Anastácia foram levadas a julgamento por causa da ganância de suas riquezas por terceiros. A primeira foi vítima de Quintiano, enquanto a segunda foi alvo de dois prefeitos. Catarina e Eufêmia foram até aos locais onde outros cristãos estavam sendo martirizados e confessaram, publicamente, serem cristãs levando segurança aos corações cristãos. Já a santa Juliana foi condenada por negar-se a ter relações sexuais, segundo o texto, com seu marido pagão.

De um modo geral, a LA objetiva proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando à ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges, no entanto cada capítulo teria finalidades específicas. Nesse sentido, a obra apresenta uma sucessão de *topos* sem unidade, justamente por ser uma compilação e Jacopo aproveita-se dessa liberdade para tratar sobre distintas questões.

No relato sobre Juliana o fim está no enaltecimento da superioridade da fé cristã em relação à pagã e a sua superação ao demoníaco, indicando a proteção fornecida pelo Senhor aos fiéis. Nos relatos de Anastácia e Eufêmia, o engrandecimento do divino seria demonstrado nos milagres de defesa da virgindade das personagens.[137]

A exaltação dessa qualidade também aparece no capítulo de Catarina, quando ela teria escutado a voz do Senhor chamando-a de esposa. No entanto, em sua narrativa há a objetivação dessa personagem como símbolo de sabedoria, funcionando como pano de fundo para a argumentação de Jacopo sobre a sabedoria desejável[138] para os irmãos dominicanos, principalmente.

No relato sobre Ágata, o objetivo era incentivar os fiéis a manterem-se retos na vida cristã, não importando a situação. Apoiamos tal hipótese na felicidade com a qual a santa encara os suplícios – o que transparece nas suas falas e nas suas ações –, por acreditar no poder de sua fé e, ao mesmo tempo, desejar a vida eterna ao lado de seu Senhor. A visita recebida do maior dos apóstolos para curá-la, apenas a enaltece, pelo mérito de manter sua retidão e persistência.

Destacamos que, na biografia de Juliana, a exaltação do cristianismo é construída através da sua vitória sobre o demônio e a superioridade cristã em relação ao paganismo é demonstrada na raiva do prefeito Quintiano, que amaldiçoou os seus próprios deuses. Nos casos de Anastácia e Eufêmia,[139] o propósito do texto aparenta ser a exaltação de suas virgindades, marcando assim uma total rejeição dos prazeres carnais por parte das santas.[140]

---

[137] Destacamos que todas as personagens são virgens, contudo em algumas narrativas há o destaque para tal condição.

[138] O relato de Ágata também possuiria, em menor destaque, essa argumentação sobre a sabedoria, contudo a superação somática para alcançar a santidade seria o principal elemento.

[139] Sublinhamos que todos os relatos são norteados por milagres que evidenciavam a presença divina e confirmavam a santidade das personagens, contudo apenas nas narrativas das santas Eufêmia e Anastácia eles voltam-se à proteção da virgindade delas, como analisado anteriormente. Esse recurso narrativo relacionar-se-ia ao objetivo de cada relato. No primeiro, temos o enaltecimento dos méritos e das virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando-se da narração de eventos sobrenaturais e de episódios milagrosos; já, no segundo, como já dissemos, o cerne do texto está na exaltação da virgindade apesar dos pesares.

[140] Ressaltamos que nem todo santo da LA possui essa desvinculação com o aspecto carnal. Lembramos do relato sobre Santa Teodora, por quem um jovem rico inflamou-se de desejo, graças ao diabo. Segundo a narrativa, ele a atormentou de tal forma, que ela perdeu a saúde e o sono e o homem foi a uma feiticeira pedindo auxílio. A personagem havia dito que nunca cometeria um pecado tão grande – ela era casada – aos olhos de

As demais personagens evidenciam a superação do cristianismo de outras maneiras: com Catarina é através da sua sabedoria; com Ágata, da dor.

Lembrando que o físico é um dos lugares de disputa de poder, a punição somática impostas às personagens com os corpos nus nos chama atenção. No caso de Santa Ágata, em nossa opinião, o somático possuiria dois grandes objetivos. Primeiro, o suplício de ter o seio arrancado, serviria para relembrá-la de sua condição como mulher, contudo a sua restituição pelo apóstolo Pedro evidenciaria o poder da fé cristã e da Igreja Romana.[141] Em segundo, ao torturá-la nua, o propósito seria humilhá-la: Quintiano a superaria pela sua condição social, mas perde pela fé da personagem – relembramos que ele foi atacado pelos seus próprios cavalos e seu corpo nunca foi encontrado.

Relatos sobre torturas com as personagens nuas, também ocorrem nos capítulos de Juliana e Catarina. Possuindo finalidades similares ao de Ágata, defendemos que, no relato de Juliana, há duas apresentações de usos do seu corpo dentro de relações de poder. A primeira seria o uso do sexo como mecanismo de convencimento do marido, para que ele se convertesse. A segunda seria a surra que levou do pai, que representaria a sua humilhação e demonstração do controle que ele possuía sobre seu corpo. No caso de Catarina, a nudez figuraria como uma forma de reconhecimento da personagem como mulher e, portanto, buscaria desqualificar a sua sabedoria. Destacamos que, como dissemos anteriormente, a corpo virgem está presente em todos os relatos, no entanto participaria de modo direto na construção da santidade no capítulo sobre de Anastácia.

Jacopo pontua durante a narrativa que Catarina é uma mulher e inferior aos homens, através de passagens narrativas em que ela dialoga com o rei, os oradores e até consigo mesma. Ela contorna qualquer visão sobre ela, por ser mulher, ser inferior com o uso de sua

---

Deus que tudo vê então a feiticeira a convenceu que o que acontece depois do cair do Sol não era visível pelo Senhor. Assim, ela cedeu à volúpia do rapaz, mas se arrependeu ao perceber o que tinha feito, travestiu-se e retirou-se para um cenóbio sob o nome de Teodoro.

[141] No capítulo sobre Catarina, há outra narrativa com o relato do seio ter sido arrancado: a rainha que foi condenada ao martírio. Contudo, apenas há a menção desse castigo, antes dela ser decapitada, logo acreditamos que, nesse caso, o objetivo era apenas colocá-la em seu lugar social como mulher.

sabedoria, havendo uma construção de identidade de gênero através de certa ‘disputa’ de espaço entre a sua sapiência e seu sexo biológico. Nesse caso, a nudez da personagem enquadrar-se-ia nessa dualidade na construção de seu gênero.

Sublinhamos que na narrativa sobre Anastácia, o somático não é trabalhado especificamente, não figurando como elemento marcante na sua *genderificação*. Após ser entregue ao último prefeito, ela é exilada na Ilha de Palmarola junto com outros cristãos. Eles são buscados e martirizados.

Nos relatos sobre os corpos torturados, salientamos que todas as mártires são salvas por eventos milagrosos, dos suplícios ou não sentem o tormento, com exceção de Ágata. Na sua narrativa lemos sobre milagres que a curam, o que estaria vinculado ao enaltecimento do poder da fé cristã, da Igreja Romana e à comprovação de sua santidade.

Contudo, os usos narrativos dos corpos são distintos em cada capítulo. Hegemonicamente, o aspecto somático é um símbolo de pureza e sinal de santidade ou é objetivado como palco de relações de poder sofridas – associadas às passagens de nudez, por exemplo – ou exercidas – relacionadas ao sexo – pelas virgens.

Assim, concluímos que Jacopo compilou esses relatos visando atender certas questões e, dessa forma, evidenciando suas particularidades. Apesar de certas similitudes – todas as personagens analisadas são virgens, nobres e virtuosas –, os processos de *genderificação* e da construção da santidade são marcadamente diferenciados.

CAPÍTULO 4

Alguns mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, apresentamos a conclusão da análise dos capítulos selecionados relativos aos personagens masculinos da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram cinco personagens santos estudados, a saber: São Vicente (p.189-191); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); São Tiago, o cortado (p.974-977). Primeiro, analisaremos cada narrativa isoladamente, seguindo a ordem colocada acima. O segundo item destina-se à comparação dos relatos.[2]

1. São Vicente, o vitorioso

O relato segue uma narrativa linear, sendo iniciado por um rápido estudo etimológico. Segundo a interpretação de Jacopo, no capítulo sobre São Vicente, este nome significaria três coisas: queimando o vício (*vitium incendens*), aquele que vence os incêndios (*vincens incendia*) e vitorioso (*vincens*). A partir dessa informação, o compilador argumenta que o santo superou a carne queimando os vícios e o mundo desprezando-o, complementando que

[1] VARAZZE, Jacopo. VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Sublinhamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.

foi devido à sua sabedoria, pureza[3] e constância que ele venceu os três flagelos do mundo: "as falsas doutrinas, os amores imundos, os temores mundanos".[4]

Destacamos que o santo é marcado por vitórias durante todo o relato, sendo colocado face aos carrascos, a Daciano – responsável pelo seu martírio -, aos instrumentos de tortura e aos limites somáticos.

Após essas reflexões sobre o nome Vicente, Jacopo cita Agostinho,[5] informando que segundo esse autor "os martírios dos santos foram e continuam sendo exemplos para vencer o mundo com todos os seus erros, amores e temores".[6] Desta forma, o dominicano já identifica, no início do capítulo, a santidade de Vicente vinculada ao martírio e ainda aponta para o valor que esse personagem deveria ter para os cristãos.

Em seguida, somos apresentados ao santo biografado, Vicente, que era nobre de nascimento e "mais nobre por sua fé e sua religião".[7] Na LA, lemos que ele era diácono do bispo Valério, que lhe confiou à pregação pela sua facilidade em exprimir-se, enquanto o prelado ocupar-se-ia da oração e da contemplação. Nesse momento narrativo, acreditamos que Jacopo traça um paralelo entre o santo e os irmãos pregadores, através da valorização da prédica e do conhecimento doutrinário necessário para a sua realização. Nesse sentido, reforçaria o ideal proposto por Domingos acerca do equilíbrio necessário entre pregação e ação, motivo de contendas no seio da própria ordem.

Quando ambos foram aprisionados e levados diante do presidente do tribunal imperial, Daciano,[8] ao serem perguntados sobre o porquê de irem contra o decreto do príncipe e

---

[3] Ressaltamos que, no relato, não há informações sobre Vincente ser casto ou virgem, apenas essa colocação sobre sua pureza e sua abstinência dos amores imundos. Contudo, se relembrarmos o argumento do supracitado Jacques Rossiaud, que defende que aquele vinculado ao sagrado deveria abster-se do sexo, visto como a polução suprema por afastá-lo do divino; podemos supor que o personagem era *virgine.* ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2v, V.2, p. 477-483.

[4] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.188.

[5] Jacopo destaca que alguns defendem que foi Agostinho quem descreveu o martírio de Vicente, posteriormente versificado por Prudêncio, o que demonstra a sua preocupação em apresentar as fontes utilizadas.

[6] *Ibidem*

[7] *Ibidem.*

[8] Ressaltamos que Daciano só quis vê-los por achar que eles estariam mortos de fome, contudo encontrou-os sadios e alegres.

seguirem outra religião, o bispo respondeu em voz baixa e Vicente chamou-lhe a atenção, pedindo que soltasse a voz e falasse com liberdade, oferecendo-se para fazê-lo em seu lugar. Valério aceitou a oferta, afirmando que há muito tempo já havia nomeado o diácono para falar por ambos.

Então, Vicente respondeu a Daciano que eles não sacrificavam aos deuses, porque "para os cristãos é uma blasfêmia recusar-se a prestar à Divindade a homenagem que lhe é devida".[9] Dessa forma, ele desqualificou os deuses pagãos afirmando que eles não eram divinos. Por causa disso, o diácono foi considerado um jovem presunçoso e arrogante e foi condenado ao martírio, enquanto Valério foi exilado.[10]

Após ter seu corpo todo desconjuntado no potro,[11] Daciano perguntou-lhe: "Que tal está agora seu miserável corpo, Vicente? Este, sorrindo, respondeu: Como sempre desejei".[12]

Nesse ponto, o personagem de Vicente enquadra-se nos argumentos de Kirsten Wolf,[13] de Alison Gulley[14] e de Evelyn Birge Vitz,[15] que defendem que o mártir é construído como um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade, qualidade essa percebida em quase todos os relatos analisados. Em suma: as penas somáticas e a morte ajudavam a absolvição da alma.

Na continuação do relato, face à reação de Vicente à tortura no potro, o juiz ameaçou-o com todo tipo de tormentos se ele não renegasse suas idéias, ao que ele respondeu:

> Ó como estou feliz! Ao fazer o que pensa que me fere, você faz o maior benefício. Anda miserável, lança mão de todos os recursos maldosos e verá que quando sou torturado tenho, com a ajuda de Deus, mais força do que quem me tortura.[16]

---

[9] *Idem*, p.189.
[10] O dominicano sublinha que Daciano intencionava fazer desse castigo um exemplo para os outros cristãos.
[11] Hilário Franco Jr., na edição da LA aqui utilizada, descreve, em nota, esse instrumento de tortura romano como sendo constituído por uma armação de madeira, cujo formato era semelhante a um pequeno cavalo e, por causa disso, o nome potro – *equuleum. Ibidem*.
[12] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem*, p.189.
[13] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[14] GULLEY, Alison. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.
[15] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, New Series, v. 26, p.79-99, 1999.
[16] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

Nesse sentido, há o destaque para a superação dos limites somáticos e o desejo do mártir pelo sofrimento.[17] Exacerbando, no caso de Vicente, sua qualidade como vitorioso.

Segundo a LA, Daciano, descontrolado, chicoteou seus carrascos, afirmando que eles, que haviam superado parricidas e adúlteros, foram vencidos por Vicente, que ironiza tal atitude, deixando-o fora de si.

O desejo por sofrimento também aparece na segunda tortura, na qual os carrascos enfiaram pentes de ferro até o fundo das costelas, mostrando as entranhas de Vicente. Então, Daciano pediu para que o santo apieda-se de sua juventude, ao que ele retrucou:

> Ó língua venenosa do diabo! Não tenho medo de seus tormentos. Só há uma coisa que temo: que você se apiede de mim, porque quanto mais o vejo irritado, mais fico alegre. Não diminua esses suplícios, pois quero vê-lo reconhecer-se vencido. [18]

Jacopo narra que, durante as torturas, Vicente manteve-se com os olhos voltados ao Céu, orando:

> Ele foi então tirado do cavalete e levado a um braseiro ardente, enquanto alegremente estimulava os carrascos. Por conta própria subiu na grelha, onde foi assado, queimado e consumido. Enfiaram-lhe garfos de ferros e lâminas ardentes em todos os membros, fazendo as chamas ficarem cobertas de sangue. Eram chagas em cima de chagas. Já não era nos membros, mas nas entranhas, que lhe enfiavam dardos. Suas vísceras saíam do corpo. Apesar disso, ele permanecia imóvel, os olhos voltados para o Céu, orando ao Senhor.[19]

No martírio, as relações de poder se inverteriam nas torturas e nas execuções,[20] justamente pelo desejo do santo em morrer, intensificando os suplícios recebidos.[21] A lógica

---

[17] GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* V.2, n.4, p.321-336, 2002.
[18] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.189.
[19] *Idem*, p.189-190.
[20] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*, p.324.
[21] Essas associações estão presentes também no fechamento do capítulo, que é composto com citações de Prudêncio, que, como assinalamos anteriormente, teria colocado em versos a vida de Vicente, afirmando que Vicente falou para Daciano: "Tormentos, prisões, garfos, lâminas crepitantes de fogo, e, enfim, a morte, que é a última das penas, tudo isso é brincadeira para os cristãos". VARAZZE, Jacopo, *Op.Cit.*, p.191.

era que quanto maior a dor sofrida, maior era a possibilidade da vitória do cristianismo e da Igreja triunfante, simbolizada no personagem coroado com a sua morte.

Segundo Lucy Grig, a inversão também ocorreria pelas relações traçadas durante o julgamento, porque o criminoso seria torturado para confessar o crime, enquanto o cristão teria que negá-lo. A confissão seria a reafirmação de sua fé.[22] Além disso, ressaltamos que são os suplícios que colocam o mártir na sua posição original de testemunha: ele não morre por si, mas sim para testemunhar a sua fé.[23]

Daciano, ao saber do ocorrido, disse aos carrascos que "Vicente pode superar as torturas que vocês lhe infligem",[24] reconheceu-se vencido como desejava o diácono. Já destacamos que a marca da vitória e da superação do santo norteia toda construção do relato e, com isso, Jacopo elabora uma relação de oposição, quase que caricata, entre o cristão vitorioso e resistente e os pagãos perdedores e maquinadores do mal.

Então, Daciano ordenou que o colocassem em uma masmorra escura, deitado no chão coberto por cacos de vidro pontiagudos e com os pés pregados em uma estaca, pedindo que o avisassem quando ele morresse. Após terem feito isso, os carrascos foram até a masmorra, onde observaram entre as frestas da parede que as penas haviam virado glórias:[25] a escuridão fora dissipada e os pés de Vicente foram soltos, os cacos transformaram-se em flores com um doce aroma e os anjos consolaram-no.[26] Defendemos que através do recurso a acontecimentos milagrosos e a presença angélica, Jacopo reforça a santidade de Vicente.

Depois de verem isso, os carrascos converteram-se e Daciano admitiu a derrota. Então, ele ordenou que levassem Vicente para repousar em uma cama macia, sobre as almofadas mais confortáveis do reino para que ele se recuperasse. Segundo o relato, tão logo foi carregado e colocado em uma cama macia morreu por volta de 287. Segundo Jacopo, o

---

[22] GRIG, Lucy. *Idem,* p. 328.
[23] Como, por exemplo, através das citações de Prudêncio, que informa que, durante as torturas, Vicente, deliciando-se com as mãos ensangüentadas, ria dos carrascos que não conseguirem enfiar mais fundo os garfos de ferro em suas costelas.VARAZZE, Jacopo, *Idem.* p.189.
[24] *Ibidem*.
[25] *Idem,* p.190.
[26] Para mais informações sobre a importância da aparição angélica, *Cf.* FAURE, Philippe. *Op.Cit.*.

presidente do tribunal imperial afirma que fazia isso porque se o mártir morresse em meio aos suplícios, ele seria mais glorioso. Ao apresentar esse reconhecimento por parte do presidente da tribuna, o dominicano valoriza novamente a importância do papel mártir.

Partindo desse momento narrativo, defendemos que Jacopo relata um Daciano temeroso das repercussões da morte de Vicente, ou seja, de seu martírio. É nesse sentido que as relações de poder estão invertidas: quanto mais violentas fossem as penas somáticas, maior seria a vitória cristã sobrepujando os instrumentos de tortura, os carrascos, os responsáveis pelo martírio, a "outra fé". Além disso, acreditamos que dessa forma o papel simbólico do mártir é enaltecido.

O relato continua com o presidente do tribunal imperial afirmando que queria vingar-se em Vicente depois de sua morte, destruindo seu corpo, pois, ao menos assim, ele venceria o mártir. Logo, ordenou que colocassem o corpo do santo em um campo, exposto às criaturas selvagens, mas ele foi guardado por anjos e por um corvo, "ave voraz por natureza".[27] Ao saber disso, Daciano reconheceu que não superaria o santo nem na morte, então ordenou que ele fosse jogado ao mar para ser devorado por criaturas e nunca ser encontrado. Contudo, a correnteza arrastou-o até a margem, onde seu corpo foi encontrado por uma senhora e alguns cristãos que tiveram uma revelação a esse respeito. Eles o sepultaram honrosamente.

Em ambas as situações relacionadas aos restos mortais de Vicente, há uma inversão da natureza, já que os animais selvagens protegeram o santo e a correnteza levou seu corpo para a margem, para que ele fosse encontrado e sepultado honradamente por um grupo de cristãos. Defendemos que Jacopo, ao construir uma narrativa permeada por acontecimentos maravilhosos, queria enaltecer as vitórias do cristianismo e atrair um número maior de fiéis que teriam contato com a obra através da pregação.

[27] *Ibidem.*

O martírio e os suplícios sofridos por Vicente são sintetizados ao final do capítulo, através de uma citação atribuída a Agostinho. Nesta passagem, ressaltamos o recurso narrativo da euforização das vitórias do santo, através de um resumo de seus sofrimentos:

> O bem-aventurado Vicente venceu em palavras, venceu em sofrimentos, venceu em seu testemunho, venceu em sua tribulação. Venceu queimado, venceu afogado, venceu vivo, venceu morto. Vicente foi torturado para se exercitar, flagelado para se instruir, espancado para ser fortalecido, queimado para ser purificado.[28]

Além disso, sublinhamos o objetivo apologético presente na afirmação que ele alcançou o mérito do martírio ao resistir aos suplícios em nome da fé. Tal questão é reforçada com uma citação de Ambrósio que resume as torturas sofridas pelo santo, afirmando: "Vicente foi torturado, espancado, flagelado, queimado, mas não vencido em sua coragem de confessar o nome de Deus".[29] Nesse sentido, ele foi reconhecidamente vitorioso.

No caso de Vicente, a construção de seu gênero se relaciona à sua posição na hierarquia eclesiástica – diácono do bispo Valério – e é continuado com a exaltação de sua prédica e as superações às torturas somáticas. E acreditamos ser, justamente, esse o ponto central do relato: a construção do personagem como símbolo da vitória cristã e, de certa forma, da Igreja triunfante.

Nesse sentido, as torturas somáticas aparecem não apenas como motivo de alegria, mas também como símbolos de vitória. Vicente vence os torturadores e os aparelhos de tortura, e celebra a cada um desses episódios. E ele vence vivo e vence morto, neste último caso com a intervenção divina que orquestra a natureza e os animais para proteção do corpo santo e com a aparição angelical para guardá-lo e protegê-lo. Assim, ele simboliza perfeitamente o ideal do mártir como representante da Igreja Triunfante.

Na narrativa de Vicente, o físico é o elemento-chave da comprovação de suas vitórias, com uma forte e marcada associação do somático em prol da salvação da alma. Assim, estaria

[28] *Idem*, p.191.
[29] *Ibidem.*

em consonância ao argumento de Marie-Christine Pouchelle que defende que a exposição da carne é um veículo importante na construção da santidade para Jacopo, acompanhada pela transformação de suplícios em deleites.[30] Em suma, ele é aquele que vence todas as torturas sofridas com grande alegria, é símbolo da vitória cristã.

Vicente possui um papel simbólico: o de encarnar a vitória. Esta vitória deve-se, sobretudo, às relações de poder estabelecidas no relato: Vicente, na posição de réu, é fortalecido pelas torturas, triunfando sobre os seus carrascos e perseguidor, zombando das torturas somáticas que lhe eram infringidas e do próprio Daciano. Os seus triunfos são uma parte fundamental do processo de *genderificação* do personagem com o fortalecimento da alma face às penalidades as quais fora condenado.

2. São Jorge: o dragão e o sinal-da-cruz

Segundo o estudo etimológico feito por Jacopo, o nome Jorge viria de *geos*, significando "terra"; e de *orge*, "cultivar". Assim, Jorge significaria "cultivando a terra", o que o dominicano associa com a sua carne. Citando Agostinho, no livro *Sobre a Trindade*, a boa terra pode estar no alto das montanhas, o que convém ao pasto, nas encostas temperadas das colinas, para as vinhas; ou nas planícies, para os cereais. A partir desse apoio em uma autoridade eclesiástica, lemos o argumento de que o beato foi "como a terra alta por desprezar as coisas baixas e exaltar as puras, foi como a terra temperada devido à descrição com o vinho da eterna alegria, foi como a terra plana pela humildade eu produz frutos de boas obras".[31]

Segundo o relato, Jorge também poderia advir de *gerar*, "sagrado", e de *gyon*, "areia", sendo "areia sagrada" pelo peso de seus costumes, miudeza na sua humildade e secura na sua volúpia carnal. Um terceiro sentido viria de *gerar*, "sagrado", e *gyon¸* "luta", representando

[30] POUCHELLE, Marie-Christine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p. 365.

"lutador sagrado" e associando a sua batalha com o dragão e com o carrasco. Nesse sentido, conota-se um sentido de divino a Jorge.

O último significado de Jorge resultaria de *gero* que seria "peregrino", *gir*, "cortado", e ys, *conselheiro,* "porque ele foi peregrino em seu desprezo pelo mundo, cortado em seu martírio e conselheiro na prédica do reino de Deus".[32] Nesse trecho narrativo, há um destaque para seu desapego ao mundo, uma identificação do beato como mártir e a sua atuação como pregador. Acreditamos que essa ênfase visava exortar os irmãos da Ordem dos Irmãos Pregadores

Ainda na passagem dedicada ao estudo etimológico, Jacopo argumenta que a legenda desse santo foi considerada como apócrifa pelo concílio de Nicéia. Essa afirmação evidencia a preocupação do dominicano em fundamentar seus relatos, procurando ligá-los à tradição eclesiástica e destacando seu caráter de verdade. Essa atitude vincular-se-ia ao contato que ele manteve, sobretudo, com a Universidade de Bolonha, estando em sintonia com as novas formas de conhecimento propagadas nas universidades, nesse momento.

Jacopo aponta para as discrepâncias nas versões da biografia, sublinhando que algumas certificam que Jorge sofreu o martírio sob os imperadores Diocleciano e Maximiano, outras já defendem que foi sob o imperador persa Diocleciano e na presença de oitenta generais, e, por fim, há uns autores que alegam que foi sob o governador Daciano, sob o império de Diocleciano e Maximiano, enquanto o calendário de BEDA diz que ele foi martirizado na cidade persa de Diáspolis, antigamente chamada de Lida, situada perto de Jope.[33] Ressaltamos que o compilador apenas sublinha as diferenças entre as narrativas existentes, sem posicionar-se frente a elas nesse momento narrativo, fazendo isso ao fim do capítulo. Esse era um método de argumentação calcado na escolástica.

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*

No início da biografia de Jorge, é informado que ele era um tribuno nascido na Capadócia, de nobre estirpe. A narrativa segue com a primeira versão da história de um dragão derrotado por ele.

Segundo a LA, Jorge tinha ido a Silena, cidade da província da Líbia, onde habitava, nas redondezas, um dragão feroz que afugentava aqueles que tentavam derrotá-lo. Para mantê-lo calmo e distante da cidade, os moradores davam-lhe diariamente uma ovelha e um habitante, de qualquer sexo, escolhido por sorteio.[34] Depois de um tempo, foi sorteada a única filha do rei. Este, desesperado, pediu que os citadinos pegassem todo seu ouro, prata e metade do seu reino para impedir que a jovem morresse dessa forma.

Diante dessa proposta, os citadinos reclamaram que seus filhos haviam sido sacrificados devido ao edito do rei, logo, ou a sua filha era levada para ser devorada pelo dragão ou ele perdia seu povo. Diante disso, o rei pediu oito dias para lamentar o destino dela. Ao final desse tempo, somos informados que a população foi ao castelo exigir que a promessa fosse cumprida e o soberano lamentou não ter a chance de ter netos de estirpe real. Segundo o relato, a moça foi trajada com vestes reais e enviada ao sacrifício.

Jacopo narra que o beato Jorge, que passava pela região, ao vê-la chorar, perguntou o porquê das lágrimas. Ela pediu para que ele montasse em seu cavalo e fugisse para não morrer com ela. Pedindo calma, ele indagou a jovem sobre o que toda aquela gente esperava ver.[35] Então, a moça explicou toda a situação e, quando o dragão apareceu, suplicou ao tribuno para ir embora depressa.

Jorge, serenamente, a protegeu com o sinal-da-cruz e, recomendando-se ao senhor, atacou o monstro que caiu ferido. Ele falou para a moça colocar o seu cinto no pescoço deste. Ela o fez e o dragão a seguiu feito "um cãozinho muito manso".[36] Ao chegarem à cidade, o povo entrou em desespero, contudo o beato os acalmou avisando que se todos aceitassem o

[34] Na verdade, a Legenda destaca que, inicialmente, davam duas ovelhas, contudo foi por falta delas que os cidadãos começaram os sorteios para escolher um citadino.
[35] Os sacrifícios ocorriam fora aos muros da cidade, onde se encontrava o dragão. Na LA, não aparecem informações sobre quem Jorge referia-se.
[36] *Idem*, p.367.

batismo, ele mataria a criatura. E “nesse dia, 20 mil homens foram batizados, sem contar crianças e mulheres”.[37] Defendemos que esse episódio marca a construção da santidade e de gênero de Jorge, pois relaciona a força física e militar do personagem como poder da fé cristã.

Além disso, também destacamos a função simbólica atrelada ao sinal-da-cruz. Segundo Juan Antonio Ruiz Dominguez,[38] dentre as funções possivelmente atreladas ao sinal-da-cruz, encontrava-se o uso deste símbolo cristão em eventos inexplicáveis e divinos. Ressaltamos que nas obras de Gonzalo de Berceo, estudadas pelo autor, não figura a associação entre o sinal e a proteção divina, ao contrário da LA. Essa construção aparece em muitos relatos, como o de Jorge, enaltecendo a cruz como signo de esperança, proteção e salvação e o sinal-da-cruz como gesto identificador do cristianismo – elemento importante no estabelecimento da alteridade em relação aos outros, como os hereges, infiéis e pagãos.

Após a sua vitória sobre o dragão, para homenagear a bem-aventurada Maria, o beato Jorge mandou construírem uma igreja, onde sob o seu altar surgiu uma fonte de água curativa para os enfermos. Nesse momento narrativo, defendemos que a presença do divino serviria para atrair fiéis para o templo em questão, já que a localização da cidade é colocada no relato.

Após esse episódio, o rei ofereceu a Jorge uma enorme quantidade de dinheiro, mas ele não aceitou e mandou que ela fosse doada aos pobres, o que destaca, na narrativa, a sua caridade e o seu desapego das coisas materiais. Antes de partir, o beato deu quatro conselhos ao soberano: escutar o santo ofício, cuidar das igrejas, honrar os padres e lembrar-se dos pobres. Destacamos que esses elementos vinculam-se à reforma papal,[39] em especial no tocante às relações entre autoridades laicas e religiosas.

---

[37] *Ibidem.*

[38] O autor trabalha com o papel das mentalidades na devoção cristã e a construção das funções da cruz e do sinal-da-cruz nas obras de Gonzalo de Berceo, mas faz considerações gerais sobre a questão. DOMINGUEZ, Juan Antonio Ruiz. La devocion a la cruz en la obra de Gonzalo de Berceo. (em prensa) In: CONGRESO MUNDIAL DE HERMANDADES DE LA VERA CRUZ, 1. Sevilla: Ceira, 1995. p.1-12.

[39] Para mais informações, *cf.* BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983; RAMOS, Luis García-Guijarro. Reforma eclesiástica y Órdenes Militares (ss. XI-XIII). In: BENITO, Ricardo Izquierdo e GÓMEZ, Francisco Ruiz (coords.). *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica.* Cuenca: Universidad Castilla-la-Mancha, 2000. V. 1, p.1005-1017; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380-c. 843). In: SEMANA DE ESTÚDIOS MEDIEVALES, 7, 1996, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 197-215.

A narrativa segue apresentando outro relato iniciando com a aparição do dragão, contudo centrando-se no martírio sofrido pelo santo. Este é recheado de milagres, apoiado nas palavras de Ambrósio e terminado com a decapitação de São Jorge. Defendemos que a necessidade em repetir o episódio do dragão, mesmo que sucintamente, visava o enaltecimento de sua santidade e do poder de sua fé novamente.

Após relatar uma segunda versão mais curta da história do dragão, Jacopo coloca que certos livros contam que os imperadores Diocleciano e Maximiano, sob o governo de Daciano, empreenderam uma violenta perseguição aos cristãos, martirizando em um mês dezessete mil. Na narrativa, somos informados de que muitos dos cristãos fraquejaram e sacrificaram aos ídolos.

Emocionado com tal fato, Jorge doou tudo que possuía aos menos afortunados, trocou as roupas militares pelas dos cristãos, foi viver entre eles, e passou a chamar os deuses gentios de demônios, pois o Deus cristão fizera os céus. Nesse trecho, acreditamos que Jacopo ressalta o desligamento do personagem das coisas materiais, enaltecendo a pobreza adotada pelas ordens mendicantes. Além disso, ao mencionar a troca das vestes, acreditamos que ele estaria, metaforicamente, referindo-se ao fato dele deixar de servir um pagão e passar a servir seu Deus, o que é evidenciado a seguir na narrativa.

Retornando ao capítulo. O governador, irado com as palavras de Jorge, chamou-o e o questionou sobre quem ele era e de onde, o que o cristão respondeu. Ele ainda complementou sua resposta dizendo que, com o auxílio de Cristo, ele se submeteu à Palestina, contudo largou tudo para servir ao Deus do Céu. Daciano[40] percebendo que não conseguia demovê-lo, “mandou suspendê-lo no potro e dilacerar cada um de seus membros com garfos de ferro. Mandou queimá-lo com tochas e esfregar sal em suas feridas e em suas entranhas”.[41]

[40] No relato, Jacopo refere-se a Daciano ora como juiz, ora como prefeito.
[41] *Idem*, p. 368.

À noite, o Senhor apareceu-lhe e o reconfortou. Devido as suas palavras e a própria visão, Jorge fortaleceu-se tanto que os suplícios sofridos pareciam não ter acontecido. Mediante a menção da intervenção divina, a sua santidade é marcada no relato.

Segundo o capítulo, Daciano, ao perceber que não conseguiria convencer Jorge a imolar aos deuses através de torturas, chamou um mágico para demovê-lo de sua fé através da magia. Assim, o mágico invocou os seus deuses e misturou vinho com veneno, depois deu para Jorge, que fez o sinal-da-cruz, bebeu e nada aconteceu. Diante disso, uma dose mais potente foi feita e, novamente, após fazer o sinal-da-cruz, o santo tomou o líquido e nada aconteceu.

Nessa passagem, sublinhamos dois elementos interligados. Primeiro, a construção do sinal-da-cruz como maneira de "contato" com o Senhor e de proteção divina. E, em segundo, a inferiorização da crença pagã, já que os deuses também foram invocados, contudo foram superados. Diante de tais episódios milagrosos, o feiticeiro implorou perdão, converteu-se e foi decapitado pelo juiz.

No dia seguinte, Daciano teria mandado colocar Jorge numa roda com espadas de dois gumes ao seu redor, contudo ela se quebrou e ele saiu ileso. Então, ele foi condenado a ser jogado em um caldeirão de chumbo fervente, que após o santo fazer o sinal-da-cruz e "pela virtude de Deus",[42] transformou-se em um banho.

Sublinhamos que o relato não menciona que Jorge teria feito o sinal-da-cruz antes de ser colocado na roda, e apesar disso ele foi igualmente salvo. Acreditamos que Jacopo estaria destacando a santidade a Jorge e que a proteção divina já tinha sido estabelecida.[43]

Daciano, vendo que não poderia vencer o santo com suplícios, mudou o seu modo de persuasão, tratando-o com suavidade e gentileza. Ele afirmou para Jorge que os seus deuses eram calmos e que o perdoaria, caso abandonasse a fé cristã. Jorge riu e disse "Por que você

[42] *Ibidem.*
[43] Ressaltamos que a não-menção ao sinal-da-cruz também pode ser devida à grande variedade de fontes utilizadas pelo compilador ou as diferentes edições realizadas *a posteriori.*

não falou assim antes de me torturar? Estou pronto a fazer aquilo que me exorta".[44] Segundo o capítulo, com essa fala, o mártir iludiu o juiz, e, dessa forma, há um destaque para o uso da esperteza do personagem, em detrimento da do prefeito.

Jorge foi levado para o templo, onde Daciano convidou a cidade inteira para ver o cristão rebelde imolar aos deuses, demonstrando satisfação em tê-lo subjugado. No entanto, diante de todos, o mártir pediu ao Senhor para destruir o templo e as imagens dos ídolos por completo. "No mesmo instante, caiu o fogo do Céu sobre o templo, queimando-o com seus deuses e seus sacerdotes. A terra entreabriu-se e tragou tudo o que restara".[45] Nessa passagem, há uma inversão de poder, o pagão, poderoso, é humilhado pela fé cristã e o cristianismo, representado pelo mártir, sai vitorioso, já que, com apenas um pedido, o cristão foi abençoado e o local de adoração pagã destruído.

Objetivando conferir um tom de veracidade ao relato, Jacopo cita Ambrósio, que teria dito que, após tomar conhecimento desse evento, Daciano ordenou que levassem Jorge a sua presença e o questionou sobre qual foi o tipo de magia que ele usou para cometer tal crime. Dizendo não crer nisso, o beato tentou enganar o juiz novamente, pedindo que ele o seguisse, pois ele imolaria aos deuses. Contudo, Daciano não o fez por temer que o beato fizesse a terra tragá-lo, como fez com seus deuses.

Inicia-se, no texto, um debate entre os dois. Durante o embate, o juiz virou-se para sua esposa, Alexandrina, e confessou ter perdido para o beato e temer a morte. Ela chamou a sua atenção ofensivamente, por ele perseguir os cristãos, pois eram protegidos por Deus. Dito isso, ela avisou-o que também desejava converter-se ao cristianismo.

Alexandrina foi condenada a ser surrada duramente, pendurada pelos cabelos. Ela lamentou com Jorge o fato de não ter sido batizada, demonstrando sua preocupação por não

[44] *Idem*, p.369.
[45] *Ibidem.*

ter sido "regenerada pela água do batismo".[46] O beato respondeu-lhe que o seu sangue seria seu batismo e sua coroa, fazendo alusão ao martírio.[47]

Segundo o relato, no dia seguinte à morte de Alexandrina, Jorge foi condenado a ser arrastado pela cidade. Ele "orou ao Senhor pedindo que atendesse a todos os que implorassem seu socorro, e ouviu-se a voz divina concedendo-lhe o pedido. Terminada a oração, seu martírio foi consumado e sua cabeça cortada"[48] Nesse trecho, há um forte incentivo ao culto do santo.

O beato, segundo Jacopo, foi martirizado em 287, sob o prefeito Daciano, durante o império de Diocleciano e Maximiano. Após martirizá-lo, quando o juiz retornava do lugar do suplício de Jorge para seu palácio, fogo vindo dos Céus consumiu a ele e a seus soldados. Nesse sentido, a santidade do tribuno é comprovada através da justiça divina.

Ao fim do capítulo, há duas passagens incentivando o culto do mártir. Primeiramente, Jacopo afirma que Gregório de Tours teria contado que, um dia, um grupo de pessoas só conseguiu sair de um oratório onde estavam hospedadas após deixar algumas das relíquias de São Jorge. Depois, o dominicano faz alusão a *História de Antioquia*. Ele cita que um conjunto de cristãos, rumo a Jerusalém, foi abordado por um belíssimo rapaz que lhes disse que eles estariam protegidos, caso levassem alguma relíquia do mártir. Há uma marcada legitimação das cruzadas no trecho que se segue, em que:

> Quando sitiavam a cidade [de Jerusalém] e a resistência dos sarracenos não permitia o assalto final. O bem-aventurado Jorge apareceu em trajes brancos e armado de uma cruz vermelha, fazendo sinal aos seus sitiantes para irem atrás dele e atacarem sem medo, que conquistariam a cidade. Animados por essa visão, venceram e massacraram os sarracenos.[49]

---

[46] *Idem*, p.370.
[47] Destacamos também a importância dada ao batismo, um dos sacramentos cristãos, como veículo de purificação. Ao todo são sete sacramentos, a saber: Batismo, Confirmação, Sagrada Comunhão (Eucaristia), Matrimônio, Penitência, Ordem Sacerdotal e Extrema-Unção.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem.*

Nessas passagens finais, defendemos que o dominicano teria fundamentado os casos narrados ao citar as suas fontes para conceder-lhes um teor de verdade e valorizar o aspecto divino vinculado às relíquias do santo, incentivando o seu culto e legitimando as cruzadas.

Segundo James B. MacGregor,[50] por volta de 1184, Alan de Lille fez um sermão direcionado aos cavaleiros, defendendo que eles deveriam portar armas espirituais, assim como as temporais, além de condenar a violência para com a Igreja e com os pobres. Em sua argumentação ele se utiliza de modelos ideais de soldados de Cristo, como São Jorge, São Sebastião, São Theodoro, São Demétrio, São Maurício, São Eustácio e com o objetivo de incentivar a cavalaria a seguir os exemplos dos mártires-cavaleiros. Esse sermão é um dos testemunhos da crescente devoção aos santos guerreiros, que se desenvolve Ocidente, sobretudo a partir do século XIII.

MacGregor destaca que a popularidade crescente do culto aos santos-guerreiros entre os cavaleiros foi fruto da I Cruzada, tornando-se uma significativa parte da identidade e piedade cavaleiras.[51] Assim, ao narrar a aparição de Jorge em uma Cruzada, acreditamos que Jacopo estaria, não apenas incentivando o movimento cruzadista, como também evidenciando o tipo de cavaleiro protegido pelo mártir: o defensor da cristandade.

O processo de construção da santidade *genderificada* de Jorge inicia no estudo etimológico feito por Jacopo, em que o último significado do nome do personagem aponta para a sua identificação como mártir. O seu gênero é construído através da exaltação de sua pregação, da sua função social como tribuno, da ênfase dada à eloqüência do personagem , de sua caracterização como santo-guerreiro, protetor dos inofensivos, cuja virilidade ainda é atestada nos dois relatos de seus encontros com o dragão.

Destacamos que, por ofender os deuses pagãos, Jorge foi condenado pelo governador, sendo que todos os seus suplícios foram desfeitos ou transformados em delícias – no caso do

[50] MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: The cult of the warrior-saints inthe west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History.* v.73, n.4, jun - 2004.
[51] *Ibidem*, p.320.

chumbo derretido –, o que evidenciaria a sua santificação. O relato também reforça a associação do sinal-da-cruz com a proteção divina.

Por fim, o relato de Jorge é recheado de episódios de incentivo ao seu culto e de enaltecimento da superioridade do cristianismo em relação ao paganismo, permeado por milagres, conversões, *exempla* e alegorias; além de legitimar as cruzadas e estabelecer um tipo de cavaleiro apto para receber a proteção do mártir. Finalizado com sua decapitação, o dogmas religiosos.

3. São Marcelino, o papa

No início da biografia de Marcelino, somos informados que ele governou a Igreja romana por nove anos e quatro meses. De acordo com a LA, ele foi capturado por ordem de Diocleciano e Maximiano. O papa teria se negado a imolar aos deuses, contudo foi ameaçado a sofrer uma série de suplícios – não especificados pelo dominicano – e, por medo, ele ofereceu dois grãos de incensos aos deuses pagãos. "Isso causou grande alegria aos infiéis e imensa tristeza aos fiéis."[52]

Ressaltamos que mesmo não havendo nenhum relato sobre os suplícios sofridos pelo papa, Jacopo narra que após estar curado, ele foi levado a julgamento, mas os bispos presentes disseram-lhe "o sumo pontífice não pode ser julgado por ninguém, é você mesmo que deve considerar a sua causa e julgá-la judiciosamente".[53] Nesse trecho, há o destaque para a infabilidade do papa, explicado pelo alinhamento dominicano à Igreja.

Segundo o relato, Marcelino, arrependido, deixou o cargo, contudo foi reeleito pelo povo. Os césares, ao tomarem conhecimento desse fato, o aprisionaram pela segunda vez. Contudo, o papa, dessa vez, negou-se a realizar sacrifícios e com isso, foi condenado a ser decapitado.

---

[52] *Idem*, p.378.
[53] *Ibidem.*

Antes de ser degolado, Marcelino declarou-se indigno de receber um enterro cristão, anatematizando previamente aqueles que o fizessem. Seu corpo, segundo a LA, ficou trinta e cinco dias insepulto. Nessa passagem narrativa, cremos que Jacopo busca destacar a autoridade e o poder do sumo pontífice, pois, mesmo após sua morte, sua ordem é honrada.[54]

Ainda segundo a LA, Decorrido esse tempo, o apóstolo Pedro apareceu para Marcelo, sucessor de Marcelino, e questionou-lhe: "Irmão Marcelo, por que você não me sepulta?".[55] O papa perguntou-lhe se ele já não havia sido sepultado, ao que Pedro respondeu considerar-se insepulto, enquanto Marcelino não fosse enterrado.

O papa Marcelo falou que Marcelino havia excomungado todo aquele que o sepultasse e Pedro perguntou-lhe: "Você não sabe que está escrito 'Quem se humilha será exaltado?".[56] Dito isso, ele ordenou que Marcelino fosse enterrado aos seus pés, o que foi imediatamente cumprido. Acreditamos que o objetivo desse curto relato seria o enaltecimento de uma santidade específica ao papa, exaltando a sua posição como cabeça da Igreja.

Jacopo argumenta acerca da defesa da infabilidade papal e o respeito a suas ordens e constrói a sua santidade com a visita de Pedro e o comando para que sepultassem Marcelino a seus pés. A santidade de Marcelino está ligada ao cargo que ocupou e a sucessão de Pedro.

A ausência de descrições acerca de qualquer punição somática também chamou a nossa atenção. Se considerarmos o capítulo do papa Urbano (p. 462-463), cuja biografia, como a de Marcelino, não possui descrições detalhadas sobre penalizações somáticas, cremos que há uma preocupação textual em não explicitar as partes do corpo afetadas nem os tipos de tortura recebidos pelo papa,[57] comparado aos demais relatos. Defendemos que essa estaria associada a sua própria função social e posto hierárquico alcançado dentro da Igreja.

---

[54] Jacopo relata que "com o furor hostil reaceso, no mês seguinte foram mortos 17 mil cristãos". Destacando a ira causada pelo arrependimento de Marcelino. *Ibidem.*
[55] *Ibidem.*
[56] *Idem, 379.*
[57] O mesmo cuidado aparece na narrativa sobre Santo Urbano, que foi aprisionado junto a seus irmãos. No capítulo, há apenas o relato de um suplício, que os quatro cristãos foram açoitados com chicotes com ponta de chumbo, enquanto isso papa passou a clamar pelo Senhor.

4. São Pedro Mártir, o inquisidor

Segundo Jacopo, seu nome possuiria três significados: “conhecedor”, “descalço” e “firme – advindo de *petros.* Dito isso, ele afirma que é possível entendermos as três qualidades desse personagem:

> Em primeiro lugar foi um pregador notável, “conhecedor” perfeito das Escrituras e do que covinha utilizar delas em cada pregação. Em segundo lugar, foi virgem de puríssimo, daí “descalço” já que seus pés nus indicavam estar livre de toda afeição e amor mortais, sendo, portanto virgem não apenas de corpo, mas também de mente. Em terceiro lugar, foi mártir glorioso do Senhor, daí “firme”, já que suportou inabalável o martírio pela defesa da fé.[58]

Nessa passagem, podemos destacar a exaltação da pregação unida à erudição – um dos pilares da Ordem Dominicana –, o enaltecimento de sua virgindade ser completa com corpo e mente puros; e, por fim, a sua identificação como mártir.

A biografia do personagem inicia nos informando que Pedro era o novo mártir da Ordem dos Pregadores,[59] natural de Verona. Nascido em uma família herética e infiel, conforme aparece no relato, Jacopo diz que ele conservou-se isento de seus erros. Aos sete anos, um tio o questionou sobre o que havia aprendido na escola ao que ele respondeu rezando o credo.

O tio o repreendeu afirmando que quem criou o céu e a terra foi o diabo e não Deus,[60] e os dois iniciaram um debate sobre tal tema. A narrativa esclarece que o menino estava cheio de Espírito Santo e rebateu os argumentos dados pelo tio que havia recorrido a diferentes

---

[58] *Idem,* p.387.

[59] Destacamos que Jacopo não apresenta nenhuma data relacionada ao martírio do personagem. Somente no fim do relato, ele narra que, em 1259, em Compostela, um homem chamado Bento foi curado ao rogar por Pedro no convento dos frades Pregadores. Dessa forma, incentivaria o culto do personagem e atrairia doações e fiéis para os conventos da Ordem existentes nesse local.

[60] Essa concepção estaria associada com a doutrina cátara, que defendia que o homem – criado por Deus - é prisioneiro da matéria, que está retida no mundo – criado por satã. RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985. p.73.

autoridades. Ao narrar que, ainda criança, Pedro falava com o tio cheio do Espírito Santo,[61] superando todos os argumentos deste há a evidência de sua santidade. O aspecto divino é marcado pela presença de Deus que, por dirigir tudo, evitou que o menino fosse retirado da escola como era vontade de seu tio. Em suma, acreditamos que a marca de sua santidade encontrar-se-ia evidenciada nos muitos milagres cometidos em vida e em morte, com uma especial atenção às relíquias para valorização de seu culto.

Nesse momento narrativo, lemos sobre a vitória do personagem alcançada com a presença divina, colocando seu conhecimento como superior à educação de seu tio, que pede para o pai de Pedro retirá-lo da escola, pois temia que o menino seguisse a "prostituída Igreja romana" e destruísse a fé deles.[62] Acreditamos que Jacopo apresenta um posicionamento negativo dos hereges em relação à igreja ao utilizar-se essa qualificação.

No relato, há a menção de que, como tudo é dirigido pela mão de Deus, o pai de Pedro não o retirou da escola, pois queria que o menino terminasse as aulas de gramática. Sublinhamos o destaque dado à intervenção divina, que teria orquestrado para que o jovem permanecesse na escola.

Não somos informados quando, apenas tomamos conhecimento que, após tal episódio, Pedro não se sentia seguro morando com a família e, por tal razão, juntou-se a Ordem dos Pregadores e renunciou ao mundo, o que ressaltaria a sua ascese.[63] A seguir, segundo a narrativa, há o destaque para ele ter ficado trinta anos na Ordem e alcançado a honra de ser a pedra de Cristo.

Dito isso, lemos uma listagem das virtudes do personagem com enaltecimento do seu afastamento das coisas terrenas e da ociosidade; dos seus estudos, vigília e leitura; da sua

---

[61] Acreditamos que Jacopo, ao colocar o debate travado entre o infante Pedro e seu tio, realiza um paralelo com o episódio da vida de Jesus no qual ele debateu, no templo, com os sábios com grande eloqüência ainda quando criança, *cf.* Lc II, 22-52. BÍBLIA SAGRADA. Pe. Antônio Pereira de Figueiredo (trad.). São Paulo: DCL, 2006.

[62] Jacopo se refere ao tio de Pedro como sendo outro caifás, afirmando que ele teria "predito" o que iria acontecer. Acreditamos que ele estaria fazendo alusão ao papel de inquisidor de Pedro e traçando outro parelo entre o santo e Jesus. Segundo o livro de João II, 49-52, Caifás era um sumo sacerdote que profetizou que Jesus iria ser morto pelo povo, assim como Pedro, atacado por um herege enquanto exercia a função de inquisidor.

[63] No capítulo, Jacopo relata esse acontecimento citando uma passagem de uma carta do Papa Inocêncio: "O bem-aventurado Pedro ainda na adolescência abandonou o mundo para evitar os perigos e entrou na Ordem do Frades Pregadores". *Idem*, p.388.

dedicação, de noite, à pregação e ao "serviço das almas";[64] e, de dia, a escutar as confissões e a refutar os dogmas envenenados por alguma doutrina herética. A seguir, há mais uma nova relação de qualidades e de elogios ao santo. Acreditamos que essa exaltação, seguida das virtudes do personagem, estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano, assim seria uma exaltação da ordem. Jacopo ressalta o desejo do personagem em morrer por sua fé como mártir e orava todas as noites pedindo tal benção e que "seu desejo não foi frustrado".[65]

Jacopo afirma que a biografia de Pedro foi recheada por numerosos episódios milagrosos,[66] dentre os quais destacamos alguns ocorridos em vida, no qual há encontros com hereges. O primeiro foi um encontro com um bispo herético[67] que havia sido preso pelos fiéis. Nesse relato, o personagem é desafiado pelo bispo a conseguir fazer aparecer uma nuvem para protegê-los do Sol com a força de sua fé. Ele responde que se o heresiarca prometesse abraçar a fé católica, ele o faria. Após orar por uma hora e fazer o sinal-da-cruz, uma nuvem no formato de uma borboleta cobriu os céus, cobrindo o seu povo do Sol. Ressaltamos que, nesse caso, ainda há a marca da proteção estabelecida através do sinal-da-cruz em que o povo é protegido do calor do Sol com a nuvem.

Em outro episódio, lemos sobre uma "peste herética" que contaminava a Lombardia e outras regiões. Assim, diversos inquisidores dominicanos foram enviados para combatê-la. Ao relatar que o sumo pontífice encaminhou Pedro para lá com plenos poderes para combater a heresia como inquisidor, Jacopo argumenta o que torna um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição. Ele afirma que o mártir foi escolhido:

> Por conhecer a sua grandeza, seu destemor na frente de uma multidão de inimigos, sua coragem inabalável que o fazia não ceder diante nem mesmo em

[64] *Ibidem*.
[65] *Idem*, p.390.
[66] No capítulo sobre Pedro são narrados cinco milagres em vida sendo um relacionado aos hereges e quatro a curas.
[67] Ressaltamos que o dominicano não especifica qual é a heresia. Podemos supor, porém, que se tratava dos cátaros, por serem os principais rivais da ordem no período. Relembramos que somente após Domingos converter um cátaro ao cristianismo que ele teria decidido fundar uma organização que suprisse a Igreja com pregadores qualificados. Além disso, a organização da hierarquia cátara é semelhante à eclesiástica, rivalizando nesse ponto também.

> pequenas coisas diante da força dos adversários, sua eloqüência que desmascarava com facilidade as artimanhas dos heréticos, sua sábia erudição das coisas divinas, que lhe permitia refutar racionalmente os argumentos heréticos.[68]

Ressaltamos que a narrativa continua com o mesmo objetivo elogioso de exaltar o tipo de prédica de Pedro e as suas virtudes e, dessa forma, Jacopo argumenta as causas da perseguição deste ao afirmar que os hereges não resistiam à sua sabedoria e ao Espírito Santo. [69] Portanto, alguns, desolados, decidiram matar o santo.

Defendemos que ao colocar que as palavras do personagem lhe eram passadas divinamente, o compilador está construindo a santidade dele. O relato do martírio de Pedro é uma citação de uma carta Inocêncio.[70] Segundo a narrativa, ao sair da cidade de Como,[71] o prior Pedro direcionou-se a Milão para atuar contra os heréticos. A seguir, lemos que conforme o mártir havia professado, durante uma pregação,[72] ele foi atacado por um herege pago por seus companheiros.

O santo e o herege são descritos da seguinte forma: "Era o lobo contra o cordeiro, o cruel contra o manso, o ímpio contra o piedoso, o furioso contra o calmo, o desregrado contra o modesto, o profano contra o santo".[73] Nesse trecho, Jacopo elabora discursivamente dois personagens diametralmente opostos: de um lado o santo com todas as suas virtudes que são engrandecidas pelas características negativas do herege.

A seguir, somos informados que Pedro apanha do herege, é ameaçado de morte e recebe golpes terríveis com a espada na cabeça. "A espada fica molhada do sangue daquele

---

[68] *Idem*, p.390.
[69] "Nenhum deles podia resistir à sua sabedoria e ao Espírito Santo que falava por sua boca" (*Ibidem*).
[70] Destacamos que Jacopo não especifica qual é o documento.
[71] Como é uma província da Lombardia.
[72] Na parte final do capítulo, reservada aos milagres do santo, esse episódio é narrado: "No domingo de ramos, Pedro pregava em Milão diante da enorme multidão de pessoas dos dois sexos, quando disse publicamente em voz alta: 'Sei com certeza que os hereges tramam minha morte e que até dinheiro foi dado para isso, mas façam o que façam, eu os perseguirei mais estando morto do que vivo" (*Idem*, p.399). E após seu martírio, de fato, Jacopo relata acontecimentos milagrosos contra hereges procurando conceder credibilidade às palavras do mártir e reserva um extenso parágrafo recheado de comparações que buscam reafirmar que ele fora mais voraz ainda depois de morto.
[73] *Idem*, p.391.

homem venerável, que não procura evitar o inimigo, ao contrário, oferece-se como vítima que suporta os redobrados golpes do furor sacrílego de seu carrasco".[74]

Nesse trecho, sublinhamos o desejo do mártir pelo sofrimento. Tal comportamento encaixar-se-ia no argumento da autora Lucy Grig,[75] já citada, que defende a exacerbação das torturas, por parte dos mártires, como forma de enaltecer a demonstração da vitória cristã. Nesse sentido, Jacopo afirma que os golpes passaram a ser redobrados.

Durante todo esse suplício, Jacopo narra que Pedro "não se queixa, não murmura, suporta tudo com paciência, encomendando-se: 'Senhor, entrego meu espírito em suas mãos'".[76] Acreditamos que ao narrar que o inquisidor mantém sua tranqüilidade, Jacopo destaca o desejo pelo martírio do personagem que não se desespera diante das macerações, pelo contrário. Além disso, essa passagem também serviria de incentivo aos irmãos inquisidores.

Por fim, o beato do Senhor recitou o símbolo de fé antes do carrasco enfiar um punhal em seu flanco.[77] Segundo a LA, o responsável pelo martírio de Pedro foi capturado por fiéis.

Jacopo narra que, no dia de seu martírio, Pedro foi confessor, profeta, doutor e mártir, explicando cada um desses aspectos. Segundo ele, foi "confessor, porque no meio dos tormentos proclamou sua fé constante em Cristo, e porque naquele mesmo dia tinha, como o de costume, feito a confissão e oferecido a Deus o louvor do sacrifício da missa".[78] Dessa forma, ele ressalta o papel do beato como pregador – o que, de certa forma, valoriza a Ordem Dominicana – e elogia os costumes da vida do inquisidor. O enaltecimento da prédica do personagem também aparece na explicitação do seu papel como doutor, porque "enquanto estava sendo atacado ensinou a doutrina verdadeira recitando em voz alta o símbolo da fé".[79]

---

[74] *Ibidem*.
[75] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*
[76] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[77] A seguir, somos informados que o beato estava acompanhado por um frade dominicano que também foi atacado e morto.
[78] *Ibidem.*
[79] *Ibidem.*

Ele foi mártir por ter derramado o seu sangue para defender a sua fé, o que indica a concepção de martírio de sangue de Jacopo. Além disso, foi profeta pelo episódio em que seus companheiros afirmaram não ter como chegar a Milão naquele dia – referindo-se ao dia do martírio – e Pedro disse que eles ficariam em São Simpliciano. Após o seu martírio, a multidão que fora velar seu corpo não permitiu que ele fosse levado ao convento e o beato foi velado nesse local.

Destacamos que, na LA, após essa passagem, há uma analogia entre o martírio de Pedro e o do Senhor.[80] Dessa forma, a santidade do dominicano é ainda mais exaltada. Ressaltamos que Pedro Mártir faleceu em 1252, sendo canonizado no ano seguinte. Segundo James Ryan,[81] no século XIII havia uma certa resistência da Igreja em canonizar os novos mártires por não endossar seus cultos, afirmando que "the Roman Church not only insited on close scrunity before endorsing the cults of those killed while trying to convert infidels; it also refused to open proceedings that migth lead to canonization."[82]

Dessa forma, o autor argumenta que apesar da Igreja ter endossado poucas canonizações, é possível pensarmos que Inocêncio IV canonizou rapidamente Pedro Mártir para servir de incentivo aos inquisidores que poderiam estar sob ameaças.[83]

Segundo o texto, a inclusão do beato Pedro no catálogo dos santos foi celebrada com um capítulo em Milão pela Ordem Dominicana. Os irmãos queriam realocar o corpo do santo em um lugar mais alto e ao retirá-lo, encontraram-no ileso, imputrefato e exalando um bom cheiro, mesmo após um ano enterrado. Ele foi posicionado em um alto púlpito para que os fiéis o admirassem e venerassem.

Desse momento narrativo até o final são descritos trinta milagres, alguns pelo sumo pontífice e outros por pessoas que os testemunharam; destes, treze são relativos à cura –

[80] Jacopo analisa, comparativamente, os motivos destes, os carrascos, o momento temporal em que cada um ocorreu, o que cada um teria dito, o preço pago pela morte de ambos e a conseqüência dela. Sendo que a de Pedro teria sido a conversão de milhares de heréticos.
[81] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, nº1, p.1-28, jan./ 2004.
[82] A Igreja Romana não só insistiu em atentos exames antes de aprovar cultos daqueles que morreram tentando converter infiéis; ela também se recusou a abrir processos que poderiam levar a canonização. *Ibidem*, p.2.
[83] *Idem*, p.4.

destacamos que duas dessas foram alcançadas graças às suas relíquias, o que seria um forte incentivo para seu culto. Inclusive, um evento milagroso foi contra três moças que falavam mal do culto, já os outros se subdividem em: dois relacionados com ressurreição; quatro com hereges; cinco ligados ao combate contra demônios; a própria visão de Pedro sobre sua morte; e três sobre temas distintos.

É importante refletirmos um pouco sobre a importância dessa compilação de milagres, que visaria não apenas o engrandecimento da santidade do personagem, como também estaria associada com o processo de canonização, servindo para atestar a santidade de Pedro.

Segundo André Vauchez,[84] dentro dos processos de canonização desenvolvidos no início do século XIII, "certos milagres continuavam indispensáveis para que um servidor de Deus pudesse ser proclamado santo pelo papa";[85] destacando que os teólogos desse período passaram a considerar aqueles com intervenção direta de Deus como sendo verdadeiros.

Contudo, considerando os argumentos defendidos por James Ryan sobre a relutância da Igreja em abrir novos processos de canonização e em legitimar novos cultos, nos aproximamos mais da argumentação de Sofia Boesch Gajano,[86] que afirma que, a partir do século XI:

> La autenticación de los milagros que se produjo de forma recurrente en el mundo urbano italiano de la Plena Edad Media constituye una expresión evidente de la necesidad de reconocimiento (...). El milagro, en cuanto momento en el que Dios interviene directamente en el mundo prescindiendo de elementos mediadores entre lo humano y lo divino, se presenta inevitavelmente como um elemento anômalo que incluso puede llegar a ser peligroso para uma Iglesia historicamente vinculada a la interpretación y mediación de lo sagrado.[87]

Nesse sentido, os milagres e a sua autenticidade para os processos de canonização seriam discursivamente construídos e historicamente específicos, inclusive na relação entre a existência de episódios milagrosos e atestação da santidade.

---

[84] VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2V, v.2, p. 197-211.
[85] *Idem*, p.208.
[86] GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. Little, L.L., ROSENWEIN, B. (eds.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.
[87] *Ibidem*, p.512.

No entanto, considerando uma ou outra hipótese, André Vauchez destaca que a acepção teológica de milagres verdadeiros não impediu que pregadores, como Jacopo de Varazze, explorassem os eventos milagrosos mais extraordinários e extravagantes em suas prédicas e/ ou compilações de *exempla* para alcançar os fiéis e realizar conversões ao cristianismo.[88]

Além disso, cabe destacarmos que o relato de distintos milagres do santo estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII, o que ecoaria na reputação da ordem.

Nesse ponto, defendemos que a exaltação de suas qualidades e os elogios feito por Jacopo serviria para o dominicano argumentar e posicionar-se em relação ao que tornaria um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição, associando a sabedoria do personagem com a do Espírito Santo.

E devido a tais virtudes e à sua sabedoria que ele foi atacado por um herege contratado. O curto relato de seu martírio apenas evidenciaria o desejo do beato por esse, mencionado por Jacopo anteriormente no capítulo; construiria uma imagem completamente negativa do herege – oposta a de Pedro –; e, serviria para novos elogios a suas virtudes e qualidades.

Esse capítulo apresenta dois objetivos interligados: a valorização da sabedoria de Pedro atrelada à prédica, utilizadas na perseguição aos hereges; e o enaltecimento de sua santidade, pois ele foi um dos poucos santos canonizados nesse período. No relato, Pedro é identificado como mártir desde a interpretação aos significados de seu nome, mas o que se destaca na construção de sua identidade de gênero é o realce dado a prédica e a função na Ordem dos Dominicanos, como inquisidor. Para essas ações, Pedro atuou com eloqüência, firmeza e coragem.

---

[88] *Idem*, p.209.

Acreditamos que essas duas finalidades do capítulo estariam associadas à Ordem Dominicana. A primeira indica o posicionamento sócio-político assumido por Jacopo, argumentando em prol do equilíbrio entre estudo e pregação para a garantia da eficácia da pregação no combates aos hereges, especialmente. Além disso, o compilador exalta a santidade de Pedro por ele ter sido o primeiro mártir dominicano a ser canonizado, ainda mais considerando as poucas canonizações realizadas nesse período.

Essa argumentação não apenas valeria como apoio aos sermãos dos irmãos pregadores e inquisidores, como os incentivaria a atuarem apesar das possíveis dificuldades. Destacamos também o estímulo ao culto do novo santo da Ordem Dos Irmãos Pregadores através dos milagres ocorridos através de suas relíquias.

5. São Tiago, o cortado

O capítulo sobre São Tiago não inicia com um estudo etimológico, mas sim com a sua nomeação como mártir. No começo, aprendemos que ele era "natural do país dos persas, oriundo da cidade de Epale, era de origem nobre, e ainda mais nobre por sua fé".[89] Segundo o relato, ele possuía pais e esposa muito cristãos, no entanto ele deixou-se seduzir por amor ao príncipe dos Persas e adorou os ídolos.

Ao saberem disso, sua esposa e mãe escreveram-lhe uma carta rejeitando-o devido a sua submissão a um mortal, "desobedecendo assim o juiz dos vivos e dos mortos".[90] Elas também o informaram que se tornaram como estranhas e não mais morariam com ele. Após ler tais palavras, Jacopo nos conta que Tiago teria refletido que se sua família o via de tal forma, como seu Deus o veria? Então, arrependido e aflito por seu "erro",[91] mandou um mensageiro até o príncipe para dizer-lhe que ele era cristão.

[89] *Idem*, p.974.
[90] *Ibidem.*
[91] *Ibidem.*

Dessa passagem, destacamos não apenas a narrativa sobre o amor cristão da mãe e esposa do santo, como também o fato de ter sido, justamente, através da repreensão feita por elas, que Tiago percebeu seu equívoco. Nesse sentido, essas duas personagens, aparentemente secundárias no relato, possuem um papel fundamental no martírio sofrido por ele, narrado após seu confronto com o príncipe.

Caroline Bynum, no artigo *La utilización masculina de los símbolos femeninos,*[92] argumenta sobre o uso de símbolos femininos por personagens masculinos, fenômeno que chama de "inversão simbólica". Segundo a autora, no âmbito da religiosidade masculina, os homens assumiriam características tipicamente associadas ao feminino para demonstrarem humildade, debilidade e humanidade perante Deus.

Nesse sentido, quando o santo foi repreendido pela sua mãe e sua esposa, ele foi "rebaixado" em relação a elas. Afinal, segundo os discursos misóginos hegemônicos nesse período, as mulheres que deveriam ser controladas e chamadas à atenção devido a sua inerente fraqueza. Com isso, defendemos que o mártir é humilhado e inferiorizado. Tiago é representado mais distante de Deus.

O príncipe convocou Tiago e questionou-o se era nazareno,[93] o que ele confirmou sob a ameaça de distintas e múltiplas torturas. Nesse momento, ele defende a existência da vida eterna, afirmando que "nós [nazarenos] não tememos a morte, pois esperamos passar da morte à vida".[94] Diante de tal resposta, o príncipe, aconselhado por amigos, condenou Tiago a ser cortado em pedaços para amedrontar outro cristão.

Ao ver que muitas pessoas choravam por ele, Tiago pediu-lhes para que não chorassem já que ele ia "para vida",[95] mas que lamentassem por eles próprios, que

[92] BYNUM, Caroline W. La utilización masculina de los símbolos femeninos. In: LITTLE, Lester K. e ROSENWEIN, Bárbara H. (eds). *La Edad media a debate*. Madrid: Akal, 2003. p. 431-449.
[93] O termo nazareno costumava ser utilizado para se referir aos seguidores de Cristo, pois ele havia habitado em Nazaré, na Galiléia.
[94] Jacopo de Varazze. *Op.cit.*
[95] *Idem*, p. 975.

continuariam a viver em suplícios. Novamente há uma passagem narrativa com a defesa da existência da vida após a morte, enaltecendo-a em relação à mundana.

O capítulo sobre Tiago é peculiar por ele narrar a biografia de um personagem que por adoração ao Príncipe dos Persas, imolou aos deuses. Contudo, após ter sido repreendido por sua mãe e esposa, percebeu o erro cometido e enviou uma mensagem afirmando ser cristão e, por tal razão, foi condenado a ser cortado em pedaços.

Ao ter o primeiro dedo de sua mão decepado, o carrasco pediu para Tiago obedecer ao Príncipe, que ele lhe daria medicamentos e o pouparia. Ele retrucou com uma analogia aos ramos da videira, afirmando que estes, conforme cortados, produzem novos galhos. O santo concluiu afirmando que o cristão fiel está enxertado na verdadeira vinha que é Cristo. Conforme o carrasco cortava-lhe os dedos, ele os oferecia ao Senhor; e, na vez do quinto, ele falou: "Minha vida é tão completa",[96] demonstrando a felicidade em sacrificar-se em nome da fé e a necessidade do sofrimento somático para libertação e encaminhamento da alma para um destino sagrado.

Após esse suplício, os carrascos novamente pediram para que Tiago poupasse sua vida e nem se entristecesse em ter perdido uma mão, pois muitos nessa condição possuíam muitas riquezas. Ele respondeu traçando uma metáfora com a ovelha. Primeiro, afirmou que o animal é tosquiado por inteiro e não apenas em uma metade. Completando, disse que se este ser irracional quer ser tosquiada por inteiro, então ele, ser racional, não poderia desdenhar ser morto por Deus.

Durante seu suplício, Tiago evidencia e exalta sua fé, reafirmando saberes teológicos. Ao cortarem-lhe o oitavo dedo, ele diz:

> Como no oitavo dia foi circuncidado Jesus, como no oitavo dia circuncidam-se os hebreus a fim de admiti-los nas cerimônias legais, então faça, Senhor, com que o espírito de seu escravo se separe desses incircuncidados que conservam sua mácula, a fim de que eu vá até você e veja sua face, Senhor.[97]

[96] *Ibidem.*
[97] *Idem*, p.976.

Ele faz o mesmo quando lhe decepam o nono e o décimo dedos,[98] dizendo:

> "Na nona hora, Cristo entregou o espírito na cruz; o que me faz confessar seu nome e dar graças pela dor desse nono dedo". (...) "Dez é o número dos dez mandamentos e o jota [99] é a primeira letra do nome Jesus Cristo".[100]

Segundo o relato, ele relembrou o martírio de Cristo e, de certa forma, se comparou a ele, quando cortaram o polegar do seu pé direito, falando que "o pé de Cristo foi perfurado e dele saiu sangue". A sua martirização nos é apresentada como fonte de júbilo do personagem que afirma categoricamente que esse era um grande dia, pois iria se encontrar com Deus.

Nesse capítulo, há uma marcada associação entre o sofrimento do corpo e o destino da alma, evidenciada ao cortarem os quarto e quinto dedos do pé direito. Segundo a narrativa, Tiago disse: "Por que está triste, alma minha, por que se perturba? Tenho esperança em Deus, confio Nele, que é meu Salvado e meu Deus".[101] Ao narrar o diálogo do mártir com a alma, acreditamos que Jacopo objetivaria discorrer sobre a superação inerente aos santos dos limites sobre-humanos da corporalidade, enaltecendo a santidade do personagem.

Jacopo constrói uma acepção somática inferior a alma. Este pressuposto pode ser percebido na fala do personagem quando deceparam o segundo dedo de seu pé esquerdo, ao que ele falou: "Destruam esta velha casa, pois me preparam uma mais esplêndida."[102]

A cada corte de um pedaço de seu corpo, o santo oferece-o a Deus e o percebe como uma benção e, por vezes, ri das torturas e enaltece o poder de sua fé. Contudo, depois, passa a suplicar por ajuda para ter a alma liberta da prisão, referindo-se ao seu corpo semimorto. Essa mudança é notada nos últimos tormentos que sofre, em que lemos:

---

[98] Após ter os dedos das duas mãos cortados, os que assistiam aos suplícios pediram para que Tiago falasse o que o cônsul desejasse, pois existiriam médicos capazes de tratá-lo. Ele respondeu que aquele que põe a mão no arado e olha para trás não está qualificado ao reino de Deus. Jacopo descreve que, nesse momento, os carrascos, irritados, começaram a cortar os dedos dos pés.
[99] Jota também é a décima letra do alfabeto.
[100] *Ibidem.*
[101] *Ibidem.*
[102] *Ibidem.*

> [Ao cortarem o pé esquerdo] "Senhor, você que faz maravilhas, ouça-me e salve-me".(...) [A mão direita] "Que sua misericórdia venha em meu auxílio, Senhor!" (...) [A esquerda] "Você é o Deus que realiza maravilhas." (...) [O braço direito] "Louve o Senhor, alma minha, pois louvei o Senhor durante toda a minha vida e celebrarei a glória de meu Deus enquanto viver". (...) [O esquerdo] "Cercam-me as dores da morte, mas serei vingado delas em nome do Senhor". (...) [A perna direita até o fêmur] "Senhor Jesus Cristo, ajude-me, pois chegam os gemidos da morte". (...) [A esquerda] "Soberano Senhor atenda um semimorto, pois você é o senhor dos vivos e dos mortos. Dedos, Senhor, já não os tenho para erguê-los a você, mãos tampouco, para estendê-las, meus pés estão cortados, meus joelhos destruídos já não podem mais dobrar diante de você, sou como uma casa que perdeu as colunas e vai desabar. Atenda-me, Senhor Jesus Cristo, e tire minha alma da prisão".[103]

A partir dessa passagem, supomos que as mudanças das reações do personagem em relação aos sofrimentos relacionar-se-iam a ausência de intervenções divinas voltadas à proteção do santo, apesar de suas súplicas.

Interpretamos essa ausência somada ao fato do personagem sentir as dores de seus suplícios a partir dos argumentos de George Duby, no livro *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.*[104] O autor levanta duas compreensões medievais relacionadas com a dor. Primeiro, ele ressalta que o aconselhável para o homem seria não demonstrar a dor física para não ser rebaixado à condição feminina. Em segundo, ele destaca que o sofrimento possuiria, justamente, por essa degradação, um valor positivo, visto como um sinal de correção.

Além disso, consideramos que, segundo as supracitadas Marie-Chistine Pouchelle[105] e Néri de Almeida Souza,[106] Jacopo utilizaria o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. Assim, acreditamos que a não intervenção divina, no caso de Tiago, estaria vinculada à salvação de sua alma e a

---

[103] *Idem*, p.977.
[104] DUBY, George. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* Jônatas Batista Neto (trad.).São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
[105] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[106] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

demonstração de dor serviria para degradá-lo, purificando-o e possibilitando que o pecado cometido fosse expiado. Dessa forma, ele garantiria a sua salvação.[107]

Na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade, logo há uma valorização dos mártires e dos ascetas. Nesse sentido, defendemos que é através dos suplícios que a santidade de Tiago é estabelecida e confirmada.

Retornando ao relato, após Tiago fazer o supracitado pedido de auxílio a seu Senhor, ele finalmente é atendido e um dos carrascos cortou-lhe a cabeça. No capítulo, somos informados que cristãos pegaram o seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Concluímos que o personagem de Tiago possui um processo de *genderificação* peculiar, rompendo com o modelo hegemônico de masculino cristão. Na narrativa, ele é fraco, adora os deuses pagãos por um amor mundano por um príncipe pagão. Depois, ele é repreendido por duas figuras femininas que o fazem recobrar o juízo e arrepender-se do pecado cometido.

Em outras palavras, suas ações estariam mais vinculadas às características vistas como tipicamente pertencentes às mulheres, dentro dos discursos misóginos: fraqueza, ausência de auto-controle, dominado por sentimentos e desejos. É a sua dor que atesta a salvação de sua alma e o reaproxima de Deus, tornando-o meritório do martírio. Condenado a ser cortado em pedaços, o mártir oferece os membros decepados ao seu Senhor, inclusive se comparando ao próprio Cristo ao cortarem o polegar de seu pé direito.

Os seus carrascos e aqueles que viam seus tormentos suplicaram para que ele fizesse o lhe era pedido para ser poupado, afirmando que médicos poderiam tratá-lo e que muitos com apenas uma mão eram cheios de riquezas – apelando assim para o aspecto mundano. As suas respostas se voltaram- para um enaltecimento de sua fé e do poder de seu Senhor, pregando e reafirmando saberes teológicos, como quando lhe cortaram o oitavo, nono e décimo dedos.

[107] Lembramos que por amor ao Príncipe, ele imolou um incenso aos deuses.

Além disso, seu relato possui uma específica relação com o sofrimento somático para ratificar o destino de sua alma, como quando lhe deceparam o quarto e quinto dedos do pé direito. O mesmo pode ser percebido ao cortarem o segundo dedo do seu pé esquerdo, ao que ele pediu para que destruíssem sua velha casa, pois uma morada mais esplendorosa o aguardava. Assim, o corpo é apenas um receptáculo da alma, ou ainda, uma prisão desta, revelada na súplica final do mártir.

Nesse sentido, Tiago, diferente dos outros mártires, não age com a razão, é fraco e sentimental. Contudo, através da dor chega a ser digno do martírio e alcança não só o reconhecimento público de sua santidade, como se aproxima do ideal cristão de masculinidade: suporta a dor, é perseverante, não se deixa seduzir por nada.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Ao compararmos os relatos sobre os mártires, notamos que, praticamente, todos possuem o processo de *genderificação* marcado pela função social exercida, seja diácono, tribuno, inquisidor dominicano e papa. A única exceção é Tiago, cujo relato não faz alusão a nenhum cargo ocupado, apenas informa que ele era nobre e possuía uma esposa.

O sobrenatural manifesta-se no capítulo de São Vicente quando ele estava na prisão e os seus suplícios foram transformados em delícias. Os carcereiros que o observavam entre as frestas, converteram-se a testemunhar tal milagre. Apresentando semelhanças quanto a esse tipo de evento milagroso, há o relato de São Jorge, em que o caldeirão de chumbo derretido, onde foi condenado a ser atirado, foi transformado em um banho agradável. No capítulo referente a São Marcelino, somente há a narrativa de um milagre que seria a aparição do apóstolo Pedro, que serve para comprovar a sua santidade e destacar a apostolicidade e o poderio da Igreja Romana.

No capítulo sobre São Pedro Mártir são narrados trinta e cinco milagres: dezoito relacionados à cura, sendo que em dois episódios as suas relíquias funcionaram como veículo para realização desses; dois, com ressurreição; cinco, com hereges; cinco ligados ao combate de demônios; a visão de Pedro sobre sua morte e três sobre temas distintos. O relato sobre Tiago é o único, dentre os analisados, que não menciona nenhum tipo de intervenção divina e nem a presença de milagres para enaltecimento da santidade do personagem. A sua santidade é comprovada e evidenciada através da dor infligida nas suas torturas. É através do sofrimento que ele é purificado e consegue expiar o erro cometido. A punição somática o reaproximaria de Deus, tornando-se meritório do martírio e atestando o destino de sua alma.

A capacidade do santo biografado realizar milagres, vivo ou morto, também aparece na narrativa de Vicente, em que, mesmo morto, o santo foi cercado de milagres. Quando Daciano mandou que seu corpo falecido fosse abandonado em um campo para ser comido por animais, ou quando ordenou que amarrassem uma enorme pedra no defunto para que, jogado no mar, afundasse. Contudo, no primeiro, ele foi guardado por anjos e protegido por um corvo e, no segundo, o mártir foi levado à praia, onde foi encontrado por alguns cristãos que o sepultaram.

Destacamos que há um marcado incentivo ao culto de São Vicente, São Pedro mártir e São Jorge, através de episódios milagrosos envolvendo relíquias e evidenciando o local destes. Sendo que o capítulo desse último também apresentaria um marcado incentivo às cruzadas e uma definição do tipo de cavaleiro auxiliado pelo divino.

As principais diferenças entre as narrativas associam-se aos objetivos de cada relato. O capítulo de São Vicente teria como finalidade a sua construção como símbolo de vitória, representando a igreja triunfante. Seu corpo serviria como veículo dessas vitórias, comprovando-as através da sua superação dos carrascos, das torturas e dos instrumentos punitivos. A sua *genderificação* é construída em sua identificação como símbolo da vitória

cristã, e, por conseqüência, da Igreja triunfante, marcadamente viril, forte, máscula face aos ímpios, pagãos, hereges e infiéis.

O relato sobre São Jorge enaltece o poder da fé cristã e a intervenção divina para a proteção do personagem, através do sinal-da-cruz. Destacamos o claro estímulo a seu culto evidenciado na oração final, em que o santo pede ao Senhor para atender a quem implorasse ajuda. A construção do gênero de Jorge e da sua santidade são feitas através da exaltação de sua pregação, da sua função social e da virilidade demonstrada nos relatos sobre seu encontro com um dragão.

Acreditamos que o objetivo do curto relato sobre o papa Marcelino seria o enaltecimento de uma santidade específica através da infabilidade papal. Relembramos que o papa, por medo, imola aos deuses. Levado a julgamento, os bispos argumentam que ele quem deveria julgar seus próprios pecados, logo a ausência de descrições acerca das punições somáticas vincular-se-ia a sua posição na hierarquia eclesiástica, como cabeça da Igreja.

O capítulo de São Pedro Mártir é recheado de milagres exacerbando sua santidade. Defendemos que a narrativa de eventos milagrosos estaria vinculada ao fato do personagem ser dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII. O processo de construção de sua identidade de gênero, assim como o de Jorge, é feito através do destaque dado a prédica e do seu papel social como inquisidor. Sendo que este é concomitante ao de sua santidade, já que ele é identificado como mártir, no estudo etimológico.

O objetivo deste capítulo seria o enaltecimento da santidade de Pedro e da valorização de sua sabedoria atrelada a sua prédica e utilizadas na perseguição dos hereges de sua ação contra os hereges, o que exaltaria a Ordem Dominicana. Além disso, também evidenciaria milagres relacionados com relíquias do personagem para incentivar o seu culto.

Afinal, sublinhamos que São Tiago, o cortado, também sacrificou aos deuses – por amor ao príncipe não por temor às macerações – e a retaliação de seu erro ocorreu através de

um detalhado relato sobre sua punição, com um destaque para seu sofrimento, sem nenhuma intervenção divina.

A sua santidade é, justamente, construída e comprovada através da dor. O seu corpo é veículo de sofrimento, diante do qual, ele engrandeceu sua fé, louvou o poder de seu Senhor e pregou. Acreditamos que o objetivo do relato seria estimular os irmãos a não se renderem ou fraquejarem diante das adversidades.

O somático nesse capítulo é central assim como no sobre São Vicente. Funcionando como elemento-chave na comprovação do merecimento do martírio por Jorge, temos que a cada decepação de um membro de seu corpo, o personagem é purificado pela dor, corrige o erro cometido e comprova sua fé e sua santidade. Em uma perspectiva diametralmente oposta, o físico, no capítulo sobre Vicente, aparece como uma forma de ratificar as vitórias do personagem, sendo que ele não é salvo das torturas, contudo não sofre nada com elas. O único milagre que transforma seu suplício em delícia ocorre quando o santo foi preso, com os pés pregados.

Na narrativa sobre São Jorge, há constantes menções a eventos milagrosos, como a cura após a visita do Senhor, a destruição de aparelhos de tortura, a transformação de suplícios em delícias. Nesse sentido, as vitórias estariam vinculadas diretamente à fé cristã e ao poder advindo destas, atestadas através das torturas desfeitas. Enquanto o primeiro sofre, mas goza das torturas, o segundo é salvo de, praticamente, todos os suplícios através de milagres. Destacamos que nas narrativas de Marcelino e de Pedro Mártir o aspecto físico não é ressaltado, as torturas são apenas mencionadas.

Concluímos que cada capítulo atende a um objetivo de Jacopo, sendo que as relações entre os processos de construções de identidades de gênero e de santidade, assim os sofrimentos corporais, o uso ou não de episódios milagrosos na narrativa, a existência de um possível incentivo ao culto do santo biografado os particularizam e os diferem.

Comparando os relatos estudados, concluímos que Jacopo procurou colocar-se politicamente argumentando sobre questões de sua época, como o combate às heresias, condenando-as e estabelecendo um modelo ideal de pregador para seu combate, que deveria ser seguido pelos irmãos dominicanos. Além disso, narra episódios milagrosos vinculados às cruzadas, estabelecendo que a proteção divina ocorreu por causa do cavaleiro: cristão e protetor dos pobres; da mesma forma, assume um posicionamento frente às contendas entre os poderes espirituais e laicos, colocando este como inferior aquele.

Por fim, ressaltamos o capítulo de São Pedro Mártir, que seria o personagem mais contemporâneo a Jacopo. Por ele também ser da Ordem Dominicana, o compilador evidencia os elementos que fazem de um pregador dominicano mais eficaz no combate ao outro, especialmente aos hereges. Além disso, o motivo de sua morte é diferente dos demais, porque ele não foi perseguido porque a sua religião era a "oficial" do Império, pelo contrário, Pedro foi caçado por ser Inquisidor, por um herege que o temia. Assim, ele é enquadrado na nova acepção de martírio de sangue.

CONCLUSÃO

Em nossa dissertação, examinamos as estratégias narrativas utilizadas na construção de santidades *genderificadas* em dez relatos sobre mártires selecionados. Em outras palavras, estudamos as relações entre os processos envolvidos nas construções de identidade de gênero e da santidade. Para tanto, cumprimos outros objetivos secundários fundamentais para nossa pesquisa.

Primeiro, refletimos sobre o contexto em que a obra foi produzida em relação às informações biográficas sobre seu compilador. Segundo a historiografia, a partir do século XI, uma série de mudanças ocorreu na Península Itálica incentivando, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações que impulsionaram o desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã.

Novos desafios também se apresentavam para a Igreja como o surgimento dos movimentos religiosos laicos, frutos de uma busca da *vita apostólica*, calcada em releituras da Igreja Primitiva. Assim houve o desenvolvimento das chamadas Ordens Mendicantes e das confrarias, bem como o de novas heresias. Dentre os mendicantes, centralizamo-nos na Ordem Dominicana pelo fato de Jacopo ter tomado parte dela.

A partir de nosso recorte do século XIII, estudamos como a LA foi marcada pelas relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições. Neste sentido, objetivamos compreender algumas das particularidades do discurso hagiográfico e as associações simbólicas realizadas à santidade e à hagiografia. Nossa hipótese foi que a escolha desse gênero literário deveu-se à flexibilidade dogmática possibilitando a construção de distintos discursos que explorassem assuntos e questões variados.

Após um balanço sobre as possíveis datas da redação, os distintos manuscritos e edições, defendemos que a compilação não foi escrita ininterruptamente. Acreditamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se em relação a certos acontecimentos vivenciados por ele, dentre os quais, sublinhamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja. Ressaltamos que, seguindo essa lógica, evidenciamos nossa hipótese através da análise dos capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

Partindo dessas investigações, defendemos que a LA foi uma produção marcadamente política, em que Jacopo selecionou relatos e fontes que lhe permitiram argumentar mais livremente. Nessa lógica, os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos religiosos e leigos e ser uma fonte teologicamente correta no auxílio na formulação dos sermões para a manutenção dos fiés e a conversão dos infiéis e hereges.

Acreditamos que Jacopo argumentaria nos relatos o tipo de pregador mais eficaz, exaltando uma combinação equilibrada entre erudição e ação. Portanto, em nossa opinião, a LA se caracteriza como uma sequência de *topos* sem uma unidade lógica unificadora, ou seja, cada relato é formado por elementos narrativos que não aparecem necessariamente em outro da mesma forma. E são essas particularidades dos capítulos que favorecem o caráter didático e o seu uso em pregações, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão.

Em suma, considerando nossa análise relacional do contexto vivenciado pelo compilador, com a sua biografia e a produção da LA, ressaltamos no primeiro capítulo de nossa dissertação tratamos de alguns dos discursos com os quais Jacopo poderia ter tido contato. Defendemos que o dominicano teve como preocupação afirmar valores e posturas políticas dentro de das relações de poder das quais participou. Em muito dos relatos da obra, o dominicano se posiciona em relação ao tipo de pregador mais eficaz no combate ao outro – especialmente, aos heréticos –, o que acreditamos ser o seu posicionamento em relação ao

equilíbrio entre erudição e pregação. De modo similar, ele escolheu narrativas que lhe oferecessem a abertura para abordar os conflitos entre o papa e o poder civil, buscando orientar os irmãos dominicanos e os membros da hierarquia eclesiástica na liderança das batalhas políticas.

Munidos dessas reflexões sobre Jacopo, o contexto vivido pelo dominicano e a LA, pesquisamos algumas acepções do tema do martírio. Nosso objetivo foi encontrar caminhos que nos auxiliassem a compreender a sua retomada no século XIII, considerando como ele se apresentava e o que compilador considerava ser meritório do martírio de sangue. Assim, escolhemos e adentramos por algumas possibilidades para esse estudo, a saber: os movimentos heréticos – principalmente, os cátaros – e o sentido norteador das Cruzadas, focalizando-nos na participação dos missionários mendicantes.

Concluímos que as visões de martírio estiveram diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas com e pela Igreja, adaptando-se a elas, contudo mantendo a importância do mártir nas operações de convencimento das organizações religiosas. Logo, considerando que, no século XIII, ela perseguia os "inimigos da cristandade", na perspectiva eclesiástica – como os infiéis, hereges, entre outros – sob a justificativa de guerra justa, a promessa de martírio foi um útil mecanismo de incentivo aos que morressem em nome de Deus.

Nesse contexto, a Igreja combateu os "outros" de diferentes formas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Assim, acreditamos que a promessa do martírio – o que implicaria na canonização – foi um elemento fundamental no convencimento e na articulação dos movimentos cristãos que se processaram nesse momento. Defendemos que as cruzadas, a inquisição, a ação dos missionários mendicantes e a guerra santa, sob o ideal de guerra justa, tinham como objetivo a devolução aos cristãos - e proteção – do que fora usurpado da Cristandade.

Jacopo posiciona-se em relação a essas questões em alguns relatos, como no sobre São Jorge, em que há um claro incentivo às cruzadas com a narrativa do milagre e uma identificação do cavaleiro cristão, que é protegido e auxiliado por Deus. Nos capítulos sobre São Domingos de Gusmão e São Francisco de Assis aparece o destaque dado à acepção de martírio do século XIII, como o dominicano a compreendia.

Primeiro, ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio no relato sobre Domingos de Gusmão, visava incentivar aos irmãos dominicanos no combate às heresias através da pregação.[1] Em ambos os casos, há o enaltecimento do desejo de martírio, modalidade característica desse momento. Na narrativa de São Pedro Mártir há uma clara exaltação e incentivo das cruzadas com a objetivação do tipo de cavaleiro que seria auxiliado e protegido por Deus, caso a situação se apresentasse.

Assim, Jacopo teria sido influenciado por elementos associados com a retomada do tema do martírio ao selecionar os relatos e ao responder questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários. Ao compararmos as narrativas dos mártires selecionados, essas questões aparecem também.

Contudo não podemos esquecer que a LA é uma compilação e, por possuir esta qualidade, caracteriza-se como uma seqüência de *topos* sem unidade homogenizante. Logo, não é de se estranhar que as narrações apresentem mais particularidades em relação aos processos de construção de santidade e de gênero do que semelhanças.

Nos capítulos analisados nessa dissertação, os mártires são todos de origem nobre, sendo que a função/ lugar social é o elemento principal de diferença entre o grupo de capítulos de personagens femininos e o de masculinos. Como apontamos na dissertação, é notório que enquanto os homens exercem funções sociais em relação à sociedade – com os papéis de inquisidor, tribuno, diácono e papa – as mulheres possuem lugares sociais em

[1] De modo semelhante, no capítulo sobre Francisco de Assis, no qual o compilador ressalta a busca pelo martírio do personagem ao visitar as terras dos infiéis.

relação aos homens, sejam pais, maridos ou autoridades. A exceção desse caso é Tiago, o cortado, que é identificado apenas como nobre e, num certo sentido, é tutelado por personagens femininas, sua mãe e esposa.

Também destacamos o uso dos capítulos para desvalorizar as crenças pagãs, contudo de formas diferenciadas, seja através da apresentação de castigos possíveis aos infiéis, hereges e pagãos; do reconhecimento dos perseguidores de suas derrotas, e da constatação, por algozes, divindades ou do demônio, da superioridade cristã. Essa desvalorização também aparece na construção narrativa dos personagens nas biografias: mártires e algozes (sejam pessoas ou seres espirituais) são posicionados diametralmente opostos. Os relatos apresentam o/a cristão/ã como puro/a, racional, correto/a, e o "outro", que é dominado pela luxúria, a lascívia e o pecado.

Nos relatos das mulheres essa questão é evidenciada em uma perspectiva sexual, em que os corpos femininos são palcos fundamentais das relações de poder e, em muitos casos, da comprovação de suas santidades através da manutenção da virgindade, tornando-as meritórias do martírio. Hegemonicamente, nos relatos dos homens, o corpo figura como elemento fundamental nas relações de poder, mas sendo objetivado como símbolo das vitórias do cristianismo. Em suma, o somático é o local em que se evidenciam as vitórias da Igreja triunfante.

Sublinhamos que no capítulo de São Tiago, o cortado, o aspecto somático aparece de uma forma totalmente diferente dos demais, por este ser o único personagem masculino em que o físico é o caminho para comprovação de sua santidade e para torná-lo meritório da coroa do martírio, como nas biografias das mulheres. Outra exceção é o caso do papa Urbano. Nessa narrativa, o corpo não possui nenhum tipo de destaque, o que, acreditamos, deve-se ao cargo ocupado pelo santo.

Outro ponto de distanciamento é o trabalho com os processos de construção de gênero. Todas as personagens femininas superam o discurso misógino socialmente construído – e

hegemonicamente dominante nesse período – sobre a fraqueza, a debilidade, a luxúria, enfim características comumente vinculadas ao feminino. Assim, as santas ultrapassam essas "desvantagens de seu sexo", apresentando-se como fortes, sem medos dos suplícios, virginais e eloqüentes. Elas recebem e exercem poder e dominação nos capítulos em intensas relações de poder.

Dito isso, caímos em um aspecto norteador de todas as narrativas que é o discurso da associação entre o seguimento dos valores da vida cristã e a salvação da alma. Acreditamos que Jacopo defende que apenas ser cristão não garante o caminho da alma para o reino dos céus. Seguir a fé correta era o primeiro passo, complementado com a retidão de uma vida recheada por obras e valores presentes no cristianismo e argumentados em alguns relatos. Contudo, isso não significava que possuir esse modo de vida garantia a santidade, porque ressaltamos novamente que o santo já nasceria com a marca da santidade. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos pelos fiéis.

Jane Flax, no artigo citado na introdução,[2] trabalha, principalmente, com as relações de gênero. A autora, apesar de utilizar outros conceitos, argumenta que os processos de contrução de gênero estão presentes em todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. Flax destaca que a categoria gênero não é apenas relacional, mas toca as relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, a construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Nesse sentido, os discursos construídos acerca dos gêneros e das santidades dos personagens analisados entrelaçam-se aos relatos dos martírios e inserem-se em relações de poder específicas, estabelecidas narrativamente.

Ressaltamos que as relações de poder foram construídas nos capítulos da LA sob o mesmo grande objetivo: fornecer material teologicamente correto para os irmãos dominicanos. Sendo que essa finalidade guarda em si outras questões fundamentais: a

[2] FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

identificação de qualquer doutrina não-cristã como errônea e signo de pecado, a defesa da superioridade do poder eclesiástico sobre o civil, com o fortalecimento do Papa e da Igreja Romana, o incentivo e legitimação às Cruzadas, a identificação do tipo mais eficaz de dominicano no combate ao “outro” : os heréticos, infiéis ou pagãos. Por fim, sublinhamos que a ação dominicana era direcionada também aos fiéis, logo, a objetivação dos santos como modelos de comportamento voltado aos demais cristãos marca a LA, em que o discurso predominante é a defesa de uma vida recheada de valores cristãos para alcançar a salvação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos antigos e medievais impressos:

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: DCL, 2006.

CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach*. Zamora: Monte Casino, 1998.

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973.

GUIDETTI, Stefania Bertini. *I Sermones de Iacopo da Varazze*. Firenze: SISMEL, 1998.

IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea su CD-Rom*. Testo latino dell´edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

JACOBI A VORAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.

___. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.

___. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

___. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

Obras de caráter teórico-metodológico:

CANNING, Katheleen. The body as method? Reflections on the place of the body in Gender History. *Gender & History*, v. 11, n. 3, p. 499–513, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion; PÉREZ BRIGNOLI, Hector. O método comparativo na História. In: _____. *Os métodos da História*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 409-419.

CERTEAU, Michel. Uma Variante: a Edificação Hagio-gráfica. In: ___. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-78.

CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory,* v.42, p. 39-44, fev. 2003.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. *Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses (Série Manuais de Procedimentos),* 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327.

SILVA, Andréia C.L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

_____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94.

_____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

_____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História*. Brasília: UnB, 1982.

_____. *O inventário das diferenças. História e Sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

Obras gerais e referentes ao tema

ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988.

ALBERT, Jean- Philipe. *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans monde Chrétien*. Paris: Aubier, 1997.

ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

ALTMAN, Charles. Two types of oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

ARENZANA, Miguel Angel Alcalde. Aproximación Bíblico-Teológica al martirio de Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra. *Kalakorikos*, n. 5, p. 29-46, 2000.

ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo: Departamiento de Filologia Española, 1989.

BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995.

BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923.

BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Èmile; MANGENOT, Joseph-Eugène et VACANT, Alfred. (Dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939. 15 v., V. 8, T. 1, p. 309-313.

BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972.

BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985.

BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (Coord.). La familia em la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9. Nájera, 2001. *Atas...* Logroño: IER, 2002, p. 349-386.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, 1994.

BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981.

BILLINGS, Malcolm. *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes* ... Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BUC, Philippe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 52, n.1, p. 63-92, 1997.

BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A.

GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140.

BYNUM, Caroline. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al. (ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990.

CABRER, Martín Alvira Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 40, p. 20-27, 2005.

_____. La Cruzada Albigense y la intervención de la Corona de Aragón en Occitania: El recuerdo de las crónicas hispánicas del siglo XIII. *Hispania: Revista española de historia*, v.60, n. 206, p. 947-976, 2000.

CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell' Italia medievale. Dal VI all' XI secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2001.

CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em : http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008.

COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.

COSTA, Sandro da. "Deus o quer!" Mas... E Francisco? Os franciscanos e a pregação. *In*: ___. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues (Orgs.). Semana de Estudos Medievais, 5, Rio de Janeiro, 17 a 19 de maio de 2003. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2004. p. 39-57.

COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. *et* WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.

DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002.

DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme*. Paris: Pavillon, 1967.

DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000.

DELEHAYE, Hipollyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973.

DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DENDLE, Peter. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v. 83, n.4, p. 355-390, 2004.

DI BERARDINO, Angelo. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002.

DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, v.1, p.53-102, 1946.

DUBY, George, PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Buenos Aires: Taurus, 1992

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

EASTON, Martha. Pain, Torture, and Death in the Huntington Library "Legenda aurea". In: RICHES, Samantha J. E. et SALIH, Sarah (Ed.). *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*. London - New York: Routledge, 2002. p. 49-64.

EINBINDER, Susan L. *Beautiful Death. Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda aurea*, Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/ revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FALCI, Priscila Gonsalez. Santa Eugênia e irmão Eugênio: identidades de gênero na Legenda Áurea. VI Semana de Estudos Medieval. Rio de Janeiro, 25 a 27 de outubro de 2005. *Atas...*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2005. p. 150-158.

FERNANDEZ, Emilio Mitre. Cristianismo medieval y herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n.1, p. 22-41, 2004.

_____. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004, p.135 – 211.

_____. Herejías y comunidades nacionales en el medievo. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n. 1, p. 85-104, 1996.

FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.). *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. A Outra Face dos Santos. Os Milagres Punitivos na 'Legenda Aurea' In: _____. *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Cruzadas: Guerra Santa entre o ocidente e oriente*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003.

_____. Os mártires da Legenda Áurea (...). In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 375 –400.

GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.

GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946.

GENICOT, Leopold. *Europa no siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976.

GRANDA, Cristina e FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983. p. 13 – 20.

GREGORY, Anderson. *The life of St. Dominic*. Disponível em: http://op.org/domcentral/trad/dominic1.htm. Acesso em: 04/06/2007.

GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971.

GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

GULLEY, Alison. “Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.

GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999.

HEAD, Thomas. Hagiography. In: MARGOLIS, Nadia. (Ed.) *Women in the Middle Ages: An Encyclopedia.* New York: Garland, no prelo. Internet: http://orb.rhodes.edu/encyclop/ religion/hagiography/women1.htm. Acesso em: 15/12/2006.

HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989.

HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A short history.* s/1: Dominicans Publications, 1985. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/ default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

_____. *History of the Dominican Order*. 2V. Nova York: s/ed. 1966-73.

HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: ___. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV.* Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999, p.759-775.

HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l’Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society.* New York: Longman. 1994.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v.

LE GOFF, Jacques. (Ed.) *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII).* Madrid: Siglo XXI, 1987.

_____. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973.

LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980. Acesso em: 11/06/2007.

LINAGE CONDE, Antonio. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16, 1985.

LÓPEZ, Abel Ignácio. Disidencia y poder en la Edad Media: la historia de los Cátaros. *Historia Crítica*, n. 20, p. 113-142, jul./dez. 2000.

MACCRAKEN, Peggy. “The Boy who was a Girl”: reading gender in the ‘Roman de Silense’. *The Romanic Review,* v. 85, n. 4, p. 517-520, nov. 1994.

MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: the cult of the warrior-saints in the west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History, v.*73, n.4, p.317-345., jun - 2004.

MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1949.

MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work*. Londres: Herder Book, 1948. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

MARTIN, Bonifacio Palacios. La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales: Una fuente para su conocimiento. Disponível no site: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM8282220219A.PDF. Acesso em: 05/06/2007.

MARTIN, José Luis. *Las Cruzadas*. Madrid: Historia 16, 1985.

MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and FortyDays Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002.

MCINERNEY, Maud Bernett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.

MONGELLI, Lenia Marcia. (Coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.

MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos*. *(Idade Média, ano 1000 a 1250*. *O nascimento das comunas)*. São Paulo: IBRASA, 1968.

MONTENEGRO, Margarita Cantanera e Santiago Cantanera. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*, Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998.

MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London-New York: Routledge, 1998.

MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeritterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000.

MOORE, Robert Ian. *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950 - 1250*. Barcelona: Crítica, 1989.

_____. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca.1105. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p. 552-570.

NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980.

ORLANDIS, José. *História breve do cristianismo*. Lisboa: Rei dos livros, 1985.

PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003.

PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York - Oxford: Oxford University Press, 1994.

POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001

___. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu :8003/smfs/search.taf ?function= detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

QUESADA, Ladero et ÁNGEL, Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974.

RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*. Madrid: Cátedra, 1995.

REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.

RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985.

RICHARDSON, Ernest. *Materials for a Life of Jacobus de Varagine*. Nova York: H. W. Wilson, 1935. 4V.

_____. Jacobus de Voragine and the Golden Legend. *Princeton Theological Review*, n.1, p.267-281, 1903.

RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Anaya, 1990.

RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954, 3v.

RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n·1, p.1-28, jan/ 2004.

SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.

SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila. R. (Orgs.)Semana de Estudos Medievais, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Atas...* Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Acesso em: 26/12/2006.

SEYBOLT, Robert Francis. The *Legenda Aurea*, Bible, and *Historia scholastica. Speculum*, n. 21, p. 339-342, 1946.

SOARES, Maria Valdiza Rogério. *Gênero e construção da virgindade nas cartas de Clara de Assis para Inês de praga e nas Legendas Menores: um estudo comparativo.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de pós-graduação em História Comparada, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988.

STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.

_____. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

THOMÉ, Laura M. Silva, *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. Jacques de Voragine et les saints du XIIIe. Siécle dans la *Légende Dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes...* Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p.111-230.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964.

_____. Freres Precheurs. In: *Dictionnaire de Spiritualité.* Paris: Editions Beauchesne, 1964, p.1422-1524. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanística*, n. 26, p.79-99, 1999.

WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama, 1969.

WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.

WYZEMA, Teodor de. Introduction. In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

INTRODUÇÃO

1. Apresentação

A elaboração da presente dissertação de mestrado é um desdobramento de nosso estudo monográfico, intitulado *A construção de santidades genderificadas na Legenda Áurea: Os relatos de Santo Ambrósio e de Santa Eugênia.* Ambos foram realizados sob a orientação da Profª. Drª. Andréia C.L. Frazão da Silva.

A monografia foi desenvolvida a partir das reflexões suscitadas sobre os concomitantes processos de construção da santidade e da identidade de gênero para um determinado personagem, em textos hagiográficos. Nesse trabalho, analisamos as relações desses processos em dois relatos presentes na compilação conhecida como *Legenda Áurea*[1] a saber: o de Santo Ambrósio (p.355/364) e o de Santa Eugênia (p.763/766). Concluímos que, apesar da santidade ser inerente a ambos personagens, ela é evidenciada e comprovada no âmbito social por percursos diferentes. Nesse sentido, tanto a afirmação da qualidade divina como a própria estruturação das narrativas são frutos de construções *genderificadas*.[2]

Ressaltamos que a importância dessa etapa na graduação foi dupla para nossa formação. Além de aprofundarmos as nossas reflexões acerca dos Estudos de Gênero, tivemos um maior contato com a obra LA do século XIII, compilada pelo dominicano Jacopo de Varazze. E foi durante as nossas leituras que percebemos a constante e detalhada descrição reservada às penas e macerações sofridas pelos mártires.

Portanto, começamos a questionar o porquê deste destaque. Seria este parte da retórica do compilador da hagiografia ou serviria a outros propósitos? Se levarmos em consideração que Jacopo também priorizou documentos contemporâneos às perseguições, como os mártires

[1] A partir desse momento, iremos nos referir a essa obra pela sigla LA.
[2] Ao utilizarmos o termo *genderificadas* remetemo-nos a palavra anglo-saxônica *gender.* Este termo pressupõe a análise dos processos sociais e das relações de poder envolvidos nas construções dos gêneros, ou seja nas construções *genderificadas*.

serviam aos interesses da Igreja, no século XIII? Como as relações de poder instituídas no âmbito religioso aparecem nos relatos de martírios antigos? Qual o papel das macerações somáticas dos santos nas construções de uma santidade *genderificada*? Essas são as principais questões que permearam nossa pesquisa para as quais elaboramos algumas hipóteses explicativas, que apresentaremos no decorrer dessa introdução.

A partir dessas questões iniciais, desenvolvemos nossa pesquisa, cujo objetivo central foi examinar as estratégias narrativas utilizadas nos relatos sobre os mártires selecionados para a construção de santidades *genderificadas*. Em outras palavras, pensamos acerca das relações entre as identidades de gênero e as de santidade formadas em cada relato considerando elementos como a posição social ocupada pelo cristão martirizado e o motivo real do martírio.[3] Mas, o que significaria o martírio no âmbito do cristianismo?

A temática 'martírio' foi difundida por obras hagiográficas, a partir do século II, devido às perseguições aos cristãos, o que conferiu outra significação a esse termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*). O mártir ou "testemunha de Cristo" passou a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido da "verdade" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé.

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[4] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Este personagem desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.

---

[3] Sublinhamos o motivo "real" do martírio, pois, mesmo nos relatos sobre personagens contemporâneos às perseguições aos cristãos, a defesa da fé nem sempre era a verdadeira motivação para a execução.

[4] GRIG, Lucy. *Torture and truth in late antique martiriology. Early Medieval Europe.* v.2, n.4, p.321-336, 2002. p. 322.

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico,*[5] que afirma que os martírios, construídos pelos hagiógrafos, foram norteados pela união de quatro noções: a *ecclesia*, já que sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, pois deixar-se morrer era seguir o exemplo de Cristo, que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, como destaca Néri de Almeida Souza no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[6] a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética. Essa nova modalidade de expressão da fé cristã caracterizava-se por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo além dos limites biológicos, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros, sendo identificada como martírio branco ou espiritual. Ou seja, a vida ascética mantinha uma proximidade com o martírio de sangue: a superação da dor física. Assim, nos anos iniciais do medievo, os santos eram aqueles que iam além da condição humana evidenciando, dessa forma, sua excepcionalidade em vida.

No século XIII, a sociedade ocidental passava por transformações[7] que despertaram o desejo por um novo ideal de vida religiosa, acompanhado por uma diferente percepção da santidade, que dentre outros aspectos, encontramos a retomada do desejo pelo martírio sangrento, contudo, com uma marcada releitura. O mártir não era mais o perseguido pela sua fé, mas sim aquele que morria na defesa da cristandade, contra os inimigos da Igreja e da justiça.

---

[5] FISICHELLA, Rino. Martírio. IN: _____. PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p. 467-468.

[6] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

[7] Segundo a pesquisadora Brenda Bolton, as mudanças ocorridas a partir do século XI, como o aumento populacional, o crescimento das cidades e do número de ofícios especializados, a formação de grupos maiores e mais dinâmicos, a difusão de uma pregação não oficial, o contato com as heresias, entre outros, traziam uma valorização do indivíduo, o desenvolvimento da religiosidade leiga e a tentativa de retorno à *vita apostolica* como interpretada a partir do Novo Testamento. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

Nesse período, segundo Blasucci, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse; relacionado à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência, que seria a continuidade do martírio branco e à morte do santo por testemunhar a sua fé através da defesa diante dos inimigos da cristandade, que era uma retomada do ideal do martírio de sangue diferente de sua acepção durante às perseguições aos cristãos.

Defendemos que estas distintas expressões vinculadas ao martírio indicariam a importância da qualidade de mártir nas operações de convencimento utilizadas pela Igreja. Em outras palavras, as distintas modalidades, inseridas em contextos específicos, configuraram-se de acordo com as relações de poder estabelecidas pela e com a Santa Sé.[8]

Partindo dessas reflexões, iniciamos nossa pesquisa calcada na comparação de alguns capítulos da mesma obra, com a base teórica nos estudos de gênero. Ao efetivar tal proposta no mestrado, objetivamos compreender melhor as peculiaridades da LA em relação aos processos de construção de gênero e de santidade. Logo, a nossa comparação, norteada pela nossa questão de pesquisa, não visa comparar duas obras, mas a construção de dois discursos, um sobre o feminino e outro sobre o masculino, dentro de um mesmo texto. Ou seja, exploramos uma modalidade de História Comparada, que rompe com a idéia de que só há comparação em História quando correlacionamos duas sociedades diferentes ou dois fenômenos diferentes, mas de mesma natureza, presentes em uma mesma sociedade.

Por fim, sublinhamos que como nosso interesse está nos relatos dos martírios da LA, essa obra não foi examinada integralmente. Portanto, estabelecemos como critério de seleção dos relatos a atenção que é reservada às descrições das penas somáticas, já que analisamos a existência de uma relação entre a ênfase dada às torturas sofridas e a construção da identidade de gênero. Neste sentido, desconsideramos os santos que apenas foram adjetivados de

[8] Ressaltamos que, nesse trabalho, destacamos as relações estabelecidas com os hereges, os infiéis e os pagãos.

mártires, aqueles que, na obra, apenas é citado o tipo de morte sofrida, aqueles cujo o falecimento não ocorreu claramente nas condições de mártir[9] e os que não foram nomeados como tal. A partir dessa seleção, escolhemos alguns relatos sobre santos e santas, para análise e comparação.

Seguindo esses critérios, selecionamos 10 relatos, a saber: Santa Anastácia (p.103-105); São Vicente (p.189-191); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p.266-267); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); Santa Eufêmia (p.810-812); Santa Catarina (p.961-967); e São Tiago, o cortado (p.974-977).[10]

Ressaltamos que nossa proposta foi destacar as narrativas sobre personagens de distintos "lugares" ou funções sociais; como soldados, nobres, pregadores, papas e etc. No entanto, destacamos que as mulheres mártires, nas narrativas da LA selecionadas, são enquadradas na sociedade apenas pela sua relação com personagens masculinos, possuindo os papeis de mãe, viúva, solteira, e etc.

2. Pressupostos teóricos

Inicialmente, é fundamental esclarecermos nossa postura em relação à pesquisa histórica, estabelecendo nossos pressupostos teóricos e os conceitos de identidade e santidade utilizados. Como nosso interesse reside na percepção e no estudo dos processos de construção

[9] Blasucci afirma que o testemunho de fé que o mártir fornecia poderia assumir três distintas formas: diante de tribunais ou suportando prisões e maltratos por causa da fé, contudo sem morrer (confessor que era o martírio incompleto ou incoativo advindo da confissão da fé através da palavra); através de uma vida cristã seguida com perfeita observância da lei divina (martírio branco, do qual trataremos a seguir); e o testemunho selado com a morte (martírio perfeito, ou consumado ou de sangue). Contudo afirma que em todas essas modalidades e significações de martírio foram acentuadas na relação entre esses personagens e Cristo, já que eles simbolizariam a extensão do seu sacrifício de sangue. Como trabalharemos apenas com a última expressão de martírio, tomamos cuidado para não selecionarmos relatos sobre confessores, também presentes na LA, já que sofreram punições somáticas como os mártires. BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420.

[10] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se as da edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

de santidades *genderificadas*, nossa base teórica encontra-se nos Estudos de Gênero,[11] tal como proposto pela historiadora Joan Scott.

Profundamente influenciada por Michel Foucault, Scott afirma que gênero é o saber a respeito das diferenças sexuais. Scott utiliza o conceito saber aplicando-o, segundo o filósofo, como "a compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas".[12] Essa produção do saber encontra-se no social, logo, consideramos que a concepção de gênero e suas implicações possuem visão marcadamente politizada. Ou seja, as construções de gênero e sexo envolvem escolhas, interesses e relações de poder.

Assim como Joan Scott, a pesquisadora Jane Flax, no artigo *Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista*,[13] defende que o paradigma identificado como pós-moderno é condição *sine qua non* para guiar os estudos de gênero. Dessa forma, essa teoria contesta o aspecto racional e objetivo da ciência, nega sistemas explicativos gerais, não aceita categorias – como homem, mulher, feminino, masculino – nem dicotomias – como, por exemplo, natureza-cultura, mulher-homem – fixas e universais, descartando os aspectos naturalizados oriundos da lógica biológica. Em suma, partindo desses pressupostos, questionamos e propomos a desconstrução/ construção de determinados conceitos, já que não são naturais, estáveis, trans-históricos.

Partindo desses pressupostos, destacamos que, no período medieval, o discurso hegemônico construído sobre o gênero era caracterizado por uma visão misógina. Segundo

---

[11] Para mais informações sobre os pressupostos dos Estudos de Gênero e as suas relações com corpo e sexo, *cf.* FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250; GULLEY, A. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001; SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990; _____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94; _____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994; SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002; _____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

[12] SCOTT, Joan. Op.cit., p.12.

[13] FLAX, Jane. Op.cit., .p. 217-250.

Laqueur,[14] homens e mulheres eram identificados como variantes vertical e hierarquicamente ordenados do mesmo sexo: o masculino, superior, e o feminio, inferior. Sendo a diferença qualitativa, ou seja, quanto mais próximo do masculino, mais perfeito e perto de Deus. As fronteiras entre o masculino e o feminino eram, portanto, de grau, não de espécie. Havia um único sexo, cujas variações relacionavam-se a uma ordem superior, que transcendia o biológico. A patir desses elementos, consideramos o sexo uma construção situacional, que apenas pode ser entendido dentro do contexto de luta sobre gênero e poder.

Neste sentido, o gênero antecede ao biológico,[15] pois, nesta perspectiva, qualquer olhar construído sobre o natural é cultural. Não estamos com isso negando a materialidade do corpo, apenas ressaltando que a compreensão do corpo não se fundamenta puramente no biológico. No artigo *O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault*,[16] a filósofa Susan Bordo discute os conceitos de "corpo inteligível" e de "corpo prático" a partir das concepções culturais construídas acerca dos corpos. Segundo Bordo, através de discursos filosóficos, científicos e estéticos, o corpo ganha sentido, tornando-se inteligível. E esses mesmos discursos podem funcionar como regras e regulamentos práticos, que condicionam o corpo, adaptando-os socialmente, tornando-os úteis.

Encontramos postura semelhante no antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu do corpo*,[17] no qual argumenta que cada cultura atribui significados específicos aos comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". A constância de determinados discursos e representações do corpo acabam internalizando-os e tornando-os parte do controle e da disciplina pessoal

---

[14] LAQUEUR, J. *Op. Cit.*

[15] Para mais informações sobre o "lugar do corpo", *cf.* CANNING, Kathleen. The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History. *Gender and History*, v. 11, n. 3, p.499-513, nov. 1993; BORDO, Susan e JAGGAR, Alison M. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997; FEHER, Michelet et al. (Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London, New York: Routledge, 1998; RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986; _____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999; PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327; LAQUEUR, Thomas. Op.cit.

[16] BORDO, Susan e JAGGAR, Alison. *Op. Cit.*

[17] RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo...* Op.Cit.

corporal. Por conseguinte, normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais. O historiador Roy Porter, no artigo *História do corpo*, complementa; "o 'corpo' não pode ser tratado pelo historiador, simplesmente como biológico, mas deve ser encarado como mediado por sistemas de sinais culturais".[18]

Assumimos para nosso estudo que é no corpo e através dele que se inscrevem os elementos de determinada cultura, inclusive os de gênero. Nesta lógica, os corpos das mulheres e os corpos dos homens não são naturalmente imbuídos dos mesmos símbolos e significados, pois são historicamente construídos. E por possuir historicidade, o corpo e seus limites são flexíveis.[19]

Desta forma, reafirmamos que não existe uma materialidade orgânica inteligível fora de uma perspectiva cultural. Mas nossa compreensão dos pressupostos dos estudos de gênero não descarta a materialidade orgânica na fabricação de sentidos, já que o corpo é um dos lugares onde se travam lutas de poder *genderificadas.* Assim, o entendimento dos homens e das mulheres das suas especificidades corpóreas é fruto de relações de gênero pré-existentes. Toda a construção sobre uma dada visão de gênero é realizada e mantida sobre um determinado grupo de indivíduos e em um momento e espaço.

Sustentamos, como Jane Flax,[20] que as relações de gênero constituem todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. A categoria gênero toca nas relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, na construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Todos esses elementos estão presentes na construção dos significados, variantes no tempo e espaço, dos gêneros e dos sexos. Eles estabelecem os efeitos de serem atribuídos a uma ou outra categoria dentro das práticas sociais concretas como, por exemplo,

---

[18] PORTER, Roy. Op.Cit.
[19] De acordo com o antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *O corpo na História*, já citado, cada cultura atribui significados específicos a comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". Dessa forma, as normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais.
[20] FLAX, Jane. *Op. Cit.*

a inserção nas relações de poder. Contudo, em nossa pesquisa, utilizamos essa categoria de análise integrada ao conceito de identidade, sendo assim, é importante explicarmos como o compreendemos e o empregamos.

No artigo *Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual*, Kathryn Woodward[21] analisa o conceito de identidade na perspectiva dos estudos culturais. A autora afirma que a identidade é obrigatoriamente relacional, ou seja, sua construção é realizada através da delimitação abstrata e simbólica de diferenças. Para existir, uma identidade precisa de outra, externa e distinta dela.

A relação entre diferentes identidades é construída culturalmente e sua percepção depende das escolhas realizadas. Nesse sentido, ao marcamos determinadas diferenças, obscurecemos outras.[22] Outro elemento base na construção da identidade é a *identificação.* A autora afirma que a identificação resulta de aparentes similaridades, nas quais não há consciência da diferença. Em suma, a identidade é resultante de um flexível jogo de delimitar, manter e questionar diferenças e similaridades.

Nesse sentido, a construção e a manutenção de identidades vinculam-se a dois processos distintos e concomitantes; o social e o simbólico. Segundo Woodward, "a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e às relações sociais, (...). É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são 'vividas' nas relações sociais".[23] Nesta lógica, as diferenciações extravasam o simbólico, sendo percebidas nas relações do indivíduo com seus pertences e nas suas práticas sociais.

Em nossa perspectiva, algumas ressalvas são necessárias. A primeira é que a identidade, a sexualidade, o gênero, o sexo e o corpo não estão obrigatoriamente interligados, um não é determinante de outro. Por enquadrar-se em processos de significação, a relação

[21] WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais***.** Petrópolis: Vozes, 2000. p.7-72.
[22]Ainda nesta questão, defendemos que, além das múltiplas associações simbólicas nas construções de identidade, estas são realizadas por duas perspectivas, muitas vezes conflitantes: a individual e a externa ao indivíduo, mas atribuída a ele.
[23] *Ibidem.* p.14.

entre essas categorias é culturalmente variável e historicamente específica. Assim, ao pensarmos sobre identidades de gênero estamos preocupados com processos de significação, com os sistemas simbólicos, com as relações sociais e com as de poder imputadas nelas. Partindo desses pressupostos, trabalhamos de forma relacional a constituição do gênero e da santidade.

Sublinhamos que empregamos o conceito "santidade" conforme Andréia Frazão Cristina da Silva, no artigo *Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990 – 2003),* considerando que essa categoria seria "o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que num determinado lugar e tempo são critérios para considerar o indivíduo como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não".[24] Nesse sentido, também seria uma produção histórica, particular e dinâmica, isso porque, assim como as construções de gênero, as de santidade são realizadas a partir de relações de interesse e poder estabelecidas em cada momento histórico.

Vamos nos deter um pouco sobre a expressão santidades *genderificadas.* Esta foi adotada pois em nosso trabalho interessa-nos as relações entre os corpos e os processos de construção das identidades de gênero e as de santidade. A partir do estudo destes três elementos, o corpo, a santidade e a identidade de gênero –, que não são naturais mas construídos, vamos pensar sobre as diferenças e as semelhanças existentes nos percursos dos mártires nas narrativas selecionadas.

3. Discussão Bibliográfica

Em nosso debate bibliográfico, optamos por dois caminhos complementares para a seleção das obras. O primeiro diz respeito aos trabalhos que tratam do martírio, pensando-o, de alguma forma, em relação ao corpo e/ ou ao gênero. Em seguida, focamos em textos que

[24] SILVA, Andréia C.L. da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero... *Op. Cit.* p.101.

analisam os martírios da LA pela perspectiva teórica dos Estudos de Gênero. Nossa discussão centrou-se nesses materiais, contudo, apenas destacamos os objetivos centrais de cada texto, ou seja, não faremos uma análise exaustiva de cada um, já que nossa finalidade é apresentar os diferentes modos pelos quais esse tema já foi explorado.

Inicialmente, destacamos os textos nos quais o martírio foi trabalhado em relação com corpo no Império Romano e nas descrições literárias da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média. Ainda mantendo-nos nessa abordagem, trataremos da sexualização dada ao martírio sofrido pelas virgens. Fecharemos essa parte inicial com análise dos argumentos centrais de três artigos que utilizaram a categoria gênero para o estudo dessa temática.

Após essa visão mais geral, deteremo-nos nas pesquisas que estudaram as relações sociais implicadas nos martírios do século XIII, examinando as associações estabelecidas entre a Igreja e os novos mártires. Em seguida, focalizaremos nossa atenção em trabalhos que analisam os corpos martirizados na LA, para, por fim, concluirmos com o nosso posicionamento frente a tais obras e como nossa pesquisa contribuirá para enriquecer o debate sobre tal tema.

Investigando a relação do ideal de martírio com o poder imperial romano destacam-se os artigos de Merrall Llewelyn Price, *Purifying violence: Santity and the somatic,* de 2001,[25] e de Philippe Buc, *Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels*, de 1997.[26] Em ambos, temos a defesa de uma marcada ligação entre o martírio e o Império Romano,[27] com o foco no corpo condenado do mártir, que por poder adquirir aspectos sagrados, alteraria o significado da justiça romana e das punições somáticas,

[25] PRICE, Merrall Llewelyn. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu:8003/smfs/search.taf?function=detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

[26] BUC, Pilipphe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v.52, n.1, p. 63-92, 1997.

[27] Destacamos que há outros textos que, ao trabalharem a relação entre o cristianismo e o Império Romano, mencionam a questão do martírio de forma pontual, por isso não foram utilizados nessa discussão. *Cf.*: BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985*;* BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981; BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988; STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (Org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

trazendo a presença de Deus diante dos que assistiam ao espetáculo e dos que o comandavam. Llewelyn ainda articula essa hipótese a uma funcionalidade específica das obras hagiográficas contemporâneas às perseguições. Para o autor, elas não apenas reafirmavam esse caráter divino, como também relembravam e subvertiam o espetáculo somático, descrevendo-o de forma santificada e sexual.

Através do estudo de autores cristãos e não-cristãos antigos, Judith Perkins, no texto *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian*, publicado em 1998,[28] trata do surgimento de uma "cultura do sofrimento pessoal", na Igreja Antiga, na qual o ato de sofrer é valorizado como base para uma relação mais íntima com a divindade. Nesse sentido, a presença da dor, da doença e do padecimento, o que inclui o martírio, simbolizava a vitória cristã e a afirmação divina.

María Amparo Pedregal Rodrígues, no artigo *Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino*,[29] de 2000, argumenta que a dor física sentida pelos mártires possuía uma incidência especial sobre o corpo das mulheres, por conta da contrução dos arquétipos femininos, sendo, geralmente, associado ao material, submetido as leis da natureza, caracterizado pela debilidade e pela passividade. Nesse sentido, Rodrígues defende que o tratamento fornecido ao corpo nos relatos das santas mártires, entre os séculos II e IV d.C., permitia aos autores cristãos apresentá-las sob uma aparente subversão de sua debilidade física em razão do sexo (*infirmitas sexus*) e da violência, deliberadamente experimentada por elas como via para transgredir as estruturas de gênero da sociedade pagã. No entanto, apesar de sua comprovada capacidade para superar as limitações de sua natureza, seguem sendo, para pagãos e cristãos, essencialmente, corpos sexuados que precisam ser controlados.

---

[28] PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

[29] RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

No livro de Dominic Montserrat, de 1998, *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity,*[30] encontramos um caminho de pesquisa diferenciado. O argumento principal é que os autores cristãos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média utilizavam-se da destruição física para a produção e a promoção do culto aos mártires. Os relatos de martírios funcionariam, assim, como uma das operações de convencimento da Igreja. Por fim, Montserrat distingue o tratamento dado às virgens mártires nas obras cristãs. Ela afirma que a mortificação da virgem representaria um ato de "violência sexual". As construções eram, neste sentido, *genderificadas.*

Kathleen Kelly Coyne, no artigo *Useful virgins in Medieval Hagiography*, de 1999,[31] também confere uma natureza sexual aos martírios das virgens. Todavia, ao contrário de Montserrat, defende que o elemento sexual estaria impregnado de conteúdos moralizantes, como a celebração da castidade e supressão das tentações do corpo. Coyne sublinha que, apesar destas "vitórias", o martírio não fornecia um *status* superior para a santidade das virgens, já que esta somente era construída e comprovada a partir de forte violência. Por fim, articula a flexibilidade do corpo torturado das virgens com a Igreja, sob as perseguições pagãs. A virgem torturada funcionava como um artifício cultural que não apenas preservaria a memória da Igreja como também comprovava o seu caráter "divino", não mundano.

Em perspectiva distinta, no artigo *Significaciones de los martirios de Eulalia de Mérida*, de 1999, Raquel Homet[32] trabalha com a comparação de dois relatos sobre o martírio de Eulália; um hino do século IV e uma Paixão do século VII. No primeiro, a virgem martirizada assume um comportamento violento em resposta aos ímpetos sexuais do Imperador, sendo assim, o foco estaria na relação entre o paganismo e o cristianismo, com o estabelecimento da Igreja triunfante.

---

[30] MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London e New York: Routledge, 1998.
[31] COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. et WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.
[32] HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: _____. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV*. Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999. p.759-775.

Na análise da paixão, Homet aponta que haveria uma construção do governante da cidade como um ser encarnado pelo mal. A autora defende que, nessa paixão, a força espiritual da virgem mártir encontrava-se na resistência aos tormentos sofridos pela sua fé. Assim, Homet conclui que, apesar de ambos os documentos colocarem ênfase no martírio como testemunho de Eulália, o tratamento dado é profundamente diferente.

Considerando essas diferentes abordagens, daremos relevo ao trabalho da pesquisadora Maud Burnett McInerney, no livro *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc,* de 2003,[33] que aponta que o tratamento dado às virgens mártires, nos documentos, variou segundo o sexo do autor. Ela analisa textos de Ambrósio, Tertuliano, Hidelgarda, Hrotsvitha, entre outros. A partir desse estudo, ela defende que em cada período histórico há duas retóricas sobre as virgens mártires: uma masculina e uma feminina.

Segundo McInerney, na perspectiva dos autores masculinos, as narrativas eram construídas a partir da falta de conhecimento do corpo feminino, apresentando um marcado voyerismo, perceptível nas descrições da violência sexual e das torturas somáticas. Nestas narrativas, as personagens eram diminuídas à exaltação de sua pureza virginal e de valores como obediência, passividade, vulneralibilidade e silêncio. No entanto, ao comparar com textos de autoras femininas, ela percebe a construção de narrativas que colocam as virgens mártires como ativas e inteligentes, capazes de realizarem suas próprias escolhas, e poderosas ao lidarem com homens vis e injustos. Sendo assim, a proposta dessas obras era que, através da virgindade, as personagens exercessem seu potencial como mulheres. McInerney conclui que o corpo da virgem foi descrito e percebido de modos diferenciados pelos autores estudados, possuindo implicações sociais, teológicas e de gênero distintas.

Concluímos a primeira parte de nosso debate bibliográfico com três textos que apresentam outras possibilidades de considerar o papel do martírio*: The Severed Breast: A*

[33] MCINERNEY, Maud Burnett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints, de Kirsten Wolf, de 1997;[34] "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia, de Alison Gulley, de 1998;[35] e no mais recente, de 1999, *Gender and Martyrdom*, de Evelyn Birge Vitz.[36] Apesar de trabalharem com diferentes obras hagiográficas, as três autoras estabelecem que o mártir era um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade. A tortura e a morte eram assimiladas como garantias de salvação, ao anteciparem o pagamento de uma dívida. Em vista disso, as punições somáticas auxiliariam na absolvição da alma.

Esse segundo momento de nossa apresentação é uma reflexão que foi fundamental para nossa pesquisa, por tratar o tema martírio no mesmo recorte temporal que o nosso, além de focar nos santos mendicantes ao analisar as relações entre a Igreja e os "novos mártires", no século XIII. Trabalharemos com as propostas dos artigos *Martyrdom, Popular veneration and Canonization*, de James Ryan, de 2004,[37] e *Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval*, de Carolina Coelho Fortes, de 2005.[38]

Ryan afirma que a Igreja incentivava os missionários franciscanos a rumarem às terras dos infiéis e dos pagãos, com o propósito da conversão, afirmando que aqueles que perdessem a vida na defesa da cristandade teriam os pecados perdoados e a entrada certa no reino de Deus.[39] Contudo, o autor argumenta que àqueles que morreram para proteger a fé cristã, e, portanto, em uma situação similar aos mártires das perseguições, não tiveram a sua santidade reconhecida pela Igreja Romana.

---

[34] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[35] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[36] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, n. 26, p.79-99, 1999.
[37] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n.1, p.1-28, 2004.
[38] FORTES, Carolina Coelho. Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. *In:* LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 375-400.
[39] Ryan sublinha ainda que o Papa Inocêncio III escreveu algumas cartas para as ordens dominicana e franciscana garantindo a recompensa para as pessoas ligadas a essas ordens que morressem em nome de Cristo. No entanto, as canonizações só começaram a partir do século XIV. RYAN, James. *Op. Cit.* p.5.

Ele atribui essa cautela em realizar novas canonizações ao fato de que o reconhecimento "oficial" da santidade poderia endossar os cultos populares que, muitas vezes, eram sobre pessoas que foram renegadas pela Igreja, como os heréticos e os cismáticos. Assim, passou a haver a necessidade de uma investigação sobre a santidade, trazendo essas esferas das práticas populares para seu controle e aprovando os que eram de seu interesse. Possuindo uma hipótese semelhante, Carolina Fortes complementa que "o influxo de novos santos foi visto como uma ameaça ao *status* de cultos mais antigos e tradicionais, e também levantou o espectro de uma Igreja fragmentada na qual toda pequena comunidade veneraria santos diferentes".[40]

O objeto central do artigo de Fortes é, contudo, a retomada do tema martírio pela LA. Segundo a historiadora, o fato de Jacopo ter-se baseado, principalmente, em obras da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média, que abordavam os séculos I-IV, fez com que a santidade martirológica tivesse papel de destaque na compilação. A autora argumenta que Jacopo, ao escolher mártires que se colocavam frente aos poderes seculares que lhe eram contemporâneos, estaria tratando de questões relativas a seu tempo.[41]

Por tratar das formas como esses personagens apareciam na LA e as relações entre as macerações somáticas, o sofrimento e a santidade, destacamos o trabalho de Néri de Almeida Souza intitulado *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte*, de 2002.[42] A autora constrói a hipótese que Jacopo de Varazze utilizou-se do sofrimento e da mortificação para construir um tipo específico de santidade ligada a ascese e ao martírio. Assim, o martírio na LA relacionar-se-ia com a subversão dos sentidos e sentimentos, em que a "vida terrena do santo dá-se com a permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência".[43] Assim, o que aconteceria ao corpo santo atestaria o destino de sua alma.

[40] FORTES, Carolina Coelho. *Ibidem.* p.7.
[41] Nesse sentido, a LA marcaria a idéia que, invariavelmente, os perseguidores seriam punidos pelos seus atos.
[42] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*
[43] *Ibidem.* p.13.

Nesse sentido, ela afirma que esta compilação divulga um ideal de santidade que derrota a morte ao entregar-se a ela.

Ainda dentro dessa mesma temática, no artigo *Représentations du corps dans la 'Légende Dorée'*, de 1976, Marie-Christine Pouchelle[44] enfatiza que Jacopo de Varazze não nega a importância do corpo para os mártires, pelo contrário, a obstinação dos santos em expor a carne é em si o objeto de suas preocupações. A dor proporcionaria uma ligação entre dois pólos, o privilegiado (a alma) e o anulado e desprezado (o corpo), permitindo que o santo existisse entre o plano terreno e o espiritual. O aspecto sexual do martírio também é apontado pela autora: a dor fornece prazer. Neste ponto, Pouchelle sublinha que as descrições das macerações e dos sofrimentos assumem, em muitos momentos, um caráter erótico. Conclui que a assimilação do prazer carnal às torturas corresponderia à conversão de súplicas em delícias, fenômeno comum dentre os relatos da LA.

Refletindo sobre as obras apresentadas na primeira parte de nossa apresentação bibliográfica, verificamos que o martírio é examinado em relação ao Império Romano e às leis e práticas civis pelos autores Llewlyn[45] e Buc,[46] que percebem que a presença do corpo do mártir conferia ao espetáculo somático a possibilidade do divino. No entanto, para alguns autores, o sofrimento foi tratado de duas formas distintas nos documentos contemporâneos às perseguições. Perkins[47] defendeu que os textos antigos valeram-se deste para afirmação da vitória cristã em relação aos seus perseguidores e no outro artigo analisado, Montserrat[48] percebe que os documentos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média exploraram as punições sofridas, possibilitando o desenvolvimento e a expansão do culto aos mártires.

A autora Montserrat também trabalha a questão do tratamento concedido às virgens mártires, nas obras cristãs, percebendo-o como profundamente sexualizado. Em contrapartida,

---

[44] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[45] LLEWLYN, Merrall. *Op. Cit.*
[46] BUC, Pierre. *Op. Cit.*
[47] PERKINS, Judith.*Op.Cit.*
[48] MONTSERRAT, Dominc. *Op. Cit.*

Coyne[49] defende que a conotação sexual dos relatos possuiria um marcado teor moralizante, adequado aos preceitos religiosos. Já as obras de Homet[50] e o de McInerney,[51] ao trabalharem comparativamente dois documentos sobre o modelo martirial de Eulália e sobre os escritos masculinos e femininos sobre as virgens, respectivamente, mostram que o conteúdo e as conotações dadas aos documentos analisados são marcadamente diferentes.

Por último, Wolf,[52] Gulley[53] e Vitz[54] percebem o martírio como a libertação da alma aprisionada no corpo. Sendo assim, a partir do plano geral do debate, destacamos que o martírio foi tratado pelos pesquisadores como símbolo do divino e da vitória do cristianismo, e, no caso das virgens, imbuído de aspectos sexualizados. Contudo, destacamos a colocação do mártir como um importante representante da Igreja triunfante sobre os seus inimigos.

No entanto, para o século XIII, Ryan[55] defende que a Igreja assumiu um comportamento ambíguo em relação aos novos mártires. Se, por um lado, os incentivava para rumarem às terras dos infiéis e pagãos para convertê-los, prometendo a coroa do martírio para os que falecessem; por outro se mostrava indiferente às canonizações destes. No artigo de Fortes,[56] temos como justificativa que a Igreja procurava, nesse momento, regulamentar e controlar os cultos populares.

Por fim, sublinhamos os trabalhos de Pouchelle[57] e Souza[58] acerca das macerações somáticas sofridas pelos mártires na LA. As autoras apontam que Jacopo utiliza-se do sofrimento para construir um tipo ideal de santidade, afirmando que o compilador colocaria a dor como parâmetro definidor do destino da alma da pessoa.

Assim, encontramos pesquisas que trabalharam com a temática ‘martírio’ com outras preocupações, como a virgindade ou o corpo martirizado, contudo nenhuma esteve atenta às

[49] COYNE, Katheleen Kelly. *Op.Cit.*
[50] HOMET, Raquel. *Op.Cit.*
[51] MCINERNEY, Maud Burnett. *Op. Cit.*
[52] WOLF, Kristen. *Op. Cit.*
[53] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[54] VITZ, Evelyn Birge. *Op. Cit.*
[55] RYAN, James. *Op. Cit.*
[56] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*
[57] POUCHELLE, Marie-Chistine. *Op.Cit.*
[58] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*

construções de identidades de gênero relacionadas às de santidade dentro desses relatos. Neste sentido, nosso trabalho avançará por um caminho ainda muito pouco explorado, discutindo as particularidades dos mártires da LA na construção de santidades *genderificadas*. Acreditamos, portanto, que nosso estudo apresenta novas visões e possibilidades, enriquecendo o debate realizado sobre tal tema.

3. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: reflexões metodológicas

Jacopo de Varazze entrou na Ordem Dominicana em 1244. Seguiu anos estudando, pregando e ensinando os preceitos cristãos calcados no Evangelho, no nordeste da Península Itálica. Foi eleito Provincial da Ordem Dominicana na Lombardia, em 1267. Alguns pesquisadores apontam que o gênoves teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Assim, ele estava imerso nos preceitos dominicanos, como também na hierarquia eclesiástica, que certamente influenciaram na organização da compilação, que respeitou o calendário litúrgico estabelecido pela Igreja e utilizado pela Ordem.

A data de produção dessa compilação é vista como controversa e vaga. Concordamos com Carolina Coelho Fortes, que, na sua dissertação *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena*,[59] após avaliar diferentes hipóteses, situa a primeira redação no início da década de 60 do século XIII. Destacamos que a tradição hagiográfica, nesse momento, valorizava o modelo de santidade ascética e martiriológica.

É mister destacarmos que como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centra no exame comparativo dos relatos de mártires presentes na LA selecionados, optamos por trabalhar com duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos. Sua base está na edição crítica de T.

[59] FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos... Op.Cit.*

Graesse,[60] por sua vez, fundamentada em outras versões, a saber: a francesa do abade J.-B. Roze, de 1967, e a inglesa de G. Ryan e H. Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejamos o texto com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni, baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à compilação.[61]

Há um intenso debate sobre a própria organização textual original da obra, que questiona quantos foram os capítulos compilados diretamente por Jacopo, que variam entre 175 e 182. Esse debate figura como um dos maiores problemas em se trabalhar com a LA: as modificações que sofrera durante os séculos. Esses questionamentos devem-se, principalmente, à existência de, aproximadamente, 1100 manuscritos da obra.

Devido a essa difusão da compilação e de seus muitos manuscritos, ela é considerada um marco histórico, perpetuado através de diversas edições ao longo dos séculos. Como sofreu acréscimos e revisões ao longo dos anos, afirmamos que a compilação foi resultado de um longo processo intelectual, coerente com as próprias experiências religiosas do compilador. Durante nossa pesquisa, aprofundamos tais questões e aspectos, correlacionando-os às próprias escolhas de Jacopo.

A metodologia aplicada em nossa pesquisa foi a identificação e problematização dos diversos elementos que configuram a narrativa do martírio, e que a tornam um todo de sentido. Para tanto, trabalhamos com o levantamento de informações dos relatos selecionados que foram organizadas em quadros de leitura específicos aos nossos interesses.[62] Estes foram analisados individual e comparativamente.

Nossa aplicação do método baseia-se nas argumentações do sociólogo Paul Veyne, no livro *O Inventário das diferenças,* [63] e do historiador Jürgen Kocka que, no artigo *Comparison*

---

[60] Edição impressa em 1845, reimpressa em 1890 e em 1969 com o título *Legenda Áurea, vulgo história lombardica dicta.*
[61] IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Áurea su CD-ROM. Texto latino dell´edizione critica a cura de Givanni Paolo Maggioni*. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.
[62] *Cf.* ANEXO 1 – QUADROS DE LEITURA UTILIZADOS.
[63] VEYNE, Paul. *O inventário das diferenças*. História e Sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1983

and beyond,[64] apresenta sua definição de comparação: "Para os propósitos desse comentário eu quero enfatizar que comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetos intelectuais." [65]

Nesse trabalho, Kocka ainda afirma que os objetivos da comparação irão variar segundo a perspectiva teórica do pesquisador, fornecendo quatro diferentes propósitos do método: heurísticos, descritivos, analíticos, paradigmáticos.

Heuristicamente, a comparação permite ao pesquisador visualizar questões e problemas que não seriam percebidos ou pensados de outra forma. De forma descritiva, o exercício comparativo possibilita ao historiador determinar as singularidades de cada caso, e, ao delimitá-las, podendo questioná-las e modificá-las. Já analiticamente, o método permite o estabelecimento de explicações históricas para os fenômenos através de analogias. Por último, o propósito paradigmático: o comparativismo serve também para distanciar o pesquisador do objeto com o qual já possui familiaridade, ampliando seu espaço de reflexão, evidenciando diferentes possibilidades para a compreensão dos processos históricos.

Nossa abordagem enquadra-se nas propostas desse autor. Nesse sentido, ao comparar os relatos de cada mártir, particularizamos cada narrativa, percebendo como as semelhanças e as diferenças entre elas associam-se à construção de uma santidade *genderificada*, particularizando as narrativas. Além disso, o comparativismo nos permitiu pensar questões e hipóteses que não poderiam ser percebidas de outra forma, construir explicações históricas para compreensão da funcionalidade da LA como um todo e dos relatos individual e comparativamente.

Com argumento similar ao propósito descritivo da comparação, Paul Veyne afirma que nenhum objeto é peculiar por natureza, ou seja, de forma absoluta. Nesse sentido, o objeto só se individualiza em relação a uma teoria ou em relação a outro. Assim, a adoção de

[64] KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory*, v.42, p.39-44, feb. 2003.
[65] *Ibidem.* p.39.

uma constante trans-histórica, com o uso de uma teoria que forneça os conceitos, é fundamental para a passagem da descrição para a análise.

Nesse sentido, a discussão acerca dos significados do ideal de martírio, no século XIII, foi fundamental para a nossa pesquisa, porque, seguindo a proposta de Veyne, acreditamos que podemos contrapor os martírios da LA, particularizando-os. Através da comparação entre os relatos analisados, concluímos que o elemento norteador de todos eles é a ligação entre a salvação da alma e o modo de vida cristão. Em outras palavras, seguir uma vida recheada de boas obras, condizente com os valores cristãos, era a forma de garantir a salvação da alma.

Nossa dissertação, além dessa introdução, possui quatro capítulos e a conclusão, que passamos a apresentar. No nosso primeiro capítulo desenvolvemos o objetivo de estudar o processo de elaboração da LA, tendo em vista as trajetórias religiosa e intelectual de Jacopo de Varazze e o contexto por ele vivido. Essa preocupação está em sintonia com a perspectiva de que a produção de determinado documento é também um acontecimento, e, como tal, deve ser desvendado como construção discursiva.

Nesse capítulo analisamos as transformações ocorridas na península itálica, no século XIII, em consonância com a biografia de Jacopo de Varazze, tendo em vista as relações estabelecidas com/ pela Igreja e com/ pela Ordem Dominicana, duas instituições nas quais ele esteve inserido. Optamos por esse tipo de correlação para centralizarmo-nos nos fatos com os quais teriam tido maior proximidade e, portanto, influenciado na produção literária do dominicano. A seguir, focalizamos nosso estudo na sua mais famosa obra e documento utilizado por nossa investigação empírica: a LA. Nessa parte, iniciamos com reflexões sobre o gênero hagiográfico, buscando familiarizarmo-nos com seus objetivos e suas particularidades, e, assim, relacionando-os a uma "funcionalidade prática" da santidade.[66] A partir dessas análises, direcionamos nossa atenção quanto às singularidades da compilação, estudando as relações entre a estruturação individual dos relatos, bem como a organização geral da obra,

[66] Ao utilizarmos a expressão "funcionalidade prática" da santidade, estamos aludindo aos usos desta para benefícios pessoais ou institucionais distintos como o incentivo a peregrinação ao lugar de culto de determinado santo, o que atraía doações e fiéis.

com os discursos extratextuais com os quais Jacopo pôde ter tido contato. Nesse sentido, também discutimos a possível data de sua produção, destinários, edições e manuscritos.

Nesse capítulo, defendemos a hipótese de que Jacopo teria escolhido redigir uma hagiografia, ou melhor, elaborar uma conpilação, por esta não ter uma rigidez dogmática, logo, permitia a abordagem de temas distintos. Ao colocarmos o estudo dos relatos sobre Santo Ambrósio, (p.355/364) e São Pelágio (p.1003/1024), no final do capítulo, reafirmamos a nossa hipótese de que Jacopo, ao compilar a LA, objetivou responder questões específicas às relações de poder nas quais estava inserido, como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras.

Para explorar como as questões estudadas aparecem na LA, analisamos o capítulo de Pelágio sobre argumentando acerca das associações entre o poder imperial e o religioso, especificamente de Frederico II e dos papas, construídas por Jacopo. Além disso, investigamos o capítulo de São Ambrósio no qual acreditamos que o dominicano argumenta claramente acerca da interação entre a Santa Sé e o âmbito civil.

Nosso segundo objetivo foi discutir as acepções do tema martírio presentes em momentos específicos do período medieval, procurando compreender o porquê de sua retomada no século XIII. Para tanto, exploramos essa temática pelo desenvolvimento dos movimentos heréticos e das cruzadas, pela atuação dos missionários mendicantes e pela instauração da Inquisição, tendo em vista a participação da Santa Sé e da Ordem Dominicana nesses fenômenos. Por fim, buscamos perceber como Jacopo abordou, na LA, o processo de martirização, pensando sobre o que ele considerou meritório da coroa de mártir.

Nossas considerações sobre essas temáticas foram abordadas no segundo capítulo. Nesse, estudamos alguns caminhos para a compreensão da retomada do martírio, no século XIII, investigando as particularidades desse fenômeno tendo em vista as relações de poder estabelecidas com a Ordem Dominicana e com a Igreja. Assim, defendemos que a promessa do martírio foi um elemento fundamental nas operações de convencimento eclesiásticas.

Também analisamos o desenvolvimento dos movimentos heréticos, especialmente dos cátaros, e o papel da Ordem Dominicana e da Igreja no combate a esse grupo religioso. Nossa preocupação residiu na percepção de como essas relações influenciaram a produção da compilação. Em relatos distintos, ao longo da LA, temos o confronto de santos com hereges, contudo uma narrativa ganha destaque: o do emblemático Santo Domingos de Gusmão, organizador da Ordem. Ao estudarmos essa narrativa, concluímos que Jacopo considerava a morte por um herege como meritória do martírio, o que seria um incentivo à pregação dos irmãos dominicanos.

Ainda no segundo capítulo, estudamos a posição da Santa Sé nos movimentos cruzadistas. Nesse sentido, pensamos no ideal norteador das cruzadas e em sua proximidade ao da Guerra Santa, ambas ligadas à noção de "guerra justa". Seguindo nossa lógica, levantamos a hipótese de que coroa do martírio fora colocada como recompensa aos que morreram em uma Cruzada, assim como na guerra santa, por ambas serem *justas.* Ressaltamos que também estudamos a participação dos missionários mendicantes, que, cabe ressaltar, obtiveram incentivo papal.

Sobre essas questões, elaboramos como hipótese que a retomada dessa temática foi realizada por hagiógrafos, nesse momento, como também pela própria Igreja Católica (através de cartas papais, prometendo o reconhecimento do martírio aos que morressem na defesa da cristandade – como cruzadistas, soldados da Guerra Santa, Inquisidores, missionários mendicantes). Jacopo de Varazze, diante desse "cenário", selecionou relatos com os quais pudesse postular questões específicas ao seu interesse (como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras) como também para incentivar os movimentos cruzadistas e os irmãos mendicantes missionários, especialmente os dominicanos. Ao final desse capítulo, analisamos o martírio imaginário narrado no relato sobre São Domingos de Gusmão (p.614/ 631), organizador da ordem dominicana; objetivando correlacionar as reflexões realizadas com a obra.

Reservamos os dois últimos capítulos para a apresentação e o exame dos dez relatos selecionados, primeiro individual e, depois, comparativamente, sendo o terceiro reservado ao estudo das narrativas das mulheres e o quarto ao dos homens, seguindo a proposta de Kocka. Nestes, investigamos como a santidade é textualmente construída em suas ligações com o processo *genderificação*, estabelecido através das relações de poder. Por fim, comparamos esses apontamentos finais, visando a percepção das semelhanças e diferenças entre eles, tendo em perspectiva a construção das santidades *genderificadas*, e, dessa forma, particularizando-as.

Após a comparação dos relatos, defendemos que a LA não possui uma unidade de sentido, sendo uma seqüência de *topos*. O elemento em comum aos capítulos é a defesa da vida cristã para alcançar a salvação. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos, contudo eles são santos porque nasceram com a marca da graça divina, o que a vida terrena deles apenas serviu para comprovar.

Nossa dissertação está organizada segundo as normas postuladas pelo SiBI publicadas na 3ª edição do *Manual para elaboração e normalização de Dissertações*,[67] de 2004 e as aprovadas pelo CEPG em 1997. Assim, ressaltamos que as referências bibliográficas estão de acordo com a norma brasileira "Informação e Documentação – Referências – Elaboração" (ABNT / NBR 6023), de 2007.

[67] PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses. *Série Manuais de Procedimentos*, n.5, 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

CAPÍTULO 1

Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: relações entre contexto e produção

1. Apresentação

Neste capítulo, discutiremos como as relações estabelecidas pela Ordem Dominicana e a Igreja influenciaram Jacopo de Varazze[1] na produção da obra intitulada *Legenda Áurea*. Para tanto relacionamos o contexto da Península Itálica com alguns dados biográficos do dominicano para, a seguir, ponderarmos sobre a compilação. Nesta análise, refletimos acerca da organização, manuscritos, objetivos e possíveis destinatários, que serviram no direcionamento de nosso olhar quanto às singularidades da LA, através da relação entre sua estruturação e os discursos extratextuais.

Segundo o filósofo Foucault, discurso é a compreensão produzida pelas culturas e sociedades acerca dos diferentes aspectos da organização social, estando presente nas práticas, representações e instituições. Contudo, "[essa] produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos".[2] Em suma: existem formas distintas de delimitação e controle sobre os discursos. Assim,

[1] Para mais informações sobre Jacopo de Varazze e a LA *cf.* AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988; BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Émile; MANGENOT, Eugène et VACANT, Alfred (dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939; DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, 1, 1946; BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. *In:* DUNN-LARDEAU, Brenda (org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Actes du Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986; REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985; WYZEMA, Teodor de. "Introduction" In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

[2] FOULCAULT, Michel. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 1996. p.9.

concordamos com Andréia C. L. Frazão da Silva, que defende que nenhum discurso é absoluto, autônomo ou imutável, já que sofre interferências constantes.[3]

Segundo Roger Chartier, na obra *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*,[4] estes estão estruturados nos enunciados, assim como no próprio sistema de organização da obra. Portanto, consideramos imprescindível familiarizar-se com a natureza do texto, sua estruturação e forma. Em outras palavras, assumimos um tratamento ao documento histórico considerando que a sua produção é também um acontecimento que, como tal, deve ser desvendada como construção discursiva.

Começaremos com a realização de uma contextualização da Itália, no século XIII, contudo nossa preocupação residirá nas condições em que a Ordem Dominicana surgiu, apontando a relação entre esta e a Igreja. Como assinalamos, a nossa proposta é traçar reflexões sobre alguns elementos contemporâneos ao nascimento de Jacopo a partir do estudo da bibliografia e da LA.

Em seguida, nossa análise será "relacional", ou seja, procuraremos associar acontecimentos da vida de Jacopo com o cenário político-religioso da Itália. Ressaltamos que nossa atenção esteve direcionada aos elementos extratextuais mais imediatos ao compilador, pensando nos desafios enfrentados por essas organizações e em como essas influenciaram na produção literária do dominicano. Por fim, centralizaremos-nos na compilação, realizando algumas considerações sobre a mesma.

Terminaremos com a análise de dois relatos presentes na obra, a saber: Santo Ambrósio e São Pelágio. Nesta, objetivamos perceber como e em que medida as relações entre os âmbitos civil e religioso, aqui estudadas, aparecem na obra, defendendo a nossa hipótese de que Jacopo utilizou-se da LA para postular questões de seu tempo.

---

[3] SILVA, Andréia C. L. Frazão da: Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

[4] CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

2. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: algumas considerações

2.1 Relações entre o contexto e a vida do dominicano

Segundo a historiografia, no século XIII ocorreram algumas mudanças no âmbito euromediterrânico, como um marcado desenvolvimento ecônomico com a melhoria das técnicas empregadas, o crescimento das trocas comerciais, o surgimento de ofícios especializados, a revitalização das cidades e um notável aumento demográfico,[5] iniciados desde os séculos XI e XII. Esses fenômenos teriam sido mais perceptíveis na Itália, por esta já representar um ponto de encontro entre o Ocidente e o Oriente, favorecendo uma circulação de homens e idéias.[6]

A expansão das cidades italianas foi favorecida, principalmente, por uma maior e melhor exploração dos campos somada à intensificação das relações comerciais.[7] Sobre esse tema, Leopold Genicot, no livro *Europa no siglo XIII*, argumenta:

> El siglo XI y sobre todo el XII, ya habían definido um estatuto urbano: em el orden privado, el disfrute de *libertates* que suprimían o que por los menos fijaban y reducían las cargas senoriales; en el orden privado, la detentación de certos atributos de la *potestas*. Y para asegurar el respecto de estos privilegios, para ejercer estos poderes, se había creado um organismo próprio, concejalia o consejo. El siglo XIII consólido esta situación.[8]

[5] Segundo Franco Cardini, um dos resultados dessas trocas comerciais e culturais foi o surgimento da primeira forma de língua vernácula, comum às áreas que passavam por um processo similar de urbanização. O autor não especifica qual teria sido esta. ____. A Itália entre os séculos XI e XIII. MONGELLI, Lenia Marcia. (coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997. p.85-107. p.87.

[6] Para mais informações sobre o contexto da Península Itálica *cf.* ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004; CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*. Roma-Bari: Laterza, 2001; DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000; GENICOT, Leopold. *La Europa nel siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976; HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

[7] Nesse processo, destacou-se o comércio marítimo realizado por Gênova, Veneza e Pisa.

[8] GENICOT, Leopold. *Op.Cit.* p.68.

Robert Ian Moore, no artigo *La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca. 1105*',[9] defende que, no século XIII, a sociedade ocidental passou por um processo de alfabetização, associado diretamente a uma clericalização. Partindo de um argumento similiar, Indro Montanelli e Roberto Gervaso, no livro *Itália: os séculos decisivos*, afirmam que o âmbito clerical possuía duas vantagens sobre o laico. A primeira diz respeito a certo "monopólio cultural" exercido pelo clero que seria o principal responsável pelo ensino. A segunda seria que a entrada na clerezia figuraria uma mudança do *status* social de determinada pessoa, tornando mais fácil o seu acesso aos cargos militares e civis, reservados a membros das fileiras nobiliárias. Em suma, eles afirmam que o ingresso no âmbito clerical significaria que:

> Sua origem proletária era cancelada, e ele se eximia da competência dos tribunais civis para responder somente aos eclesiásticos. Entrar para igreja, em suma, era o único modo de evadir-se de uma condição social subalterna, o único caminho que abria perspectivas de uma "promoção".[10]

Nesse processo de clericalização e estabelecimento de uma sociedade urbana, ocorreu, concomitantemente, o crescimento do analfabetismo e da autoridade conferida aos livros. Ambos acabaram se tornando marcadores sociais de diferença cada vez mais visível, sendo considerados parâmetros definidores da clerezia, como o próprio celibato.[11]

Segundo Leopold Genicot, a complexidade dos assuntos citadinos e a utilização cada vez mais habitual da escrita motivaram os burgueses a confiar aos clérigos partes da administração das cidades, que passavam a proporcionar, além de "serviços espirituais", como também os de caráter administrativos e governamentais.[12] Contudo, cabe sublinharmos que isso não implicou em um aumento da autoridade episcopal ou de qualquer outro tipo nas

[9] MOORE, Robert Ian. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000- ca.1105. In: GARCIA, Maria Loring Isabel. *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003, p. 552-570.
[10] MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos (Idade Média, ano 1000 a 1250. O nascimento das comunas).* São Paulo: IBRASA, 1968. p.29.
[11] *Ididem*. p. 556.
[12] Ressaltamos o cuidado com esse tipo de argumentação, afinal não intencionamos indicar que o processo de alfabetização clerical ocorreu de forma homogênea para o clero inteiro. Defendemos que este estaria, ainda, mais retrito ao alto clero.

cidades. Pelo contrário, desde o século XII, a autoridade eclesiástica sofria uma diminuição gradual "como el poder jurisdiccional más importante de la ciudad",[13] ficando cada vez mais atrelada ao civil.

Nessa conjuntura, as escolas catedralescas desempenhavam um papel cada vez mais relevante nas cidades européias. No final do século XII e início do XIII, foram se desenvolvendo as primeiras universidades, que eram, inicialmente, associações privadas de estudantes e docentes, objetivando um reconhecimento oficial das autoridades, além de uma concessão de benefícios econômicos e jurídicos.

O cenário político-religioso italiano estava conturbado pelas contendas entre o papado e o império germânico.[14] Segundo Cardini, apesar do poder eclesiástico ter tentado construir uma autonomia diante das potências seculares, a cúria romana não conseguiu evitar a influência dos poderes leigos fortes. Nessa mesma época, a renovação da vida religiosa começou a ser registrada através de buscas por uma reforma na Igreja, "para elevar seu nível cultural e promover um movimento destinado a incentivar maior atenção às almas",[15] estando relacionada a uma definitiva separação das hierarquias eclesiásticas em relação aos poderes laicos.[16]

O monacato direcionou os primeiros ímpetos reformadores à reafirmação e ao fortalecimento do primado do pontífice sobre os bispos, objetivando libertar o pontificado do império. Segundo Brenda Bolton, no livro *A reforma na Idade Média*,[17] a "Igreja tornara-se negligente e mundana nas suas atividades. Reinava a simonia, isto é, o abuso do tráfico de

---

[13] WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama. 1969. p.56.

[14] Segundo Cardini, desde o século X, o papado esteve a mêrce da dinastia dos Ôtonidas que, a partir do *privilegium Othonis* de 962, estabeleceu que os papas deveriam jurar fidelidade ao imperador. Além disso, Oto I e seus sucessores passaram a intervir mais na Igreja, fundando bispados e abadias. O autor afirma que estes episódios deram início a um processo denominado investidura leiga. Esta era marcada pelo controle da Igreja pelo poder do Estado (Cesaropapismo), do qual surgiria, posteriormente, o fênomeno chamado "querela das investiduras". CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 88.

[15] *Ibidem*.

[16] Brenda Bolton defende que, inicialmente, os ideais reformadores dos mosteiros de Cluny, Brogne e Gorze estavam direcionados ao " retorno a uma visão idealista da Igreja nos primeiros tempos, a ecclesia primitiva dos apóstolos". BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.21.

[17] BOLTON, Brenda. *Op. Cit.*

dignidades eclesiásticas, e os leigos exerciam uma influência desproporcionada na nomeação de dignitários da Igreja".[18]

Nesse sentido, a reforma foi caracterizada pela suspensão do clero nicolaíta e simoníaco de suas funções,[19] que objetivava, dentre outras coisas, uma separação definitiva entre os âmbitos eclesiástico e laico,[20] procurando limitar a influência deste naquele.[21] Destacamos que uma das reações contrárias a essas medidas partiu, justamente, de famílias nobiliárias, de cujas fileiras provinham os altos cargos prelatícios.[22]

A reforma pode ser dividida em dois pólos com objetivos diferentes: um que propunha um retorno a uma releitura da *ecclesia primitiva* dos apóstolos e da pobreza de Cristo, com uma atenção especial relevada à pregação da palavra do Senhor; e o outro que pretendia reforçar a unidade da Igreja sob a administração papal.[23] As conseqüências dessa oposição foram sentidas no fim do século XII, com o fortalecimento das tentativas laicas[24] de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com o destaque à vida comunitária e à pobreza.

Cardini sublinha ainda que, praticamente, não ocorreu uma reforma efetiva na pregação, o que aumentou o desejo dos leigos por ações pastorais direcionadas ao *saeculum* e por uma maior participação laica na *ecclesia*. Os monges, tentando responder a tais demandas, atuaram como pregadores. Contudo, os sermões utilizados não respondiam às novas necessidades espirituais urbanas. Como resultado, temos o desenvolvimento da pregação não-oficial concomitante à percepção de que a forma de vida reclusa e o clero secular eram insuficientes e/ ou sem o devido preparo para a ação pastoral junto aos fiéis.

---

[18] *Ibidem.* p. 20.
[19] É importante ressaltar que não consideramos que a reforma colocou um fim definitivo a essas práticas, sendo ainda mencionadas, quase que duzentos anos depois, no IV concílio de Latrão.
[20] Sobre esse processo, Cardini coloca que "o imperador [refere-se a Henrique IV], amparado pelo clero alemão, tomou posição contra a decisão papal, mas Gregório agravou a situação proclamando em 1075 a superioridade do pontífice sobre o imperador: ao papa cabiam as insígnias do império e a ele atribuía-se o poder de depor o imperador e, portanto, de liderar os súditos deste da obrigação de fidelidade." CARDINI, Franco. *Op.Cit.* p. 90.
[21] Segundo Franco Cardini, esse processo teria iniciado no concílio lateranense de 1059, quando, com a eleição do Papa Nicolau III, estabeleceu-se que a eleição do pontífice seria confiada a um colégio cardinalício.
[22] *Idem.*
[23] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p. 21
[24] Cardini e Bolton, nos respectivos livros supracitados, defendem que os movimentos espirituais, já iniciados, refletiam as inquietações laicas em relação à vida religiosa proposta pela Santa Sé, estando em consonância com as mudanças ocorridas nos meios social, econômico e político.

A compreensão desse processo é importante por ele ter possibilitado o surgimento, no fim do século XII, de movimentos dissidentes que a Santa Sé considerou heréticos, como os albigenses,[25] os valdenses e os *humiliati*,[26] mas que atraíram muitos adeptos, sobretudo no sudeste europeu, justamente pela ação pastoral de seus pregadores.[27] Da mesma forma, no século XIII, a Igreja vislumbrou o nascimento, organização e estabelecimento de associações laicas que aprovou, como as Ordens Mendicantes.[28]

De acordo com Jacques Le Goff, no seu artigo *As Ordens Mendicantes*,[29] a atração que algumas Ordens, como a Franciscana e a Dominicana,[30] sentiram pelas cidades estaria relacionada diretamente ao processo de urbanização. Nestas, a "vaga ortodoxa"[31] facilitou o contato de homens e mulheres com heresias, principalmente a dos cátaros e os valdenses, ameaçando a ordem cristã.[32] Ambas possuíam propostas em sintonia com as necessidades espirituais laicas e uma atuação na defesa dos preceitos defendidos pela Santa Sé.

Estas ordens destacaram-se pela inspiração em Cristo, releituras de uma Igreja primitiva defendendo valores de pobreza, humildade e obediência, além do exercício de um postulado mais ativo voltado ao meio urbano, caracterizado por um forte trabalho assistencial e pela pregação calcada no estudo das Escrituras.[33] Assim, Hilário Franco Jr, na apresentação da edição brasileira da LA, argumenta:[34]

---

[25] Analisaremos a heresia cátara ou albigense no capítulo II.

[26] Em 1184, tanto os valdenses como os humiliati foram excomungados pelo decreto *Ab abolendam*, sob o pretexto de pregarem ilegalmente e por possuirem pontos de vistas deturpados sobre a fé e os sacramentos cristãos. De fato, ambos os movimentos procuravam viver sob a conformidade da *vita apostolica*, sendo que eles se autoconsideravam em conformidade com os ideais da ortodoxia, não protestando contra a Igreja. BOLTON, Brenda. *Op. Cit.* p. 63.

[27] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. Nova Iorque: Longman. 1994. p. 3.

[28] Destacamos que a Ordem Dominicana figurou como uma exceção, já que foi formada por clérigos desde seus primórdios.

[29] LE GOFF, Jacques. As Ordens Mendicantes. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 227-241.

[30] O aumento quantitativo das Ordens foi tal que no Concílio de Lyon, em 1274, reconheceu apenas quatro Instituições, trazendo-as para o seio da Santa Sé: a dos Frades Menores, a dos Pregadores, a dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo e a dos Eremitas de Santo Agostinho.

[31] Ao colocar a expressão "vaga ortodoxa" fazemos alusão a atuação do clero secular e do monacato vista como insuficiente frente às demandas espirituais específicas das cidades.

[32] *Ibidem.* p. 228.

[33] Uma das principais diferenças entre essas ordens era o fato da Ordem Dominicana ter optado pela posse de bens materiais que os franciscanos, para auxiliar na formação intelectual dos pregadores. Portanto, segundo

> Uma das melhores expressões desse novo quadro global tinha sido exatamente o surgimento das Ordens Mendicantes, cuja prática despojada (não possuíam bens materiais), humilde (viviam de esmolas), de apego à natureza (especialmente os franciscanos), de intensa pregação e repressão aos hereges (sobretudo os dominicanos), atendia melhor que as velhas ordens monásticas às novas necessidades espirituais e sociais. [35]

Em nosso trabalho, destacamos a Ordem dos Irmãos Pregadores, cujo nome já indicaria seu objetivo central: a pregação.

A Ordem Dominicana particularizou-se por ter sido, desde seus primórdios, constituída apenas por clérigos; além da busca pelo equilíbrio entre pregação e erudição, valorizando o estudo sistemático da Bíblia na formação dos futuros pregadores. Seu reconhecimento ocorreu em um momento conturbado para a Igreja que lidava com novos desafios, como o combate aos distintos movimentos heréticos, aos infiéis e aos pagãos; bem como as conflituosas relações com o poder imperial. Para compreensão acerca das contendas entre o papado e o império nesse momento, cabe refletirmos sobre o cenário político-religioso estabelecido desde o início do século XIII.

Segundo Montanelli e Gervaso, o papa Inocêncio III (1198-1216) foi tutor de Frederico II, confiando-lhe a alguns doutos da Igreja para sua formação educacional. Em 1209, após a morte de seu pai, Henrique VI, ocorreu a coroação do imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Oto IV (1198-1215), príncipe de Brunswick, na basílica de São Pedro.

Nesse momento, o papado apoiava Oto que, em compensação, reconheceu o Estado Pontifício e seus limites, confirmando os direitos da Igreja sobre a Sicília. No entanto, logo depois desse reconhecimento, o imperador desgostoso com sua recepção em Roma, permitiu que seu exército espalhasse-se pelos territórios toscanos, inclusive o Reino da Sicília, que

---

Antonio Linage Conde, os dominicanos aceitaram terras e propriedades conventuais . Cf. ___. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16. 1985. p.14.

[34] JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[35] *Ibidem.* p.13.

nesse momento, por doação, pertencia ao pontificado. Em resposta a essa traição, Inocêncio o excomunga em 1210.

O anátema era mais uma arma política que espiritual, possuindo um forte poder sugestivo sobre a população. Nesse sentido, após a excomunhão, Oto ficou enfraquecido, sendo destituído por alguns príncipes, em Nuremberg, que coroam Federico II, com o apoio de Inocêncio III.[36]

Em 1211, Frederico II, que já havia reunido um exército com o objetivo de restaurar o império a força em 1209, ocupou Constance e recebeu a coroação oficial em Mainz em 1212. Segundo David Abulafia, no livro *Italy in the middle central ages*,[37] ele teria ficado oito anos restaurando a ordem no reino germânico. Durante esse período, ocorreu uma segunda cerimônia de coroação, em 1215, em Aachen, que lhe concedeu o título de Rei da Germânia. No mesmo ano, ele se autocoroou Rei de Roma.

Frederico II possuía o apoio do papa Inocêncio III, que, em troca, exigiu do rei o retorno do reconhecimento dos privilégios e direitos que Oto havia concedido à Igreja. E, principalmente, a promessa de nunca unir a coroa da Sicília à do império. Assim, em 1220, ele foi coroado, pela terceira e última vez, como Imperador em Roma. Contudo, segundo Cardini, em 1216, um ano após o reconhecimento da Ordem Dominicana, com a morte do papa, Frederico II considerava-se livre do juramento e, portanto, concedeu ao filho, Henrique, o título de rei dos romanos, tornando-o seu herdeiro. Dessa forma, tomando para si a coroa.

O sucessor de Inocêncio, Honório III (1216-1241), objetivava principalmente a reconquista de Jerusalém e a cristianização da Terra Santa. Ele coroou o imperador em 22 de novembro de 1220, na basílica de São Pedro, e Frederico II comprometeu-se a defender os privilégios e o patrimônio da Igreja, colocando-se como forte aliado no extermínio dos

[36] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro. *Op. Cit.* p.186.
[37] ABULAFIA, David. *Op.Cit.*

hereges, renovando o voto de tomar a cruz. Contudo, quebrou esses votos ao marchar a Púglia, ao invés de ir à Terra Santa, onde reuniu os barões e promulgou novas leis do reino.[38]

Após a morte de Honório, Gregório IX ascendeu ao pontificado e, diante da situação dos cristãos na Palestina, apelou ao Imperador para que organizasse uma cruzada rapidamente. No entanto, uma peste assolava a Alemanha, impossibilitando que a expedição prosseguisse. O papa convencido que fora traído por Frederico, o teria excomungado. Iniciou-se, assim, uma guerra que contou com bulas papais que acusavam os Hohenstaufen de perjúrio, traição e ateísmo e, em contrapartida, com manifestos imperiais que taxavam a Igreja de corrupta, déspota e poluída pela simonia.

A excomunhão foi revogada quando o Frederico rumou à Terra Santa. Contudo, os cristãos receberam um imperador anatematizado e não um salvador, e, portanto, "recusaram--se a juntar suas armas às dele e combater unidos os sarracenos".[39] Diante disso, Frederico conseguiu realizar acordos de paz com o Sultão Al Kamil, o que teria agradado cristãos e mulçumanos sem a necessidade de um derramamento de sangue.[40]

Segundo Roberto Gervaso e Indro Montanelli, o papa não teria ficado satisfeito, pois acreditava que uma guerra santa só se efetivava com o extermínio dos infiéis, e assim teria instigado uma revolta contra o imperador no Sul da Itália. Em 1227, iniciou-se o papado de Gregório IX (1227-1241) que foi obrigado a aceitar um acordo com Frederico após este invadir o Estado Papal. Nesse contexto, em 1230, nasceu Jacopo, em Varazze, local próximo a Gênova.

Contudo, o acordo não significou o fim das disputas entre o papado e o império, que se prolongaram, culminando com um novo anátema, em 1239. No ano seguinte, no reino das Duas Sicílias, Frederico respondeu a esse com a destituição dos párocos e dos bispos partidários de Gregório, substituindo-os por eclesiásticos fiéis ao império. Além disso,

---

[38] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro, *Op.Cit.* p. 184.
.[39] *Ibidem*, p.185.
[40] *Idem.*

incorporou os bens da *ecclesia,* obrigou o clero a pagar impostos e secularizou a abadia de Montecassino.

A contraofensiva papal foi à instigação de Veneza e de Gênova contra Frederico. Além de pedir auxílio aos dominicanos para que, da mesma forma que pregavam contra os hereges, colocarem-se em oposição aos líderes cristãos, como os ministros dos Hoshenstaufen.[41] Os papas que o sucederam apoiaram-se de forma igual nos dominicanos.

Gênova e Pisa foram as cidades que mais se desgastaram com essas lutas, sofrendo um considerável abate econômico.[42] Ambas possuíam intenções sobre o domínio marítimo no Tireno, especialmente sobre Córsega e Sardenha, sendo rivais. Essa rivalidade foi acirrada quando Pisa apoiou o Império nos conflitos entre Guelfos, que eram a favor do papa, e Gibelinos, que sustentavam o imperador. Por tal razão, Frederico II teria concedido a supremacia na costa tirrência até *Civita Vecchia* para o comércio pisano. As contendas prosseguiram após o papado de Gregório IX, com Inocêncio IV (1243-1254), que assumiu a cúria após uma vaga papal e colocou seus propagandistas e agentes contra os Hohenstaufen.

Em 1244, o jovem Jacopo decidiu entrar na ordem dominicana após ter tido contato com Inocêncio, que se dirigia a Lion.[43] O cenário político-religioso continuava conturbado,[44] sendo agravado com o anúncio da deposição do imperador Frederico II pelo papa em 1245, que também teria convocado alguns irmãos dominicanos para instigarem e pregarem uma cruzada contra o imperador na Alemanha e na Itália.[45]

---

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh, *Op.Cit.* p. 186.

[42] Veneza, envolvida por Gregório IX nas contendas com o império, após um período de crise, fortaleceu seu comércio com o Oriente.

[43] AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia. 1988. p.140.

[44] Além dos problemas enfrentados com o império, os pequenos príncipes e oficiais locais desafiavam a autoridade da cúria ao fornecerem proteção aos hereges e, por vezes, rechaçaram inquisidores e até bispos de seus territórios. Cf. FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003. p. 66.

[45] Carolina Coelho Fortes defende que as ações adotadas por Gregório e por Inocêncio, durante o extenso combate contra o imperador, abriram espaço para que outros governantes desafiassem a autoridade da Igreja. FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.* p. 68.

Segundo Ernest Richardson, no livro *Materials for a Life of Jacobus de Varagine,*[46] Jacopo estaria estudando na Universidade de Bolonha[47] nesse momento. Esta teria surgido como a "institucionalização de algumas escolas de direito já existentes e dirigidas por leigos",[48] impulsionando a cultura livresca e o processo de alfabetização. Destacamos que a sua organização foi distinta das outras grandes universidades, possuindo como disciplina soberana o direito e abordando leis romanas e canônicas.[49] Jacques Verger, no verbete "Universidade", presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,* destaca que a faculdade de teologia, criada apenas em 1364, foi monopolizada pelas Ordens Mendicantes.[50]

Em Bolonha, a língua vernácula já havia alcançado sua forma fixa, cujo contato teria auxiliado Jacopo em suas pregações. Devemos considerar que a pregação vernácula era cada vez mais utilizada na Itália, nesse momento, especialmente pelos líderes dos movimentos heréticos. Richardson argumenta que, após ter completado seus estudos, o dominicano teria viajado, constantemente, pelo nordeste italiano, visitando conventos, pregando e conhecendo distintos elementos sociais.

Em 1251,[51] após o término do Capítulo Provincial Dominicano, Jacopo rumou em direção a Gênova, onde manteve uma produção epistolar pedindo auxílio ao clero para que combatessem a heresia naquela região. Sua preocupação com o crescimento de movimentos heréticos, especialmente o catarismo, aparece no corpo de sermões[52] composto de uma ampla gama de textos, distribuídos em quatro séries, a saber:[53] *Sermones de omnibus sanctis,*[54]

---

[46] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.*
[47] A universidade bolonhesa, junto com a parisiense, possuía uma certa notoriedade no âmbito intelectual, sendo uma das primeiras universidades estabelecidas ainda no século XII.
[48] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p.95.
[49] Em Bolonha, Jacques Verger sublinha a existência de duas universidades: a dos italianos ou citramontanos e a dos estrangeiros ou ultramontanos, dirigidas por reitores eleitos anualmente. Não temos informações sobre em qual destas Jacopo estudou. VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* São Paulo: Imprensa Oficial/EDUSC, 2002. 2V, v.2, p. 573-588.
[50] *Ibidem,* p.578.
[51] Frederico II faleceu em 1245, deixando seu filho Conrado IV como sucessor no reinado da Sicília. Este subiu ao trono como Henrique VII e seguiu com os planos paternos de conquistar Roma, mas foi mal sucedido. Foi exomungado em 1254. Não detalharemos sua atuação como imperador, já que a LA menciona apenas o império de seu pai. Para mais informações, *cf.* ABULAFIA, David. *Op.Cit.*; WALEY, Daniel. *Op.Cit.*
[52] Escreveu também o *Sermo de Planctu beatae Mariae Virginis* e o *Sermo de passione Domini.*
[53] *Cf.* GUIDETTI, Stefania Bertini. *I* Sermones *de Iacopo da Varazze.* Firenze: SISMEL, 1998.

Sermones quadragesimales,[55] *Sermones de omnibus Evangeliis domenicalibus*[56] *e Liber Marialis,*[57] produzidos a partir de 1255. Essa produção inicial estava direcionada ao auxílio de membros da Ordem no combate aos movimentos heréticos que viria a ser conhecida como sermões dourados – *sermones aurei* – pela importância que tiveram.

Em 1258, foi eleito prior da Gênova.[58] Sua atuação indicaria que ele esteve presente nos capítulos provinciais e em muitos dos capítulos Gerais. Alguns pesquisadores apontam que Jacopo de Varazze teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Ele manteve-se nesse cargo até 1267,[59] quando foi eleito provincial da Lombardia, sendo reeleito algumas vezes. Cabe ressaltar que, de acordo com Fortes, a situação política e religiosa estava conturbada nesse local, onde as seitas heréticas dos valdenses e, principalmente, dos cátaros tinham raízes profundas.

Na condição de providencial, ele promoveu as atividades da Igreja e os preceitos da Ordem Dominicana, viajando para Florença e depois Bolonha, em 1272; para Budapeste e Faventia, em 1273; para Lion e Milão, em 1274.[60] Dois anos mais tarde, o dominicano Inocêncio V é eleito papa, permanecendo apenas meses no cargo. Richardson aponta que ele e Jacopo eram próximos, tendo convivido pelos menos nos Capítulos Gerais.

A curta duração de seu pontificado teria sido uma surpresa para ordem, principalmente devido ao fato do sucessor, João XXI (1276-1277), não ser muito próximo dos Mendicantes. Richardson argumenta que essa antipatia do papa em relação aos mendicantes teria

---

[54] Essa obra seria composta por 307 textos, podendo ser caracterizada como um santoral, cuja organização estaria alinhada ao calendário litúrgico dominicano estabelecido.
[55] Segundo Richardson, estes totalizariam 98 sermões, quase todos dedicados à Quaresma. *Cf.* JACOBI A VARAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.
[56] Segundo Fortes, essa compilação tem sua base no missal romano quanto no dominicano, reunindo elementos importantes da religiosidade dominicana em três sermões: em honra à Trindade, à Virgem e a Domingos. *Cf.* JACOBI A VORAGINE. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.
[57] Composto em 1294, essa coletânea de 161 sermões trata das virtudes da Virgem Maria.
[58] Richardson destaca que ele também poderia ter sido prior em Bolonha, Asti, Como ou Acqui. RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.*, v. 2. p. 36.
[59] Cabe ressaltar que segundo Daniel Waley, entre 1265/1268, a causa dos Hohenstaufen marca o final de uma fase e início de outra, já que o guelfismo era caracterizado por um sistema de alianças voltadas a manutenção de certa configuração de poder. WALEY, Daniel. *Op. Cit.* p.203.
[60] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit., v.*3. p.19.

influenciado a resolução de Jacopo em deixar o ofício de Provincial de Gênova, em 1277.[61] O dominicano teria retornado ao posto em 1281. Segundo Carla Casagrande, "de 1283 a 1285, il exerça les fonctions de régent de l'Ordre après la mort de Jean de Verceil et avant l'élection du nouveau maître général, Munio de Zamora".[62]

Em 1288,[63] o arcebispo de Gênova, Bernardo de Pádua, faleceu e o nome de Jacopo – dentre outros – foi sugerido para substituí-lo. O papa concedeu à embaixada genovesa a escolha de um dos candidatos apresentados. Jacopo teria sido eleito por unanimidade, exercendo o cargo entre 1292 e 1298, ano de sua morte.

No ano após sua eleição, o dominicano começou a escrever a *Cronaca della citta di Genova dalle origini al 1297,*[64] cuja temática era a cidade e seus fundadores, abordando questões políticas, colocando as regras para o bom governo e argumentando como ser um bom cidadão, relatando também a trajetória de vários bispos ou arcebispos. Richardson sublinha que apesar da obra ter sido redigida e publicada nesse ano, ela foi editada pela segunda vez em 1296, sendo reeditada por, aparentemente, Jacopo até sua morte.

Devido a sua conduta exemplar como arcebispo de Gênova, o dominicano adquiriu uma certa reputação de santidade, sendo em 1816, beatificado pelo papa Pio VII.[65]

Podemos concluir que no século XIII, a hierarquia eclesiástica lidou com os movimentos heréticos, o combate aos infiéis e ao paganismo, assim como as divergências com o poder civil. Essas relações de poder nutriram uma necessidade de alcançar novos fiéis e atrair "as almas perdidas" de volta para seu seio. Esse é o pano de fundo da produção literária

---

[61] *Ibidem,* p. 20.

[62] De 1283 a 1285, ele exerceu as funções de regente da Ordem após a morte de Jean de Verceil e antes da eleição do novo Mestre Geral, Munio de Zamorra. Cf. CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em: http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008. Tradução nossa.

[63] Além disso, destacamos que, segundo Ernest Richardson, Jacopo era conhecido como "apaziguador" (____. *Op. Cit.* p. 62 *et. Seq.).* Entre outros motivos, esse reconhecimento deve-se a sua atuação na negociação de paz entre Gênova e Pisa no fim da Batalha de Meloria, no dia 3 de abril de 1288. Neste ponto, cabe destacarmos que a rivalidade entre essas cidades, como argumentado anteriormente, iniciou devido às pretensões de ambas em dominar a economia marítima no Tireno, tendo se agravado quando elas assumiram posições opostas no conflito entre Guelfos e Gibelinos. A batalha iniciada em 1284 teria significado o início da derrocada de Pisa como "potência" no comércio marítimo.

[64] JACOPO DA VARAGINE. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

[65] REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985. p.15.

de Jacopo de Varazze, composta por distintos sermões, a redação da crônica genovesa e a compilação de uma das mais editadas hagiografias, a LA.[66]

Contudo, apesar de sua extensa produção literária, cujos temas tocaram em questões religiosas ou relativas a Gênova, de alguma forma, nenhuma obra se equiparou ao sucesso da *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, dita *Legenda Áurea*, que foi transmitida por mais de mil manuscritos e mais de duzentas edições e traduções, durante o primeiro século após a sua publicação. Antes de adentrarmos em questões específicas sobre essa compilação, traçaremos algumas considerações acerca da produção hagiográfica e a percepção de santidade, na península Itálica, no século XIII.

2.2 Considerações sobre hagiografia e santidade

Durante o processo de mudanças, a partir do século XI, percebe-se não apenas uma objetivação das obras hagiográficas como literatura cristã,[67] relativa à santidade, como também sua valorização, concomitante à expansão do culto aos santos. No artigo *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda áurea de Jacopo de Varazze*, Néri de Almeida Souza[68] diz:

> A receptividade do culto aos santos, muito cedo, inseriu a santidade nas operações de convencimento da Igreja. (...) Destes estratagemas, utilizados do início da cristianização até as conquistas coloniais, a hagiografia, com sua complexa matéria composta por vidas, milagres, martírios, e todo tipo de informação mítica ou não sobre os santos, tornou-se um dos principais senão o principal testemunho.[69]

[66] Diante da sua produção literária e de sua atuação como dominicano e arcebispo, Richardson aponta que, nesse período caracterizado pela celebração do conhecimento escolástico, Jacopo destacara-se por sua erudição, sendo conhecido como Jacopo, o teólogo (*Ibibem*, p.3).
[67] O termo hagiografia possuir raízes gregas, *hagios* = sagrado e *graphia* = escrita, neste sentido envolvia questões e temas no âmbito mais amplo do sagrado, não sendo circunscrito ao cristianismo.
[68] SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.
[69] *Ibidem*, p.69.

Portanto, defendemos que o culto aos santos e a produção hagiográfica são fenômenos que se tornaram interdependentes. Se, por um lado, o culto aos santos facilitava a receptividade das hagiografias, por outro, estas nutriam tal prática pela sua própria natureza e por seu papel didático e caráter propagandístico. Essa relação constituiu um mecanismo de eficiência cultural,[70] em sintonia com as transformações nos âmbitos religioso e sócio-político.

A primeira conclusão a qual podemos chegar é que a produção hagiográfica destinava-se, *a priori*, a fixar na memória as ações dos "heróis da nova fé".[71] No entanto, concordamos com Fortes ao afirmar que isso não significava construir um relato biográfico, mas retratar o santo como exemplo de virtude cristã, com propostas parcialmente promocionais.[72]

No livro *Les legendes hagiografiques*, Hipollyte Delehaye[73] defende que todo documento hagiográfico é possuidor, invariavelmente, de um caráter religioso e um edificante, não sendo estimado como dogmático. Encontramos hipótese semelhante em André Vauchez, no livro *La Santitá nel Medioevo*,[74] de que o conteúdo das hagiografias caracterizava-se pelo aspecto pedagógico e pastoral, promovendo a santidade com a celebração da grandeza de um ou mais santos. Contudo, seguimos Alain Boureau, no artigo *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298),*[75] que argumenta que o significado da narrativa hagiográfica, ao contrário dos contos tradicionais, estaria fora dela, identificando-se à própria doutrina cristã.

---

[70] Defendemos que as relações entre hagiografia e santidade constituíram um importante elemento nas operações convencimento da Igreja.
[71] BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). *Dicionário... Op. Cit*. p.449-462. p.253.
[72] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*, p. 202.
[73] Delehaye enfatiza o aspecto ficcional da hagiografia. Portanto, a leitura deste gênero não deveria ser calcada nos padrões do criticismo histórico. (DELEHAYE, Hippolyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973. p.3).
[74] VAUCHEZ, André. *La Santitá nel Medioevo.* Bologna: Molino, 1989.
[75] BOUREAU, Alain. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

Nesta lógica, os santos eram o objeto *central* das obras hagiográficas. Partindo destas reflexões, ponderamos algumas considerações iniciais sobre a "funcionalidade" e associações simbólicas relativas à santidade.

O santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina. A sua vivência entre os homens serve justamente para atestar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Neste sentido, Vauchez argumenta que ao santo era imputada uma separação radical da condição humana.[76] No entanto, defendemos que apesar dos santos serem profundamente relacionados ao divino, não estariam totalmente desligados do mundo terreno. E, justamente por "existirem" entre o natural e o sobrenatural, os santos estariam em posição de mediadores da existência. Neste sentido, poderiam ser evocados no combate às forças do mal ou agir como intercessores em favor dos homens perante Deus.

As hagiografias, muitas vezes, retratam os santos como aqueles que abdicaram dos prazeres desfrutados pelos demais, através da extrema castidade e ascetismo, superando os limites ligados à condição humana. Essa construção da santidade está, hegemonicamente, presente na LA, em que há uma constante associação entre a santidade e a renúncia sobre-humana a corporalidade, com a valorização dos mártires e dos ascetas.

Seguindo essa linha, cabe destacarmos que Jacopo baseou-se, principalmente, em relatos recolhidos da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média, com acontecimentos ocorridos entre os séculos I e IV, valorizando a santidade *martiriológica*. Dentre os relatos, apenas cinco são de santos contemporâneos ao compilador, ou seja, dos séculos XII e XIII, a saber: São Pedro Mártir, São Domingos de Gusmão, São Francisco de Assis, São Tomás de Canteburry e Santa Isabel da Hungria.[77] Néri de Almeida Souza[78] defende que o uso de

[76] VAUCHEZ, Andre. *Op. Cit.* p. 291.
[77] Sublinhamos que este relato não consta na edição brasileira de Hilário Franco Jr.
[78] SOUZA, Néri de Almeida. *Idem.*

relatos antigos possibilitaria ao dominicano ponderar algumas questões de seu tempo, mais livremente.[79]

Em suma, a presença majoritária de mártires e de ascetas, retomados através de relatos antigos, permitiram Jacopo trabalhar com personagens que venceram o corpo na vida e na morte, aceitando as macerações em nome de sua fé ou privando-o de suas necessidades. Segundo a autora, nesse momento:

> A vida terrena do santo dá-se na permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência. A morte, assim experimentada em vida, mostra-se plena de potência vital. As vigílias, penitências, macerações, a busca do isolamento social, o jejum, a abstinência sexual voltam-se para a limitação das necessidades naturais de descanso, de alimentação, de exercício da sexualidade e dos sentidos.[80]

Essa derrota do físico comprovava-se através de uma série de acontecimentos maravilhosos, como a reconstituição após uma mutilação – exceto em casos de decapitação – e, após a morte, com a incorruptibilidade, a emanação de perfumes do corpo e o aparecimento de óleo, leite, sangue ou luz. Este encadeamento de fenômenos constitui um código sensorial definidor da santidade, ou seja, em torno da superação do corpo constrói-se um tipo de vida e um tipo de morte, relacionadas a uma forma de santidade específica.

Os santos eram aqueles que iam além da condição humana, dessa forma, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Concordamos com a hipótese de Souza[81] e Pouchelle[82] de que Jacopo de Varazze considera o corpo como meio de alcançar a santidade, através da subversão dos sentidos e dos sentimentos e da exposição do corpo à dor, estando em sintonia com os discursos vigentes acerca da ascese e do martírio.[83]

---

[79] Boureau afirma que considerando a mensagem tradicional e conservadora de Jacopo, não é surpresa ele ter selecionado, quase que totalmente, "santos-heróis" da *Igreja Primitiva*, já que a sua santidade é inimitável. Defendendo que Jacopo, assim como muito outros autores, teriam considerado os mártires como modelos capilares de santidade e virtuosidade. BOUREAU, Alain. *Op.Cit)*

[80] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: *Op.Cit.*. p.13.

[81] *Ibidem.*

[82] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

[83] Corroborando com essa hipótese, temos que dos cento e cinqüenta e três santos biografados, pela edição de Hilário Franco Jr., noventa e um foram martirizados de oitenta e uma formas diferentes.

Essas peculiaridades dos santos e das hagiografias permeavam, entre o crível e o incrível, variadas temáticas e questões. Neste intercâmbio, as obras hagiográficas podiam postular modelos de conduta,[84] usando *o que era exemplar*. Além disso, os hagiógrafos ainda buscavam colocar os méritos e as virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando o recurso dos milagres e da narração de eventos sobrenaturais.

O processo de valorização das obras de natureza hagiográfica, relacionado à santidade, obteve novo impulso com a atuação das ordens mendicantes. Dentre elas, destacaram-se as ordens dos Frades Menores e a dos Dominicanos, que através da produção de obras em línguas "vulgares" ou vernáculas e da incorporação de certos elementos ligados ao cotidiano das pessoas,[85] utilizavam as hagiografias para facilitar a pregação visando a uma melhor compreensão e aproximação dos leigos com o santo biografado.

Partindo destas reflexões, concluímos que o dominicano Jacopo de Varazze compilou uma obra de natureza hagiográfica devido a sua "funcionalidade" e por já existir um espaço de valorização deste gênero literário. Somando-se a isso, a compilação permitiu-lhe usar diferentes tipos hagiográficos ao longo da obra – milagres, translação, vidas, entre outros – e temáticas – festas cristãs, a superação do corpo, o diabo, a morte, entre outros. Dessa forma, postulou questões específicas ao seu interesse, algumas das quais serão pensadas a seguir.

2.3 A Legenda Áurea

A datação da LA é um tanto ainda controversa. Richardson coloca que, provavelmente, foi redigida após a morte do Imperador Frederico II, em 1249, pois este acontecimento é mencionado ao final do último capítulo sobre São Pelágio, e antes de 1258,

[84] Em adição à conduta exemplar, os hagiógrafos descreviam, também, os méritos e as virtudes além de incluírem os milagres que Deus executava através dos santos. Tais milagres aconteciam tanto durante a vida dos santos como, postumamente, em suas tumbas ou em lugares relacionados às suas relíquias. Os milagres póstumos constavam de maravilhas visíveis, como curas e exorcismos, assim como atos invisíveis, como a remissão dos pecados.

[85] Estes elementos cotidianos presentes nas hagiografias beneficiam o estudo de diversas facetas de uma sociedade, indo desde aspectos religiosos até as questões ligadas à sexualidade, possibilitando uma grande variedade de estudos não especificamente ligados à santidade.

ano da morte de Pedro Mártir, já que ficaria implícito que desta data até a publicação da obra Milão ficara livre da presença herética.[86] O autor defende que a estrutura da obra deveria estar praticamente fixada antes de 1260.

Contudo, considerando que a discussão historiográfica acerca do ano de produção da LA é muito extensa, seguimos Carolina Coelho Fortes[87] que, após avaliar os trabalhos de alguns desses pesquisadores, estabelece que a primeira redação deve ter sido realizada na década de 60, do século XIII. De acordo com Paolo Giovanni Maggioni,[88] a compilação passou por várias revisões do próprio Jacopo, ou consentidas por ele, ao longo de sua vida. Richardson corrobora com essa afirmação tendo em vista a extensa quantidade de manuscritos produzidos, no mesmo século de sua produção.

As muitas versões da LA começaram a circular quando a compilação foi traduzida para o catalão, no último quarto do século XIII, e para o alemão, em 1282. Em torno de 1340, foi elaborada a primeira tradução para o francês; em provençal na primeira metade do século XIV; para o holandês, em 1358; e para o tcheco, em 1360. O desenvolvimento da imprensa facilitou ainda mais a difusão dessa obra, surgindo edições do documento em latim – a primeira foi em 1470 – e, crescentemente, em línguas vernáculas – iniciando com uma edição feita em Veneza, em 1474.

Segundo Robert Seybolt,[89] entre 1470 - 1500, foram publicadas em torno de cento e cinqüenta e seis edições da LA. Entre 1500 e 1530 são encontradas menos edições: vinte e uma em latim e vinte e oito em vernáculo. Com o tempo, percebemos uma queda desse ritmo: de 1531 a 1560 podem ser encontradas apenas treze edições; sete em latim, quatro em francês e duas em italiano. Paradoxalmente, essa proliferação de edições apenas dificultou rastrear as mudanças realizadas, a quantidade de capítulos compilados por Jacopo, entre outras questões.

---

[86] FORTES, Carolina Coelho. *Op.Cit.*, p.113.
[87] *Idem.*
[88] IACOPO DA VARAZZE. *Op.Cit.*
[89] SEYBOLT, Robert Francis. The Legenda Aurea, Bible, and Historia scholastica. *Speculum*, v. 21, n.3, p. 339-342, julho de 1946.

Assim, como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centrou no exame comparativo de relatos de martírios presentes na LA, optamos por utilizar duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos.[90] Sua base está na edição crítica de Theodor Graesse, por sua vez, baseada em outras versões, a saber: a francesa do abade J-B. Roze, de 1967, e a inglesa de Granger Ryan e Helmet Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejaremos nossa investigação com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni,[91] baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à LA. Justificamos a opção por duas edições da LA devido às modificações que a compilação sofreu durante os séculos. Há um intenso debate sobre a própria organização textual, questionando quantos foram os capítulos compilados por Jacopo, que variam entre 175 e 182.

Dito isso, buscaremos contornar esses problemas suscitados pela produção da LA, pensando nos sentidos da obra em relação à associação de seus objetivos e possíveis destinatários com a sua própria configuração geral e a individual de seus capítulos, tendo em vista algumas questões extratextuais.

2.3.1 Objetivos e destinatários

A LA é uma obra constituída por relatos relativamente curtos sobre santos (as) e datas religiosas, cujos capítulos encontram-se organizados segundo o calendário litúrgico dominicano, estabelecido um pouco antes.[92] No prólogo da obra, o compilador informa que os capítulos foram agrupados segundo os quatro tempos da vida presente: o do desvio, o da

[90] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*
[91] IACOPO DA VARAZZE. *Op.cit.*
[92] RICHARDSON, *Ernest. Op. Cit.* p. 42.

renovação, o da reconciliação e o da peregrinação,[93] respeitando a ordem estabelecida pela Igreja, e utilizada pelos dominicanos, das festas religiosas, relacionadas a cada corte temporal.

A obra está organizada em cinco partes: inicia com as festas do tempo da Renovação, indo do Advento ao Natal; segue com as celebrações ocorridas nos períodos da Reconciliação e, em parte, da Peregrinação, abrangendo do Natal à Septuagésima; depois, as que se comemoram no tempo do Desvio, indo da Septuagésima à Páscoa; em quarto, as que caem no da Reconciliação, da Páscoa a Pentecostes; em último, coloca as do Pentecostes ao Advento, simbolizando o período da Peregrinação.

Neste sentido, argumentamos que o dominicano tentou manter-se próximo ao discurso institucional postulado pela Igreja e pela Ordem Dominicana, provavelmente, buscando revitalizá-lo e fortalecê-lo como símbolo da "verdade cristã". Maria Hernandez Esteban, na *Lectura Crítica de libros*[94] acerca da edição da LA feita por Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, defende que essa organização das biografias era uma novidade em relação às compilações hagiográficas anteriores, justamente por colocar um critério temporal para a organização dos capítulos, ao invés de seguir uma tipologia (milagres, vidas, paixões e outros) dos relatos, o que era, mais comumente, realizado.

Alain Boureau defende que a distribuição dos relatos revelaria um propósito didático. Para o autor, Jacopo não buscou originalidade nos relatos nem individualizou os santos, pelo contrário, ele teria construído uma narrativa com uma proposta universalizante e atemporal, criando um discurso escatológico, em que os santos-heróis são instrumentos da graça divina.[95]

Jacopo preocupou-se em exaltar elementos associados à Ordem Dominicana ao longo da obra, como a vida inspirada em Cristo, e nas releituras sobre a Igreja primitiva, com os valores de pobreza, humildade e obediência. Esses elementos aparecem, sobretudo, nos

[93] Jacopo explica a que cada tempo se refere: o do desvio simboliza o afastamento de Adão de Deus e segue até Moisés; o da renovação ou do retorno iniciou-se em Moisés e estende-se até a natividade de Cristo; o da reconciliação representaria a própria reconciliação dos fiéis com Cristo; e o da peregrinação seria o tempo presente, da mudança e combate (século XIII).
[94] ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda Áurea*, cd. Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.
[95] BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p. 214.

episódios com a valorização do ideal de vida apostólica e no apoio nas Escrituras que seriam guias na orientação religiosa, nos sermões e na condução moral da vida. Dentre eles, a constante referência à Ordem encontra-se na exaltação da prédica, celebrando sua eficácia na conversão (e no combate) dos hereges e dos infiéis ou fornecendo material para os sermões através da constância dos *exempla*.[96]

O desejo de Domingos de alcançar um equilíbrio entre pregação e ação foi um dos elementos norteadores da LA, especialmente ao considerarmos a tensão então existente entre os membros da Ordem Dominicana acerca da prioridade a ser colocada nas atividades apostólicas dos pregadores ou nas doutrinárias dos professores.[97] Este impasse cresceu gradativamente durante o século XIII, tornando-se fonte de fortes divergências, e, em nossa perspectiva, marcando a resolução de Jacopo de escrever uma compilação, suas escolhas teóricas, além da própria estruturação da obra. Para Boureau, toda a arquitetura da LA evocaria uma evidencia teocrática da existência de elementos excepcionais em meio à sociedade.[98]

O dominicano reuniu o mais vasto material sobre santos já compilado, utilizando fontes variadas, englobando experiências pessoais, textos cristãos e pagãos e a oralidade; apresentando um material caracterizado pela heterogeneidade temporal e espacial. Somando-se a isso, temos a organização da obra de acordo com o calendário litúrgico e a constante remissão ao Evangelho, o que acreditamos que indicaria seu uso para instrução dos demais irmãos, segundo preceitos reafirmados pela Santa Sé.

---

[96] Os *exempla* são relatos breves e de fácil memorização, cabíveis de serem destacados de seu contexto e utilizados como instrumentos de persuasão nos sermões.

[97] Se, por um lado, segundo Richardson, Jacopo vive em um período de valorização da cultura escolástica e da erudição; por outro, segundo Maria Hernández Esteban, devido ao advento das heresias e ao crescimento de uma espiritualidade laica associada a uma "pregação popular", esse também fora um período de valorização de uma "cultura da pregação". Esta autora completa que a Ordem Dominicana, como braço direito da Igreja, cumpriu um papel decisivo, provavelmente, por buscar um equilíbrio entre esse dois âmbitos. ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição... *Op.Cit.*

[98] Nesse ponto, cabe ponderarmos que o discurso de Jacopo é visto, por Boureau, como tradicional cuja natureza conservadora poderia ser entendida pelo perigo dos movimentos heréticos juntamente com qualquer inovação relacionada à fé. A tradição seria, portanto, uma tentativa de salvaguardar uma pretensa "ortodoxia" BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p.214.

Segundo Boureau, Jacopo valoriza a erudição ao utilizar citações retiradas do Gênesis, Isaias, Jó e Salmos, assim como ao remeter-se a autores cristãos (como, por exemplo, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e Gregório). Nesse sentido, buscou nas Escrituras e em autoridades doutrinárias o apoio erudito necessário para construir um santoral cuja veracidade seria validada.

Contudo, por outro lado, o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, a reconstituição dos corpos, a resistência às duras macerações, entre outros – possuiriam um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens. Richardson também destaca que as breves etimologias, que antecedem a maioria dos relatos sobre santos, possuiriam a mesma conotação alegórica, sem preocupações com a construção de uma biografia ou de buscar o significado dos nomes em questão. Assim, o autor destaca sobre as etimologias: "*The purpose was, however, not instruction in history but inspiration in religion and he chooses, arranges and treats his material accordingly*".[99] O propósito era inspirar os irmãos dominicanos e facilitar a formulação de sermões para pregação.

Neste sentido, a constância de relatos sobre mártires e ascetas indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Ambos os pontos, relacionados à construção do texto e ao seu conteúdo, remetem-nos ao ideal apostólico da pregação e a atuação pastoral na conversão dos hereges.

Em outras palavras, o compilador realizou um trabalho que requeriu tempo para levantamento e coleta das informações, e erudição para análise e compilação, visando um público marcadamente diversificado. Assim, apenas podemos compreender a relação entre este dualismo e as tensões entre pregação e ação, se nos questionarmos sobre os possíveis destinatários da LA. Como ponto de partida, apontamos um argumento de Hilário Franco Jr.:

---

[99] No entanto, o propósito não foi a instrução em história, mas inspiração religiosa e ele escolhe, organiza e trata seu material de acordo. *Idem*.

> O objetivo imediato de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, (...), material para elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto, isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviriam a pregação.[100]

A partir deste trecho, podemos imputar à LA três funções diretamente relacionadas aos seus públicos: destinava-se às leituras litúrgicas nos conventos dominicanos, às leituras particulares como obra de edificação e como "fonte" de consulta para o preparo dos irmãos pregadores.

Portanto, defendemos que Jacopo de Varazze pretendia atingir dois públicos principais de formas distintas. O primeiro e mais imediato era formado por clérigos, especialmente, os freis dominicanos, que consumiriam a obra e a utilizariam na composição de seus sermões. Se considerarmos que a língua original de redação foi o latim e que parte do material abordava questões relativas às particularidades da Igreja – como dissertações escolásticas sobre questões doutrinais; breves ensaios sobre a história de elementos particulares da liturgia; notas críticas sobre os conflitos entre uma fonte e outra, entre outros – poderíamos circunscrever o público mais direto à parte do clero bem educada. O segundo seriam todos os demais – cristãos, hereges, infiéis – que consumiriam, indiretamente, os conteúdos da compilação nas pregações.

Concluímos que a obra de Jacopo carrega a responsabilidade simbólica de armar os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a "manutenção" dos fiéis. Somado a isso, ainda percebemos a promoção dos preceitos religiosos propostos pela Igreja e a colocação da lei divina acima das demais, mesmo dos poderes imperiais.[101]

Assim, a LA foi uma ponte entre ação e erudição, cuja estruturação evidenciaria os objetivos didáticos e apologéticos de Jacopo, segundo Boureau "la structure conduit au coeur de l'histoire".[102] Através da LA, defendemos que Jacopo intencionava alcançar o tão

[100] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 12.
[101] Acreditamos que essa questão relacionar-se-ia a resquícios da Reforma Eclesiástica ou Gregoriana e o processo de separação das coisas eclesiásticas das laicas. Essa distinção visava retirar a Igreja e os clérigos do domínio laico. Contudo, a lei divina, representada pela Igreja, não poderia ser submetida a nenhuma outra.
[102] A estrutura conduz o curso da história. BOUREAU, Alain. *Op.Cit.* p. 7.

almejado, por Domingos, equilíbrio entre estudo e pregação ao compilar uma extensa obra, cujas leituras forneceriam instrução e material suficientes para garantir a eficácia da prédica. Em outras palavras, consideramos que se o seu uso inicial era a instrução dos clérigos, seu objetivo final era tornar mais eficaz a disseminação e o entendimento dos pressupostos cristãos para os leigos no combate inimigos da cristandade, principalmente os hereges.

2.3.2 O século XIII na *Legenda Áurea*: as rivalidades entre os âmbitos secular e religioso

Nessa parte, refletiremos em como algumas das questões aqui estudadas aparecem na LA,[103] centralizando-nos na relação entre o poder religioso e o secular. Iniciamos, então, com uma reflexão mais geral acerca das disputas entre eles e, a seguir, especificaremos nas que ocorreram na Itália entre o papado e os imperadores gêrmanicos, para tanto, analisaremos os capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

As disputas entre os âmbitos secular e religioso aparecem diluídas em muitos dos relatos presentes na LA, de forma mais direta ou não. Encontramos constantes referências ao fato do poder representado pela Santa Sé estar acima do Imperial ou Real. No capítulo sobre Santo Ambrósio acreditamos importante ressaltar a passagem na qual Jacopo trata da relação entre o bispo e o Imperador Teodósio de Tessalônica.

No relato, somos informados, em duas narrativas[104] sobre o mesmo acontecimento, que Ambrósio solicitou ao Imperador que perdoasse aqueles que o ofenderam. Apesar de seguir sua orientação e perdoá-los, Teodósio foi instigado pela má índole dos cortesãos e mandou matar muitas pessoas. Tão logo soube do ocorrido, o bispo proibiu a entrada do

[103] Ressaltamos que as páginas especificadas para os relatos e as citações realizadas aqui fazem referência a edição brasileira de Hilário Franco Jr..
[104] A primeira narrativa está na página 358 e a segunda, nas páginas 363-364.

imperador na igreja de Milão, a não ser que este fizesse penitência para pagar pelos seus crimes. Na narrativa, ressalta-se que ele o fez sinceramente.

Na segunda narração desse mesmo episódio, percebemos uma sutil diferença. Nesta, Jacopo apoia-se na obra intitulada *História Tripartite*, objetivando, provavelmente, fornecer mais autoridade ao seu relato. Nesta versão, durante uma revolta em Tessalônica, alguns juízes foram apedrejados pelo povo e o imperador Teodósio, revoltado, mandou matar 5 mil pessoas, sem diferenciar culpados de inocentes. Quando foi a Milão, foi proibido de entrar na igreja e intensamente repreendido por Ambrósio. O imperador voltou chorando e gemendo a seu palácio. Contudo, um de seus generais, Rufino, vendo a desolação do imperador e informado do ocorrido, propôs-se a ir a Milão para demover o bispo de sua decisão.

Em vista disso, o imperador respondeu: "Você não poderá persuadir Ambrósio, porque o poder imperial não é capaz de amedrontá-lo a ponto de fazê-lo violar a lei divina".[105] O dominicano caracteriza o bispo como um autêntico pontífice por ele não temer o imperador, o que, em nossa opinião, seria uma crítica aos sacerdotes que se curvavam perante as vontades imperiais.

Rufino insiste e segue para Milão, mas não consegue alterar o jugo de Ambrósio. Assim, o imperador decide reencontrá-lo e aceitar a punição pelos seus pecados. Após cumprir penitência pública, Teodósio retorna perdoado. Destacamos a seguinte passagem:

> Depois de perdoado foi à igreja, dirigiu-se ao presbitério e ali ficou de pé. Ambrósio perguntou-lhe o que fazia, e o imperador respondeu que esperava para participar dos santos mistérios. Ambrósio disse: "Imperador, o coro da igreja é reservado apenas aos padres, saia e espere junto com os outros fiéis. A púrpura faz de você imperador, não sacerdote". No mesmo instante Teodósio obedeceu. De volta a Constantinopla, estava um dia fora do coro quando o bispo local mandou que entrasse, ao que Teodósio respondeu: "Demorei muito para saber a diferença entre um imperador e um sacerdote, não tinha um mestre capaz de me ensinar à verdade, somente Ambrósio, autêntico pontífice conseguiu fazê-lo".[106]

[105] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 363.
[106] *Ibidem*, p.364.

Acreditamos que a insistência do compilador em reafirmar a separação dos poderes temporais dos espirituais ia além da influência dos discursos da Reforma Eclesiástica do século XII. Jacopo responde diretamente aos conflitos entre o papado e a dinastia Hohenstaufen, do imperador Frederico II, e o rei da França, Filipe Augusto, ao longo do século XIII. Neste sentido, ele posiciona-se acerca do lugar do imperador em relação à Igreja, evidenciando que a lei divina não poderia ser desrespeitada por nada.

A LA termina com o relato sobre o santo Pelágio (p.1003-1024), do qual destacamos e analisamos os trechos que dizem respeito diretamente com o cenário político-religioso italiano. No capítulo, Jacopo aparenta ter se preocupado em trabalhar a relação entre os poderes espiritual e civil no período da produção da LA, e não elaborar uma biografia de Pelágio. Assim, narrou a relação entre Oto IV (1198-1215) e Inocêncio III, que se encontrava em um ponto decisivo, com a tentativa do papa em depor o imperador. Nas palavras do dominicano, temos que:

> Enfim, Inocêncio coroou Oto como imperador e exigiu dele o juramento de respeitar os direitos da Igreja, mas no mesmo dia ele o quebrou e mandou espoliar os peregrinos que se dirigiam a Roma. Daí o papa o excomungou e o destitui do império. [107]

Nessa passagem, o genovês coloca a autoridade da Igreja acima da do imperador, a partir do momento em que o papa pôde destituí-lo do cargo. Contudo, como analisamos, anteriormente, o anátema enfraqueceu Oto, fazendo com ele perdesse apoio, sendo destituído por outros representantes do poder civil, mas não por Inocêncio III, como narra Jacopo.

A seguir, ele continua com a narrativa da relação entre Frederico e a Igreja da seguinte forma:

> Quando Oto foi deposto, elegeu-se Frederico, filho de Henrique, que foi coroado pelo papa Honório. Ele promulgou ótimas leis para a liberdade da Igreja e contra os heréticos. Ultrapassou todos os monarcas em riqueza e em glória, mas deixou-se enganar pelo orgulho que tinha delas. Foi, de fato, um tirano da Igreja, pois encarcerou dois cardeais e mandou enforcar os

[107] *Idem*, p.1024.

> prelados que Gregório IX convocara para um concílio, por isso foi excomungado.[108]

Neste trecho, acreditamos que Jacopo justifica o apoio do papa ao Imperador ao apresentá-lo como um ótimo aliado às leis da Igreja e colocar que seus atos contra a mesma foram posteriores, resultados de seu orgulho. Acreditamos que Jacopo não menciona a relação entre Frederico e o papa Inocêncio IV por este ainda estar vivo, durante a redação da obra.

Assim, podemos concluir que, através de relatos da LA, Jacopo postula respostas às preocupações e questões de seu tempo, em relatos contemporâneos[109] ou antigos. O gênoves defende posições pessoais em relação ao clero e o seu envolvimento com o âmbito civil, que se encontravam próximas aos discursos da Santa Sé e da Ordem Dominicana. Em suma, a LA é produto das relações de poder, nas quais seu compilador está inserido.

3. Considerações parciais

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XI, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações, ligadas ao desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã. Com isso, a Igreja enfrentava novos desafios com o surgimento dos movimentos religiosos laicos, como as Ordens Mendicantes, as confrarias, assim como as distintas heresias, resultados de uma busca pela *vita apostólica*, inspirada em releituras da Igreja Primitiva. Dentre as ordens, centralizamo-nos na Dominicana que auxiliou a cúria, ponderando sobre as frutíferas relações estabelecidas entre estas duas organizações.

A partir desse contexto, pensamos como as relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições – influenciaram a produção

[108] *Ibidem.*
[109] Veremos essa colocação em relatos contemporâneos no próximo capítulo com a análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão e a relação com os hereges.

da LA, tendo em vista os motivos e os objetivos que guiaram as escolhas de Jacopo de Varazze. Neste sentido, começamos procurando entender algumas das particularidades do discurso hagiográfico. Após examinarmos as associações simbólicas relacionadas à santidade e à hagiografia, concluímos que o compilador teria escolhido tal gênero, por este não possuir uma rigidez dogmática, e, dessa forma, possibilitava a exploração de assuntos e questões variados.

Após um balanço de datas da redação, manuscritos e edições consideramos que a compilação não foi escrita ininterruptamente, ou seja, resultou de um longo processo intelectual, coerente com os acontecimentos vivenciados pelo redator, dentre os quais, examinamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja, que, como vimos, aparecem no relato de São Pelágio, e as preocupações de membros dominicanos sobre a atenção, a ação e a contemplação.

Partindo dessas investigações, concordamos com a hipótese formulada por Hilário Franco Jr., na *Apresentação* da edição brasileira da LA[110] de que os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos seus irmãos e o de proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando a ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges. Partindo desta premissa, também afirmamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se politicamente nas relações de poder entre a Igreja e os inimigos institucionais.

Além disso, defendemos que a obra representava uma tentativa de atingir o equilíbrio entre erudição e ação. Portanto, a exploração das particularidades de cada *vitae* que a compõe favorecia seu caráter didático e seu uso na pregação, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão. Em suma, Jacopo preocupou-se em afirmar que o ideal de vida cristã poderia ser seguido por qualquer um, no entanto, esta mensagem precisaria da ampla receptividade da obra, proporcionada pela oralidade, ou seja, pela pregação. Em suma: Jacopo

[110] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*

pretendia armar, simbolicamente, os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a “manutenção” dos fiéis.

Por último, concluímos que, a partir dos discursos com os quais Jacopo teve contato, ele preocupou-se em contra atacar erros doutrinais específicos associados aos hereges de seu tempo aparecendo em distintos relatos. Contudo, influenciado pelos conflitos entre o papa e o poder civil, ele selecionou narrativas que forneceriam material necessário e adequado para os dominicanos e membros da hierarquia eclesiástica lidarem com as batalhas políticas que assolavam a Itália, posicionando-se politicamente a favor da superioridade do poder religioso sobre o civil, como no relato sobre Santo Ambrósio.

CAPÍTULO 2

As relações de poder e a retomada do martírio sangrento: a proteção da Cristandade

1. Apresentação

Como já assinalamos, a temática do martírio foi difundida, a partir do século II, por hagiógrafos, devido ao advento das perseguições aos cristãos, no âmbito do Império Romano. Então como podemos compreender a sua retomada, no século XIII, estando presente em hagiografias e em documentos papais? Essa foi uma das perguntas iniciais de nossa pesquisa. Este estudo preliminar foi fundamental para a nossa análise dos relatos dos mártires, presentes na LA, não apenas por nos fornecer uma compreensão dos significados que esses personagens tinham nesse momento, como também por auxiliar na nossa interpretação do porquê Jacopo de Varazze ter reservado a maioria dos capítulos a eles, especialmente aos martírios ocorridos no Baixo Império Romano.

Nesse capítulo, exploramos duas vias que selecionamos para compreensão desse fenômeno: os movimentos heréticos e as cruzadas. Ressaltamos que elas foram tratadas tendo em vista as relações de poder estabelecidas entre hereges e infiéis com a Igreja e com a Ordem Dominicana nesse momento.[1] Inicialmente, refletiremos acerca de duas acepções de martírio – o vermelho e o branco – e suas implicações, articulando as significações atribuídas ao mártir com as relações de poder estabelecidas em três momentos históricos do cristianismo.

A seguir, iremos analisar o porquê dos hereges serem vistos como um problema para a Igreja e as repercussões dessa questão no seio da Ordem Dominicana. Iniciamos com o

[1] Sublinhamos que nosso foco está nessas duas instituições já que, como defendemos anteriormente, Jacopo teria elaborado a LA profundamente influenciado pelas relações de poder e pelos preceitos estabelecidos por estas.

desenvolvimento da espiritualidade laica, cujos frutos serão focados nos dominicanos e na heresia cátara. Desse ponto, pensamos como a questão do surgimento dos movimentos heréticos influenciou a produção da LA. Para tanto, correlacionamos as reflexões dessa parte inicial com a análise do relato sobre o martírio imaginário de São Domingos (p.614/ 631).[2] Em seguida, estudamos o(s) princípio(s) norteador(es) da organização do movimento cruzadista. É importante ressaltarmos que nossa análise centralizou-se nas cruzadas contra os infiéis, no geral, sem nos especificarmos em uma, já que nossa preocupação reside na percepção do ideal que justificou e impulsionou esse movimento.

2. O merecimento da coroa do martírio: variações sobre o tema

Segundo Fernando Baños Vallejo, no livro *La hagiografia como gênero literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas,*[3] os primeiros textos hagiográficos surgiram a partir do culto aos mártires, se limitando quase que exclusivamente às *Actas de los mártires,* cujo exemplo mais antigo seria o martírio de São Policarpo, de meados do século II. Contudo, o autor não acredita que essa tenha sido a primeira expressão de devoção aos mártires cristãos.[4]

Assim, as *paixões (passiones)* e os *martiriologios (martyria)* seriam os relatos sobre os mártires, que narravam dos últimos dias de suas vidas até a sua morte.[5] Como assinalamos, esses documentos surgiam concomitantemente ao nascimento do culto a esses personagens,

[2] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se à edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[3] BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media*. *Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo:. Departamiento de Filologia Española, 1989.
[4] *Ibidem*, p. 29.
[5] Haveriam ainda outros dois tipos de produção literária sobre os mártires, os *acta* ou *gesta* e as *legendas épicas e romanescas.* O primeiro grupo de textos tratavam dos interrogatórios e julgamentos, enquanto o segundo abordava a vida do personagem, estando próximos ao gênero épico ou ao romance histórico.

durante as perseguições aos cristãos.[6] Eles são norteados por episódios incríveis, sendo produzidos, geralmente, em períodos distantes aos dos acontecimentos.[7] Essas narrativas conferiram uma nova significação ao termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*).

Como assinalamos na introdução, o mártir, ou "testemunha de Cristo", passava a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido das "verdades" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé. Blasucci afirma que o mártir seria a testemunha perfeita de Cristo (*imitatio Christi*), já que o imitava na vida e na morte, assimilando e participando de seus mistérios.[8] Além disso, eles simbolizavam a vitória de Cristo sobre o mal,[9] sendo a extensão do seu sacrifício de sangue, colocando-se como oferenda sacrificial em honra da divindade.

Charles Altman, no artigo *Two types of oppositionand the structure of saints lives*,[10] argumenta que as narrativas sobre os mártires antigos possuem, necessariamente, uma forte oposição entre esses e seus perseguidores, com um desenrolar concreto de eventos: a prisão,[11] o interrogatório e o martírio.

No artigo *Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência*,[12] Oscar Calavia Saéz defende que as notícias sobre as perseguições aos cristãos circulavam devido ao esforço de escritores eclesiásticos, principalmente, os apologetas. Ele cita pequenas diferenças

---

[6] Di Berardino ressalta que o culto aos mártires começou a ganhar contornos específicos como resultado do "próprio nascimento da literatura hagiográfica" . DI BERARDINO, Angelo *et all.* Martírio. In: _____. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.895-902. p. 896.

[7] MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeriterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000. p. 49.

[8] BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARAES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420. p. 416.

[9] Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiryology*, argumenta que os símbolos de tortura ou morte atrelados às iconografias dos mártires representavam a sua vitória sobre os instrumentos utilizados para causar-lhes os suplícios. GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe,* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

[10] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica*, n.6, p.1-11, 1975.

[11] Nesse ponto, cabe ressaltarmos que a prática do cárcere foi adotada apenas no Alto e no Baixo Império, figurando como parte da pena capital. MORENO, José Garrido. *Op. Cit*, p.58.

[12] SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

de acepções sobre essas afirmando que Tertuliano insistiu no caráter implacável delas, enquanto Orígenes ressaltou que Deus protegeu muitos cristãos para evitar uma guerra que acabasse com a comunidade cristã. Ele conclui que os discursos culminavam no argumento de que "a perseguição descrita quantitativamente descomunal, deve ser também qualitativamente descomunal".[13]

O autor também afirma que as fontes da época indicariam que os relatos martiriais eram feitos para serem lidos em voz alta para multidões de peregrinos e devotos: o objetivo era o de criar uma exaltação emotiva propícia aos fins da terapia, tratando-se de um modelo vulgarizado de legenda destinada aos ouvidos iletrados.[14]

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[15] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, este personagem desejaria a sua morte, exarcebando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[16]

Essa dualidade dos espetáculos do martírio, segundo Grig, estava relacionada à construção desses personagens que invertiam as relações de poder nas torturas[17] e nas execuções. Nestas, o mártir deseja a sua morte, procurando exacerbar os suplícios recebidos, dentro da lógica de que quanto maior forem os sofrimentos, maior será a demonstração da vitória cristã, coroada com sua morte.

As torturas funcionariam como um elemento importante na própria construção da identidade do mártir. Ao resistir às punições somáticas, os mártires assumiriam seu lugar

---

[13] *Ibidem*, p.9.
[14] *Ibidem*, p.10.
[15] GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p. 323.
[16] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. SAÉZ, *Op.Cit.*.
[17] Segundo a autora, no Império, todos eram submetidos ao uso da força no interrogatório (*questio per tormenta*), já que esta seria a única forma de garantir a verdade. GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p.323.

original de testemunhas, só que de Cristo. Além disso, no martírio cristão, o criminoso (mártir) não é torturado para confessar seu crime – a não adoração dos deuses –, mas sim para refutá-lo.[18]

Assim, a Igreja pós-Constantino teria se identificado com esses personagens, colocando-os como heróis e imputando-lhes um significativo papel como seus representantes. Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, Néri de Almeida Souza, no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[19] afirma que a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética,[20] contudo, mantendo laços com o ideal de martírio, sendo identificado como branco ou espiritual. Este era caracterizado por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo aos limites naturais, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros.

Nesse sentido, o martírio branco e o martírio de sangue mantinham uma forte proximidade: a superação do limite físico. Ou seja, os santos eram aqueles que iam além da condição humana, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Paula Anne S. Lemire, no texto *The White martydom of Kateri Tekakwitha*,[21] ao analisar o caso desta beata do século XVII, argumenta que o martírio espiritual é a total oferenda da vida do santo a Deus. Nessa modalidade, os santos morreriam para o mundo e seus prazeres, seguindo uma vida heróica de devoção ao Senhor.

Essa mudança também teria tido repercussões em relação ao culto aos mártires, no qual Angelo di Berardino destaca três importantes alterações. A primeira foi a gradual eliminação de qualquer associação que poderia fazer crer que a igreja orava pelos mártires, afirmando que esses personagens é que rezavam por todos. O culto não os tornaria iguais a

---

[18] GRIG, Lucy. *Op.Cit.* p.328.
[19] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.
[20] Segundo Blasucci, até o final do século IV, somente os mártires eram objetos de honra e cultos. Assim, com o fim das perseguições foram encontrados "equivalentes" ao martírio de sangue. O autor destaca que, nesse sentido, o ascetismo e a virgindade constituíram títulos a serem venerados pelos fiéis e pela igreja. BLASUCCI, *Op.Cit.*.
[21] LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980 Último acesso: 11/06/2007.

Deus, pelo contrário, os deixaria em sua condição humana. Em segundo lugar, houve a supressão dos banquetes fúnebres em sua homenagem, substituídos por vigílias de oração. Por último, a própria liturgia específica a esses personagens passou a ser caracterizada por leituras tiradas da Bíblia e de obras hagiográficas, acompanhadas de cantos próprios.[22]

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico*,[23] que destaca que as acepções de martírio, apresentadas nos textos, foram norteadas pela união de quatro noções: a *ecclesia*, pois sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, que seria seguir o exemplo de Cristo que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Contudo, no século XIII, encontramos novas relações de poder estabelecidas, que resultaram em uma retomada do martírio sangrento, porém resignificado. O mártir, representante da Igreja, não era mais perseguido e morto por não negar sua fé, mas sim devido a defesa da cristandade contra os inimigos da Igreja e da justiça.

Nessa nova lógica do martírio sangrento, o papel do pregador ganha uma conotação diferenciada, já que a prédica representaria uma outra forma de combate aos que eram considerados 'inimigos da cristandade'. Segundo Souza, no artigo mencionado, as *vitae* não mais colocavam a pregação como um dos objetivos do santo, passando essa a figurar como um meio de obtenção do martírio.[24]

Segundo Blasucci, nesse momento, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse, à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência (martírio branco) e à

---

[22] DI BERARDINO, Angelo. *Op.Cit.* p.897.
[23] FISICHELLLA, Rino. Martírio. In: ____. ; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p.467- 468.
[24] SOUZA, Néri de Almeida. *Op.Cit.* p.12.

morte do santo por testemunhar a sua fé na defesa dos inimigos da cristandade (martírio de sangue).[25] A exaltação do desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas na santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Por último, acreditamos que esta última modalidade estaria associada ao martírio branco, mas guardaria em si a aspiração pelo testemunho perfeito: o de sangue.

Diante dessas colocações, podemos concluir que o século XIII foi marcado pelo ressurgimento de acepções diferentes relacionadas ao martírio, inseridas em contextos específicos, adaptadas às associações estabelecidas com e pela a Igreja, ao longo dos séculos, indicando a importância dessa temática nas operações de convencimento utilizadas por esta instituição. Em nosso estudo, destacamos as relações estabelecidas com os considerados hereges, infiéis e pagãos no século XIII.

3. O surgimento da Ordem dos Irmãos Pregadores

Primeiramente, é importante nos determos um pouco acerca do surgimento dos movimentos laicos no século XIII, entre os quais destacaremos o estabelecimento da Ordem Dominicana e da heresia cátara. Dentre as transformações mencionadas no capítulo anterior, sublinhamos o florescimento de tentativas laicas de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com a ênfase na vida comunitária e na pobreza.

[25] Com o intuito de exemplificarmos essas modalidades, utilizamos os casos de Clara e Francisco de Assis, citados por Blasucci. Primeiro, ele destaca que Clara se manteve no claustro colocando-se como uma oferenda sacrifical ao longo de sua vida, na esperança de ser coroada com a palma do martírio. Em outras palavras, acreditamos que ele esteja fazendo menção ao desejo dela em ter sua vida ascética reconhecida, ou seja, do seu martírio branco. Além disso, destaca que os hagiógrafos de Francisco de Assis narraram seu desejo de receber o martírio de sangue, visto as suas três viagens às terras dos infiéis em busca deste. Portanto, trabalha, justamente, com a associação entre o martírio e a pregação como meio de alcançá-lo. (Cf. BLASUCCI, Antonio. *Op.Cit.* p.418). Dessa forma, nós também podemos pontuar que a retomada do martírio não fora um fenômeno específico à LA.

Clifford Hugh Lawrence, no livro *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society,*[26] afirma que, nesse período, paralelo a certo renascimento monástico do chamado ao deserto, a espiritualidade ficava cada vez mais direcionada à ligação entre a vocação cristã e um engajamento com o mundo secular. Em resposta às novas necessidades, os grupos laicos, já organizados, encontraram o momento ideal para concretização e atuação, constituindo associações que a Igreja aprovou, como as confrarias e as Ordens Mendicantes, e as que combateu, desde o final do século XII, consideradas heréticas, dentre as quais destacamos os Albigenses, os Valdenses e os Humiliati. Como já sublinhamos, iremos nos centrar no desenvolvimento de duas dessas associações. A Ordem Dominicana, apoiada pela Igreja, e o catarismo, condenado como heresia.

Segundo Lawrence, no fim do século XIII, após diversas tentativas dos clérigos para combater o crescimento do catarismo no sul da França, o Papa Inocêncio III (1198-1216) pediu auxílio aos cistercienses, que iniciaram missões em Languedoque, sob supervisão de Arnald Amaury, abade de Cîteaux.[27] Em 1203, junto ao bispo de Osma Diego de Azevedo, que se encontrava em uma missão diplomática, Domingos de Gusmão,[28] na condição de cônego Agostiniano, teve contato com antigos cristãos convertidos ao catarismo.[29]

No ano seguinte, eles teriam se encontrado em Montpellier com a missão cisterciense que teria lamentado, com Diego, o insucesso da investida contra os hereges. Este teria se

---

[26] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. New York: Longman, 1994.

[27] Bolton ressalta que a missão contaria também com a presença e liderança de outros cistercienses: Pedro Castelnau e Raul Frontefroide (BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.88).

[28] Domingos de Gusmão era filho dos nobres Félix de Gusmão e Joana de Aza Ele nasceu em 24 de agosto de 1170, em Caleruega (Castela), falecendo no dia 6 de agosto de 1221, em Bolonha. Por volta de 1186, foi enviado à escola em Palência, com o objetivo de ser clérigo. Em 1196, o jovem Domingos ingressou no cabido de Osma, tendo contato com a vida monástica, sob a Regra de São Agostinho. Seus hagiógrafos destacam suas ações heróicas e seu comportamento cristão ímpar, seu dom como pregador, sua austeridade pessoal e suas vigílias e orações freqüentes. Contudo, procuravam sempre "testemunhar" sua humanidade, afastando-o de qualquer aspecto divino. Sobre a vida de Domingos *cf*., entre outros: GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946; MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work***.** Londres: Herder Book, 1948. ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990. HINNEBUSCH, William. *The Dominicans. A Short History*. Dublin: Dominican Publications, 1985; VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. Nova Iorque: MacGraw-Hill, 1964.

[29] HINNEBUSH, William. *Op. Cit.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

oferecido para auxiliar uma nova missão composta por alguns desses abades que seguiriam pregando e vivendo sob pobreza involuntária. Segundo Bolton, o papa Inocêncio III teria escrito, freqüentemente, cartas aos cistercienses, pedindo-lhes para sacrificar as "alegrias" da vida de contemplação em nome da missão evangelizadora.

Durante essas viagens, teria ocorrido um dos mais famosos episódios da vida de Domingos: a conversão de um antigo cristão novamente à "fé correta". Esse momento é considerado um marco na percepção do cônego da necessidade de um apostolado mais ativo.

Em 1207, Lawrence defende que o Papa teria concordado com a organização de uma Cruzada para confisco dos bens dos hereges, em Midi, devido aos poucos resultados conquistados com essa missão e a vontade do conde Raimundo VI de Toulouse em colocar-se contra os hereges pelo uso da força.[30] Em 1209, sob comando de Simão de Montfort, Inocêncio começou a organizar o movimento que seria conhecido como Cruzada Albigenseda qual trataremos mais adiante.

Nesta ocasião, Domingos encontrava-se em Midi, pregando e envolto em ações pastorais. Por volta deste mesmo ano,[31] fundou uma casa religiosa em Proille, na diocese de Tolouse, com o objetivo de acolher mulheres cátaras convertidas ao cristianismo, chamada o Convento de Santa Maria de Proille, onde se seguia uma forma de vida austera, dentro de uma "ortodoxia" em consonância com normas monásticas. A educação e a formação moral ganharam destaque por serem vistas como centrais para impedir que elas se desviassem, novamente, do caminho correto.[32] Depois, ele teria rumado à Fanjeaux, e, posteriormente, à Tolouse, dedicando-se à prédica e reunindo seguidores.

---

[30] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 8.
[31] Essa data é motivo de debate, pois, segundo Brenda Bolton, ele teria fundado o convento em 1206. A autora destaca que o período entre 1209-1214 da vida de Domingos é obscuro, sendo conhecido em relatos parciais sobre Prouille de Jordão da Saxônia, sucessor de Domingos de Gusmão.
[32] MONTENEGRO, Margarita Cantanera e CANTANERA, Santiago. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*. Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998. *(*Cuardenos de Historia, 49).

Em 1215, no IV Concílio de Latrão, Domingos, na companhia do Bispo Fulco de Tolouse,[33] obteve a aprovação oral da Ordem que passava a se chamar Ordem dos Irmãos Pregadores, além de prestar conta dos rendimentos da mesma. Porém, cabe sublinharmos que, segundo o cânone XIII,[34] as novas casas religiosas eram obrigadas a adotar uma regra já aprovada e Domingos, junto a seus irmãos pregadores, escolheu a Regra de São Agostinho, a qual já havia seguido.[35]

Em dezembro de 1216, a ordem foi reconhecida pelo sucessor de Inocêncio III, Honório III (1216-1227), através da bula *Religiosam vitam.*[36] Após esse episódio, os dominicanos estabeleceram-se como pregadores, cuja principal característica foi a busca pelo equilíbrio entre a atividade apostólica dos missionários e a atividade doutrinária dos professores.[37] Segundo Lawrence, em 1218, o papa pediu assistência da ordem com a tarefa da pregação no combate aos heréticos. O pedido foi atendido e missões de pregadores saíram em direção a Paris e a Bolonha, inicialmente.

Segundo Pierre Mandonnet, Domingos defendera um equilíbrio necessário entre o conhecimento dos preceitos cristãos e a prédica, ou seja, entre contemplação e ação. Assim combateriam os heréticos através da palavra e da pobreza evangélica, em conformidade com o lema da ordem, *Contemplata aliis tradere*.[38]

Essa preocupação é reforçada nas *Constituições Primitivas*[39] da Ordem, em que um longo preparo, calcado no estudo sistemático da Bíblia[40] e em rigorosos treinamentos

---

[33] O bispo Diego de Osma faleceu em 1208, deixando Domingos comandando a missão de Montpellier. Nesse mesmo ano, o dominicano começou a pregar pelo sul francês.

[34] "(...) *quien desea fundar uma nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las ordenes apropadas*" (FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. p.170).

[35] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 71.

[36] Segundo Marie-Humbert Vicaire, uma segunda bula, expedida em janeiro de 1217, reconhecia a novidade das idéias de Domingos e aprovava sua fundação como uma ordem dedicada à pregação. VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964. p.152.

[37] MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

[38] VICAIRE, Marie-Humbert. Freres Precheurs. *Dictionnaire de Spiritualité* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

[39] LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

[40] Hilário Franco Junior, na apresentação da edição brasileira de Legenda Áurea, sublinha a erudição dos dominicanos e dos franciscanos ao apontar que eles possuíam uma presença hegemônica nas Universidades.

teológicos, era um critério para os irmãos que desejassem pregar. O processo de recrutamento de novos irmãos era muito importante, iniciando com a seleção dos noviços, feita em grupos sociais como clérigos educados, filhos de profissionais como os notários e a "pequena nobreza".[41] Sublinhamos que os dominicanos consideravam, ao recrutar, não só o intelecto, a espiritualidade, a moral e a retórica, como também as ações sociais.

De acordo com as normas da Ordem Dominicana, para ser um pregador completo, um homem deveria não só estar apto a pregar, mas ser maduro, discreto, bem posicionado mental, moral e socialmente. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[42] Além do mais, o pregador, quando requisitado por padres das paróquias locais e/ ou por bispos, deveria ser atencioso o suficiente para não causar nenhum atrito com o clero local.

Assim, durante o século XIII, começou a se constituir uma proximidade entre a Ordem Dominicana e a cúria romana. Os dominicanos haviam se colocado sob obediência papal, assumindo o papel de integrar a Igreja Ocidental sob um sistema legal e administrativo centralizado.

Lawrence afirma que Gregório IX[43] (1227-1241) e seus sucessores elegeram dominicanos e franciscanos para o serviço de penitenciários menores, para atuarem no exercício do sacramento da confissão devido ao conhecimento teológico que eles possuíam. Além disso, eles obtiveram papel de destaque junto às cruzadas, no combate aos hereges, na Inquisição e na defesa do poder papal em relação a elementos laicos.

Os dominicanos foram evangelizadores, missionários, penitenciários, titulares de dioceses, inquisidores, alcançando um reconhecimento da cúria romana que os convocava,

---

Contudo, o papel de extirpar a heresia, em especial a cátara, foi reservado, principalmente, aos irmãos pregadores. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos* ...p.13.

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p.72.

[42] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.* p.25. Contudo, o autor não especifica nem se estes muitos seriam clérigos.

[43] Gregório IX, sucessor de Honório III, também encarregou os dominicanos de estabelecerem o ensino teológico na Universidade de Toulouse, que se tornou uma célula de combate aos movimentos considerados heréticos e defesa da verdade postulada pela Igreja.

freqüentemente, para atuarem seja no incentivo às cruzadas contra os infiéis na qualidade de missionários, seja no combate aos movimentos heréticos. A seguir, veremos como a essa proximidade entre os dominicanos e a Igreja rendeu frutos no combate ao catarismo. É mister ressaltar que nos focalizaremos nessa heresia devido a sua importância na constituição da Ordem Dominicana.

4. A heresia cátara

4.1 Conceituando heresia

O termo heresia provém do grego *airesis*, cuja acepção etimológica significaria, segundo Vittorino Grossi, no verbete 'Heresia – Herético', presente no *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*,[44] "o objeto da escolha intelectual, isto é, uma doutrina ou uma escola, tal como se dava com as escolas filosóficas".[45] *A priori*, não possuía nenhuma conotação pejorativa.

Segundo César Gonzaléz Mínguez, no artigo *Religíon y Herejía*,[46] no início do cristianismo surgiram variadas interpretações sobre a doutrina pregada por Jesus Cristo, contudo nenhuma fora considerada herética. Ele defende que a construção pejorativa do termo heresia[47] foi concomitante ao processo de discussão doutrinária que buscava estabelecer certas "verdades", nítida em dois eventos emblemáticos: o I (325 d.C.) e o II (787 d.C.) Concílio de Nicéia. Em nosso trabalho, utilizamos a idéia proposta pelo autor: a conotação negativa atribuída às heresias foi constituída paralela ao estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento, no qual o termo aparece fazendo referência às seitas ou facções.

---

[44] GROSSI, Vittorino. Heresia – Herético. In: DI BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p.665-666.
[45] *Ibidem*, p. 665.
[46] MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.
[47] Para mais informações acerca das heresias medievais, cf. FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo; Perspectiva, 1977; HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989; GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983; RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.

Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*,[48] define herege como aquele que buscava um aperfeiçoamento espiritual a margem do que foi oficialmente estabelecido. No âmbito cristão, essa noção perde sua neutralidade conforme o estabelecimento de alguns dogmas, pelo corpo eclesiástico.

Segundo a definição de Laura Maria S.Thomé, em sua dissertação intitulada *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)*,[49] de 2004: "Herege é o indivíduo que tendo sido batizado, ou seja, tendo se submetido ao conjunto de dogmas e verdades aceites pela Igreja, passa a negar ou duvidar desse conjunto ou de parte dele, interpretando-o livremente e fazendo dessa interpretação livre dele e geralmente contestatória um novo conjunto de verdades das quais está convicto".[50] Em outras palavras, a construção da identidade de *herege* necessita da existência de outra identidade, externa e diferente dela, que a qualifique como tal, no caso, as autoridades eclesiásticas. Partindo desse pressuposto, defendemos que a conceituação de heresia e de herege, no âmbito cristão, esteve associada ao processo de estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento.

Devemos ressaltar a pregação como elemento essencial na relação estabelecida entre a Igreja e os movimentos heréticos. Esta, pública ou privada, se proferida pelos hereges, representava uma ameaça à unidade cristã sob o controle da Igreja por significar a perda de fiéis e o não-reconhecimento do erro, e sim a sua continuidade. Por outro lado, a Santa Sé usou a prédica no combate às doutrinas heréticas.

Concluímos que a construção das noções de heresia e de herege desenvolveu-se em consonância ao processo de constituição da ortodoxia cristã.[51] Em outras palavras, o herético foi importante para a própria constituição e a afirmação dos valores da Igreja, como também na organização do âmbito civil. Monique Zerner, no verbete Heresia, presente no *Dicionário*

---

[48] FERNANDEZ, Emilio Mitre. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. p.135 – 211.
[49] THOMÉ, L.M.S., *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.
[50] *Ibidem*, p.20.
[51] A partir do século XII o termo heresia passou a designar a totalidade dos movimentos dissidentes. GENICOT, Leolpold. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Labor, 1976.

Temático do Ocidente Medieval,[52] resume essa idéia ao afirmar que "a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista".[53]

Emilio Mitre Fernández e Cristina Granda, no livro *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520),* de 1983,[54] completam o argumento ao afirmarem que a heresia seria, portanto, um movimento de questionamento social e político, sendo fruto de uma escolha pessoal que não consideraria a da comunidade. Nesse sentido, o catarismo, que analisaremos a seguir, "faz parte desses movimentos heterodoxos que, de qualquer modo, e, sobretudo idealmente, prefiguram sempre uma evolução social".[55]

4.2 Os cátaros: algumas respostas da Igreja e as relações com a Ordem Dominicana

Segundo Emilio Mitre Fernández, a Igreja respondeu aos inimigos da cristandade de maneiras distintas:[56] através do incentivo à ação pastoral visando à conversão; da organização e incitação do movimento cruzadista e da Inquisição para o combate com o braço armado; e as reformas e os concílios que objetivavam destacar e refutar os erros. O autor ainda destaca, dentre os movimentos heréticos mencionados, a heresia cátara,[57] que se configurou com um dos maiores desafios à cristandade, tanto pela sua abrangência, quanto pela sua duração, afirmando que:

---

[52] ZERNER, Monica. Heresia. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coord.). *Op.Cit.* p. 503-521.
[53] *Ibidem*, p.521.
[54] GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Op.Cit.*
[55] NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980. p.23.
[56] Ressaltarmos que, segundo Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*, op. cit, e Robert Ian Moore, no livro *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950- 1250*, publicado pela editora Crítica em 1989, os "inimigos da cristandade" eleitos pela Igreja variaram, durante a Idade Média, segundo as relações de poder estabelecidas. Nesse sentido, os autores destacam os pagãos, heréticos, infiéis, imperadores.
[57] Para mais informações sobre o catarismo, cf. BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997; DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002; DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme.* Paris: Pavillon, 1967; GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971; SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

> La importancia del catarismo, aparte su dimensión doctrinal y sus implicaciones políticas, radicó en la puesta em juego para su extirpación de una importante batería de medidas: uma precación sistemática, um uso de la cruzada como negotium fidei et pacis similar ao emprendido contra los infieles, y el desarollo de la Inquisición pontificia.[58]

O local de surgimento dos primeiros cátaros é uma questão que suscita diferentes possibilidades. Segundo João Ribeiro Junior, no livro *Pequena História das heresias,*[59] o movimento teria iniciado em Albi, no sul da França, contudo, no artigo *Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres?,* Martín Alvira Cabrer[60] defende que teria sido na Renania, no norte da França. René Nelli, no livro *Os Cátaros*[61] defende que esse movimento desenvolvera-se principalmente na região da Occitânia[62] e apresentar-se-ia como uma longa luta entre o norte e o sul francês.

Porém, os autores concordam que fora na França o surgimento do foco inicial do catarismo, complementando que este se espalhou rapidamente para Lombardia e, principalmente, para Languedoc.[63] Cabrer defende que o catarismo teria se fixado no território francês por este ser um porto de desenvolvimento cultural aberto a novas idéias religiosas. Acreditamos que o outro fator apontado pelo autor tenha sido mais importante nessa difusão: a fragmentação política.

A aristocracia francesa encontrava-se em guerra com a igreja local, independente de Roma, vinculada com a nobreza. Um dos pontos de oposição entre o catarismo e a Igreja Romana era, justamente, o posicionamento anticlerical dos albigenses que a consideravam como corrompida pelas práticas do nicolaísmo e simonia. Dessa forma, segundo René Nelli:

> O catarismo constituía para eles [os grandes senhores], pretexto para ultrapassar a tirania de Roma. Gostavam (...) de entrar em guerra quando

[58] FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.167.
[59] RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas/ SP: Papirus, 1985. p.72.
[60] CABRER, Martín Alvira. Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío: Revista de historia*, n. 40, p. 20-27, 2005.
[61] *Op.Cit.*
[62] A Occitânia abrangia as regiões da Provença, o Limoges, a Auvernha, a Gasconha, o Languedoc e o Delfinado entre outras, englobando partes da Itália, França, e um pequeno território Espanhol.
[63] Languedoc foi anexado à França em 1229, pelo Tratado de Meaux.

> lhes apetecia, sem respeitar a "Trégua de Deus"; manter, para tal efeito, bandos de homens armados que assolavam o país; e, como não eram, de modo algum, anti-semitas, não hesitavam em empregar judeus e em lhes confiar postos em que tivessem autoridade sobre os cristãos: atos que a Igreja Romana proibiria se tivesse poderes.[64]

Em suma, as crenças cátaras surgiram em um momento social conturbado, oferecendo possibilidades favoráveis à nobreza.

Ressaltamos que o catarismo começou a se difundir pelo norte italiano; por Milão, pela Lombardia e até mesmo por Florença. Segundo João Ribeiro Junior, o desenvolvimento desse movimento ocorreu também por questões políticas, já que os cátaros contaram com o apoio dos gibelinos, aliados ao Sacro Império Romano, e contrários aos guelfos, favoráveis ao papado.[65]

O catarismo é uma heresia dualista que defendia o duplo princípio eterno do bem e do mal, tendo como texto de referência o *Evangelho de São João*, considerado o único escrito verdadeiro.[66] Na perspectiva cátara, o universo emanaria de dois princípios conflitantes: um mundo bom e outro ruim.

Deus seria o espírito bom, e o mundo, por ele criado, seria povoado por seres espirituais participantes da natureza divina. Já o material seria fruto de uma força puramente maligna. Os homens seriam criações do Deus bom, e, portanto, teriam a chance de alcançar a esfera espiritual pela via da purificação. Para tanto, deveriam combater a carne que aprisionava o espírito. Os cátaros possuíam, nesse sentido, rechaço a qualquer elemento material como veículo para alcançar a graça sobrenatural.[67]

Os seus antecedentes são atribuídos a distintos movimentos dualistas, como o bogomilismo e o maniqueísmo. Ressaltamos que, apesar do catolicismo também ser visto como outra influência, não acreditamos que essa possibilidade seja viável, tendo em vista as diferenças em diversos pontos teológicos. Segundo Nelli, o catarismo "resultou de uma

---

[64] NELLI, René. *Op.Cit.* p.11.
[65] RIBEIRO Jr., *Op.Cit.*p.74.
[66] *Idem.* p.73
[67] LAWRENCE, Clliford Hugh. *Op. Cit.* p.4.

concepção de mundo, de um processo intelectual e espiritual completamente oposto do cristianismo tradicional, ou até talvez do cristianismo apenas." [68] Além do anticlericalismo, os cátaros negavam a materialidade de Cristo e, portanto a sua morte física; recusavam a eucaristia; opunham-se à veneração aos santos, à oração dos defuntos e aos sacramentos cristãos. Além disso, não prestavam nenhum tipo de juramento, base das relações feudais na sociedade medieval, nem matavam qualquer espécie animal.

Eles pregavam uma vida em profunda ascese – pobreza voluntária, castidade, jejum –, contudo esta estaria ao alcance pleno de poucos, chamados de perfeitos, bons cristãos ou homens bons.[69] Eles autodenominar-se-iam[70] os verdadeiros representantes dos apóstolos cristãos.[71] Nessa lógica, os mendicantes apresentaram-se como importante instrumento no combate pela pregação e pelo exemplo.

Em 1167 ou 1172, houve um concílio cátaro em São Félix de Caraman, em Languedoc, presidido pelo bispo Nicetas de Constantinopla – hierarca bogomilo. Dentre as decisões deste, ressaltamos não apenas a organização e solidificação filosófica da doutrina dualista, como também a instalação de uma hierarquia cátara no quadro de dioceses bem delimitado.[72] Esse arranjo estrutural figurou como mais um motivo de rivalidade com a Igreja Romana.

A resposta desta ao catarismo começou sob o papado do beneditino Urbano II (1088-1099). Em 1098, foram organizadas como propostas de persuasão e de convencimento,

---

[68] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p. 10.

[69] A Igreja Cátara era formada por dois grupos distintos: pelos perfeitos ou eleitos, que seriam os escolhidos para o encontro com o Deus bom. A profissão das idéias era realizada apenas pelo grupo de ministros cátaros (*perfecti*). Os crentes ou auditores participavam na qualidade de ouvintes. Havia duas cerimônias principais: o *consolamentum* e o *melioramentum.* O primeiro era um tipo de batismo, que se destinava aos perfeitos. Após o recebimento deste, eles seguiriam uma vida de rigorosas penitências, renunciando às propriedades pessoais, ao casamento e à atividade sexual; assim como realizando uma permanente abstinência de alimentos de origem animal, inclusive ovos e leite. O segundo era o único rito obrigatório para os crentes, que adoravam a presença do Espírito Santo nos perfeitos e, ao mesmo tempo, pediam para serem aperfeiçoados. Além disso, eles se comprometiam a receber o *consolamantum* na hora da morte e se integrar totalmente a Igreja Cátara. NELLI, Réne. *Op.Cit.*.

[70] Os cátaros consideravam-se os mais puros devido a seu padrão de vida. A própria palavra cátaros vem do grego katharós, que significa "puro".

[71] FERNANDÈZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.166.

[72] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p.54.

comandadas por Bernardo de Claraval. Em 1206, Domingos de Gusmão as assume, exercendo um papel ativo nas conversões, como assinalamos anteriormente.[73]

Inocêncio III (1198 – 1216) foi o primeiro papa a sistematizar um programa de luta contra os movimentos heréticos. Em 1208, o papa, junto com o Simão de Montfort,[74] de Toulouse, conclamou a Cruzada Albigense que objetivava, entre outras coisas, erradicá-los da Gália, se estendendo até 1230. Os encarregados de organizar esse movimento foram Domingos de Gusmão[75] e Pedro de Castelneau. Liderada pelo legado papal, Arnaldo Amauri, a cruzada objetivava a completa derrota dos hereges que pululavam nas cidades e fortalezas situadas no Viscondado de Béziers e Carcassonne e no condado de Toulouse.

Em 1209 sucedeu a primeira investida do movimento cruzado, chamada de o "massacre de Bélsiers", devido a seu teor sanguinário. Esse fato ganhou destaque por ter representado o início da derrota dos senhores feudais de Languedoc. Em relação a esse episódio, teria circulado, oralmente, uma anedota que fora apreendida pelo escritor cisterciense Cesário de Heisterbach, em sua coletânea de contos exemplares denominada *Dialogus Miraculorum*.[76] Nesta obra é narrado que, antes da invasão, um dos guerreiros teria perguntado ao legado papal Arnaldo Amauri sobre como distinguir quem era herege e quem não era durante o ataque, recebendo a seguinte resposta: "Matem todos, Deus escolherá os seus!"

De 1209 a 1211, Simão de Montfort seguiu, sistematicamente, a conquista dos territórios de Carcassone, apoderando-se de Montreal, de Castres, de Pamiers, de Albi de Minerva, de Termes, de Cabaret, de Lavaur, "ostentando sempre a mesma crueldade,

---

[73] Segundo Martín Alvira Cabrer, a repressão violenta teria iniciado entre 1178 e 1181 com o estabelecimento das primeiras operações armadas para combater esses inimigos utilizando a justificava da Guerra Santa – da qual trataremos na segunda parte deste capítulo – com a implementação das Cruzadas.

[74] Neste ponto, ressaltamos que o Rei da França, Felipe Augusto, por nunca ter se considerado vassalo do papa, manteve-se fora desse movimento. Apenas interveio, após a derrota dos hereges, para anexar os territórios de Raimundo VII, conde de Toulouse, e os de seus vassalos, o visconde de Bélziers e o conde de Foix (RIBEIRO JR, João. *Op.Cit.* p.76).

[75] Domingos de Gusmão começou a pregar junto à cruzada tendo sua atitude copiada por outros, como o bispo Diogo; o abade Arnaldo de Citeaux; o bispo Foulques de Toulouse. Contudo, durante o desenrolar da cruzada, o dominicano rumou para Midi.

[76] Para a tradução para o espanhol moderno dessa obra, *cf.* CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach.* Zamora: Monte Casino, 1998.

utilizando o terror como arma de guerra".[77] Simão morreu em 1218, após seu retorno a Languedoc, depois de ter perdido na Provença. Em 1244, o último centro do catarismo, Montségur, foi derrubado. Contudo, esse episódio não figurou como a derrota completa do movimento, já que ainda eram encontrados vestígios de segmentos cátaros no século XIV.[78]

Destacamos que a cruzada albigense possuiria as mesmas características das que foram organizadas contra os mulçumanos e pagãos – um *negotium fidei et pacis* –, nesse sentido, o poder militar aparece como um modo de restauração da fé e do acordo comunitário, abalados com o catarismo.[79] Essa questão aparece no cânone III do concílio de Latrão (1215), organizado quase uma década depois do início dessa cruzada por Inocêncio III: "los católicos que habiendo tomado la cruz se armen para dar caza a los hereges, gozarán de la indulgência y del santo privilegio concedidos a los que van em ayuda de Tierra Santa."[80] Assim, temos um incentivo aos combatentes das heresias, com a promessa da indulgência e dos mesmos benefícios que os que rumaram a Terra Santa.

Robert Ian Moore, no livro *La formación de uma sociedad represora. Poder y disidencia em la Europa Occidental, 950-1250,* de 1986, e Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media herética: Lo real y lo instrumental*, de 2004, apresentam argumentos similares em relação às formas utilizadas pela Igreja para lidar com aqueles que eram considerados inimigos da ortodoxia: incentivo à ação pastoral visando à conversão, a incitação ao movimento cruzadista para o combate com a força armada, as reformas e os concílios que objetivavam a identificação e refutação do erro. Inocêncio III pode ser considerado como o único papa que sistematizou um projeto implementando quase todas essas formas de combate.[81]

---

[77] NELLI, Réne. *Op. Cit.* p.29.
[78] Segundo João Ribeiro Junior, os albigenses se refugiaram na Itália, contudo foram descobertos pela Inquisição. Desde então, espalharam-se pelos países da Europa Ocidental e Oriental. Resistiram mais tempo nos Alpeninos e nos Alpes da Lombardia, desaparecendo por volta de 1400. RIBEIRO JUNIOR, *Op. Cit.*, p. 80.
[79] A repressão às heresias ocorreu também através dos concílios, dos quais destacamos o III Concílio de Latrão (1179) e o IV Concílio de Latrão (1215), que será tratado neste capítulo.
[80] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 160.
[81] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p.196.

De acordo com Bolton, o IV Concílio de Latrão foi fruto de mais uma tentativa de resolver as questões enfrentadas pela Igreja.[82] Assim, os cânones são possuidores de um marcado caráter normativo que visava a organização institucional do corpo eclesiástico sob a liderança do Papa. Inclusive, a questão da heresia abordada nos três cânones iniciais da ata conciliar segue o mesmo ideal de "centralização de todo o corpo eclesiástico tendo como ponto central o Papa como portador da *plenitude potesta*, tema central destes cânones, visava o fortalecimento e a independência da Igreja".[83]

O primeiro cânone trata dos preceitos ortodoxos, defendidos pela Igreja com a afirmação da existência de apenas uma Igreja Universal. Neste, temos alguns elementos doutrinais reafirmados, como a Santa Trindade e os sacramentos do batismo e do altar, contudo com a preocupação de afirmar que os ritos deveriam seguir conforme o estabelecido pela ortodoxia.[84]

O terceiro[85] destacou-se em nosso estudo por três motivos. Primeiro, por tratar de todas as heresias como um bloco, desconsiderando suas especificidades. Segundo, porque o determinante para algum discurso ou prática ser ou não herético é o distanciamento do que fora estabelecido no primeiro cânone:

> Nos reprobamos y condenamos toda herejía dirigida contra la fé santa, católica y ortodoxa que hemos expuesto anteriormente. Condenamos a todos los herejes bajo cualquier denominación com que se cubran; aunque sus rostors sean distintos, éstos se encuentran atados por la cola [Jc, 15, 4], pues la vanidad los une.[86]

---

[82] *Ibidem* ,p.130.
[83] SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila.R. *Semana de Estudos Medievais*, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Último acesso: 11/06/2007. p.97.
[84] Neste ponto, ainda destacamos um elemento que permeou alguns dos cânones do Concílio: a normatização dos costumes e das práticas eclesiásticas e laicas.
[85] Apesar da nossa opção em não trabalhar com o segundo cânone, cabe mencionarmos que este trata do Joaquimismo, identificando os preceitos defendidos e refutando-os para, por fim, condená-los.
[86] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 159.

A seguir, o cânone passa a determinar as penalidades aplicadas aos que forem suspeitos de opiniões heréticas e não conseguirem provar a inocência, aos condenados como hereges e aos que não tomarem as medidas apropriadas em relação a eles.

Considerando a importância que o catarismo teve em termos de suscitar o combate por parte do âmbito eclesiástico, como essas relações foram apreendidas por Jacopo e influenciaram ou não a redação da LA? Para responder essa questão, iremos pensar como isso aparece na LA, através da análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão.

5. As cruzadas: entre guerra santa e peregrinação

Segundo Franco Cardini, no verbete Guerra e Cruzada, presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,*[87] por volta dos séculos IV e V, teria iniciado um processo de sacralização do exército imperial, legitimado pela Igreja. Contudo, essa legitimação foi controlada e restrita, com a constituição da noção de *guerras justas* por Agostinho, bispo de Hipona: "são ditas justas todas as guerras que vingam injustiças, quando um povo ou Estado, a quem a guerra deva ser feita, deixou de punir os seus ou de restituir aquilo que foi saqueado em meio a essas injustiças".[88] Ele defendia que um cristão poderia tomar parte em alguns casos específicos de combate, objetivando sempre a restauração da "paz iluminada por uma justiça autêntica.[89] Nesse sentido, estabelecia-se a idéia de que um homem cristão era sempre portador da paz, mesmo ao utilizar-se de armas, já que possuía como finalidade o combate das injustiças.

No entanto, por volta dos séculos X e XI, a ausência de um poder central forte ameaçava uma pretensa paz na cristandade. Em outras palavras, a Igreja perdia o controle almejado sobre a violência que havia permitido para a proteção dos cristãos. Franco Cardini

---

[87] CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. *In*: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* 2v., 1v. São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2000. p. 473-487.
[88] SANTO AGOSTINHO Apud DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.20.
[89] CARDINI, Franco. *Op. Cit.*, p. 475.

aponta que nessa questão havia o destaque do "sofrimento dos *pauperes*, as violências infligidas às mulheres e crianças, aldeias incendiadas, colheitas destruídas igrejas e mosteiros profanados com o furor sacrílego".[90]

A Igreja buscou refrear a violência desses guerreiros tentando controlá-la com os sínodos de paz. Com isso, houve o desenvolvimento de dois movimentos: o primeiro foi o juramento conhecido como *Pax Dei* (Paz de Deus), que objetivava proteger pessoas desarmadas – clérigos, mulheres nobres desacompanhadas, crianças, entre outros –, e o segundo foi a tentativa de impedir a prática da violência nas datas consideradas sagradas, com a *Tregua Dei* (Trégua de Deus). Neste sentido, acreditamos que o fim central desses movimentos era limitar a guerra, impregnando-a de valores cristãos.

A sacralização da cavalaria e as tentativas de controle desta pela Igreja foram processos que podem ser percebidos na utilização crescente de membros do exército pelo poder eclesiástico, o que resultou no surgimento do termo *milles Christi* (Cavaleiros de Cristo) em alguns textos do século XI. Alain Demurger destaca como a própria utilização da cavalaria contra elementos do poder temporal fora enquadrada na idéia de guerra justa. Partindo dessas reflexões, poderíamos enquadrar o movimento cruzadista nesse ideal de guerra justa?

Em 1095, no Concílio de Vermont, em Auvergne, o Papa urbano II conclamou os guerreiros franceses para rumarem para o Oriente, onde os cristãos eram ameaçados pelos muçulmanos. Nesse momento, já havia a necessidade de convocar pregadores, o que estaria em consonância com o crescente desejo da prédica.[91] Este é considerado, pela historiografia, como o primeiro passo para a organização e a estruturação das cruzadas.[92] Cardini argumenta

---

[90] *Idem*, p.477.
[91] COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.
[92] Para mais informações sobre as Cruzadas, cf. BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995; BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923; BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972; BILLINGS, Malcolm, *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000; MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and Forty Days Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002; QUESADA, Ladero et ÁNGEL,

que a guerra na Terra Santa ou na Espanha, após esse pedido do papa, chamou a atenção de diversos cavaleiros que estavam dispostos a se sacrificarem na defesa dos santuários cristãos e dos peregrinos.[93]

Segundo Luis García-Guijarro Ramos, no livro *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, [94] outros elementos também teriam propulsionado a organização das cruzadas, como:

> la ayuda a los cristianos orientales, la meta mítica de Jerusalén, la popularidad de las peregrinações, de forma especial las dirigidas a Tierra Santa, y assimismo rasgos económicos de variado tipo fueron todos ellos elementos que acompañaron e incluso moldearon los inicios del movimiento.[95]

Segundo o autor, as Cruzadas teriam como antecedente a proteção dos peregrinos. Assim, vamos nos focar em uma influência relacional das peregrinações com o ideal norteador da guerra santa, com a qual parecem concordar os autores estudados.

Ramos e Demurger fazem a associação que nos parece mais interessante ao definir cruzada como uma peregrinação armada, já que visava inicialmente libertar o Santo Sepulcro do infiel, e não apenas orar e meditar nele. Contudo, conteria o ideal da Guerra Santa[96] de ajudar irmãos cristãos e recuperar o que era da cristandade por direito, mas que fora injustamente usurpado pelos infiéis. Nessa lógica, "o cruzado se via como um peregrino, mas tornava-se *Miles Christi,* soldado de Cristo, partindo para libertar o patrimônio do Senhor e a afronta por Ele sofrida".[97]

Ramos destaca ainda que a cruzada possuía uma perspectiva reformadora que conduzia a *guerra justa* aos infiéis excomungados. Contudo, ele atenta para o fato de que o

---

Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974; RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Grupo Anaya, 1990; RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954. 3v.

[93] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 479.

[94] RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII.* Madrid: Cátedra, 1995.

[95] *Ibidem*, p.49.

[96] Alain Dermurger, no supracitado livro, sublinha que a Guerra santa era "entendida como a aplicação da guerra justa a todos os adversários da fé cristão, da Igreja e do papado". *Op.Cit.* p. *21*.

[97] *Idem*, p. 23.

movimento cruzadista foi adaptado, segundo os interesses da Igreja, não se centrando apenas no ideal da libertação de Jerusalém nem na luta contra os infiéis.[98] Em relação a esse argumento, Lawrence também sublinha que os papas convocaram as cruzadas contra os hereges e líderes cristãos como os ministros do império dos Hohenstaufen, na Itália, e contra comunidades desobedientes. Em suma: as cruzadas passaram a ser utilizadas contra qualquer um que ameaçasse o papado.

Penny J. Cole, no trabalho *The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, conclui que essa mudança no ideal e no objetivo primários das cruzadas foi resultado de uma série de acontecimentos que direcionaram esse fenômeno para atender interesses políticos. A autora percebe certo insucesso desse movimento, afirmando que este ocorreu pela relutância dos homens em viajar a Terra Santa.[99]

Então como incentivá-los a participarem das cruzadas? Encontramos as promessas das indulgências, contudo, acreditamos que por possuir um objetivo inicial similar ao da guerra santa, e ambas foram incentivadas e apoiadas pela Igreja, não podemos supor que haveria a possibilidade do martírio como recompensa nos dois casos? Acreditamos que os ideais que nortearam as cruzadas contra os infiéis, assim como os da guerra santa, eram similares e que, assim, aos que morressem haveria como recompensa a palma do martírio, especialmente no caso de membros das ordens mendicantes, que acompanhavam as expedições. Nesse sentido, ressaltamos o papel de destaque que as Ordens Franciscana e, principalmente, a Dominicana tiveram durante as cruzadas fornecendo pregadores preparados para a ação evangelizadora.

Segundo Christoph T. Maier, no livro *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century*,[100] desde os primórdios das cruzadas, os papas costumavam recrutar bispos e outros clérigos, individualmente, para pregar junto às expedições. Contudo, no século XIII, como as Ordens Mendicantes possuíam um novo estilo

[98] O autor vai além, afirmando que o autêntico espírito cruzadista era o seu nítido caráter antimulçumano,
[99] COLE, Penny. *Op.Cit.* p. 219.
[100] MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge University Press, 1949.

de vida religioso que se mostrou popular, começamos a perceber uma mudança no recrutamento papal. Especialmente com o papa Gregório IX (1227- 1241) essa transformação fica mais clara, já que ele convocou freqüentemente freis, como os dominicanos Raimundo Peñaforte e John de Wildehausen e o franciscano William de Cornelle.[101]

Por fim, temos ainda que considerar que o incentivo que foi dado aos mendicantes, dominicanos e franciscanos para que pregassem nas cruzadas foi justamente a promessa do reconhecimento do martírio dos membros dessas ordens que falecessem. Segundo James Ryan, no artigo *Missionary saints of the high middle ages: martyrdoom, popular veneration and canonization,*[102] essas ordens teriam recebido cartas do Papa Inocêncio III nas quais afirmava que os missionários, assim como os inquisidores, que morressem em nome de Cristo receberiam a coroa do martírio automaticamente, o que implicava na canonização.[103]

Assim, os três casos – guerra santa, cruzadas contra os infiéis ou hereges e ações missionárias mendicantes – podem ser relacionados à proteção dos irmãos cristãos e à recuperação do que, se acreditava, fora usurpado da cristandade injustamente, através da ação armada ou da pregação. Partindo desse pressuposto, defendemos que a cruzada também pode ser enquadrada no ideal de guerra justa, e, portanto, que poderia haver a recompensa do martírio aos mortos sob essas três condições; cruzadista, guerreiro da guerra santa ou missionário.[104]

---

[101] Segundo Lawrence, dominicanos e franciscanos foram, constantemente, chamados por Gregório IX para pregar a fé, com o objetivo de incitar os cruzados a se organizarem rumo a Terra Santa e aos bálticos. Algumas vezes o pedido era direcionado a pregadores individualmente e outras ao providencial da Ordem em questão com a instrução de que fosse selecionado alguém para pregar a cruz em sua região.

[102] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n°1, p.1-28, jan/ 2004.

[103] Contudo, o autor coloca que Roma fazia-se hesitante em realizar novas canonizações nesse momento. Assim, coube aos hagiógrafos dessas ordens preservarem a memória dos martirizados em *vitaes* e *legendaes*, assim como em crônicas e orações. RYAN, James. *Op.Cit.* p. 4.

[104] Nos relatos sobre Domingos e sobre Francisco temos uma pequena, porém fundamental diferença. No primeiro, há algumas menções a contatos com hereges, contudo nenhuma sobre os infiéis. Já no segundo encontramos uma referência de um encontro do mendicante com um infiel, contudo nenhuma com herege. Compreendemos que estas escolhas estariam em sintonia com um novo ideal de martírio no século XIII vinculado à prédica.

6. O surgimento da Ordem Dominicana e a *Legenda Áurea*: uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão

No relato sobre Domingos de Gusmão, presente na LA, Jacopo de Varazze afirmou que, durante uma viagem a Toulouse junto ao Bispo de Osma, Domingos percebeu que o seu anfitrião estava corrompido pelo erro herético. Dessa forma, o dominicano converteu-o a fé cristã, "oferecendo assim ao Senhor o primeiro feixe da futura colheita".[105] Acreditamos que Jacopo, com essa passagem, faz alusão à organização da Ordem Dominicana e ao seu sucesso no preparo de pregadores para combater, de forma específica, os hereges.

Nesse ponto, Jacopo afirma que foi o papa Inocêncio III quem pedira a Domingos e a Diego para que fossem a Montpellier pregar entre os hereges, na esperança de converterem os cátaros ali presentes. Ao colocar o pedido feito pelo papa nominalmente, acreditamos que o compilador estaria construindo a idéia de que Domingos já era visto como um pregador, sendo importante no auxílio da Igreja.

Nesta cidade, ambos encontraram uma missão cisterciense que reclamou do malogro diante dos hereges. Segundo esta, os cátaros gozavam de ampla simpatia entre os fiéis devido à proposta de retorno à Igreja primitiva e à reputação de santidade que os perfeitos possuíam na população. Devido ao resultado positivo que obteve, Domingos teria decido organizar uma ordem que suprisse a Igreja com pregadores instruídos[106] e preparados. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[107]

Jacopo informa que a morte do bispo de Osma, em 1207, em Montreal, deixou apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com

---

[105] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.615.
[106] A atenção dada à formação de pregadores não é mérito apenas da Ordem, estando presente no seio das preocupações da Igreja, sendo suscitada no IV Concílio de Latrão, em 1215 (FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.*)
[107] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.* p. 25.

constância a palavra do Senhor",[108] sob as mais duras penas. Defendemos que a narração de situações difíceis nas quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

Nesse capítulo temos o relato de cinco encontros entre o dominicano e os hereges.[109] Contudo, em nenhum desses há uma especificação dos grupos a que pertenciam os personagens, sendo todos enquadrados sob essa designação generalizante, tal como no cânone 3 do IV Concílio de Latrão. Acreditamos que por Jacopo não especificar a heresia em cada um desses episódios está qualificando-as como um erro que deveria ser combatido. Assim, não dá importância às suas particularidades, colocando todos os movimentos dissidentes como heréticos.

Destacamos que em apenas um dos relatos a conversão de hereges ocorreu graças à prédica do dominicano. Neste, mulheres "corrompidas" atiram-se aos pés do frei, após ouvirem seu sermão. Nos demais, são através de milagres e do exemplo de sua vida que os hereges convertem-se. Defendemos que dessa forma Jacopo ressalta a importância em dar o exemplo através de uma vida cristã "correta", segundo os preceitos estabelecidos pela Igreja. Como afirmamos, iremos analisar, desses episódios, o do martírio imaginário de Domingos.

Segundo Jacopo, esse evento ocorreu em Montreal, após a morte do bispo de Osma, deixando apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com constância a palavra do Senhor",[110] sob as mais duras penas. A narração de situações difíceis as quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

---

[108] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 616.
[109] Há uma sexta menção à presença herética, contudo esta não é uma situação de contato direto entre o dominicano e os hereges. No relato, Domingos quis vender-se para salvar um cristão que aderira a comunidade herética, contudo a "misericórdia divina" resolveu a situação de outra forma. A solução não é especificada na narrativa (*Idem*).
[110] *Idem.*

Ao longo do relato, temos o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, as visões, a resistência às duras macerações, entre outros – inclusive na conversão de hereges. Defendemos que ambos os elementos são importantes na construção textual da santidade de Domingos, além de nos remeterem ao ideal apostólico da pregação e à atuação pastoral na conversão dos hereges, possuindo um forte caráter pedagógico e didático.

A narrativa segue com o contato do santo com os hereges, que, quando o ameaçavam de morte, respondia: "Não sou digno da glória do martírio, ainda não mereço esta morte".[111] Assim, o compilador, ao escolher essa frase para o relato, buscou encorajar os irmãos dominicanos afirmando que a morte pelas mãos de um herege seria meritória do martírio.

Cabe sublinharmos que, segundo Antonio Blasucci, a retomada do tema martírio, no século XIII, traduziu-se, nas obras hagiográficas, na idéia do desejo de martírio ligada à perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a sua vida se necessário. Domingos não conseguiu ser martirizado, contudo, obteve o mérito de ter desejado o martírio, realizando, ao longo de sua vida, macerações e penitências.[112]

Assim, a exaltação de seu desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas sua santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. É nesse sentido que acreditamos que o relato do patriarca da Ordem serviria como exemplo aos demais irmãos, só que mais pela vida do que pelo sangue.[113]

Jacopo segue o relato, destacando que o próprio santo buscava morrer pelos hereges ao passar por lugares onde sabia que haveriam emboscadas contra ele. Defendemos que,

---

[111] *Idem*.

[112] Ao longo do capítulo, a forma de vida cristã de Domingos é elogiada, tendo a pobreza, a humildade, o dom com as palavras, o conhecimento, a benevolência, como características destacadas em algumas passagens. Por fim, Jacopo ressalta sua penitência, narrando que "toda noite [Domingos] recebia de suas próprias mãos três chicotadas com uma corrente de ferro, uma por si mesmo, outra pelos pecadores que estão no mundo e a terceira por aqueles que estão padecendo no purgatório". JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 625.

[113] É partindo desse pressuposto que compreendemos a conversão das mulheres simpatizantes da heresia que o hospedaram. Ao verem como Domingos guiava sua vida, segundo os preceitos cristãos "corretos", elas converteram-se.

nesse sentido, o dominicano buscou construir um exemplo aos irmãos pregadores, não temendo a morte, pelo contrário, desejando-a.

O compilador narra o seguinte diálogo entre Domingos e os hereges:

> Você não teme a morte? O que faria se o prendêssemos?'. Ele: 'Eu imploraria a vocês que não me ferissem logo, mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem cada um dos meus membros e os colocassem diante de meus olhos, antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem como desejassem.[114]

Acreditamos que nessa passagem Jacopo faz uma alusão ao relato sobre São Tiago, o cortado, que é analisamos no capítulo 4. Este é o único mártir da LA que teve os dedos, as mãos, os pés, os braços e as pernas cortados. Após cada suplício o santo louvava a Deus sendo que, apenas nos últimos, pediu pela intervenção divina para fazê-lo parar de sofrer. Assim, não se rendeu à maceração somática, reafirmando a fé em Deus após ter cada membro cortado. Pelo contrário, respondeu as torturas com o testemunho de sua crença, para testemunhar a todos a sua fé.

Podemos chegar a conclusão de que este relato apresenta uma profunda relação entre a narrativa e a retomada do martírio de sangue no século XIII, contudo possuindo novos elementos, que podem ser associados ao antigo. Nesse sentido, o martírio imaginário de Domingos estaria enquadrado em um novo ideal de martírio sangrento, que também serviria para reforçar a visão do personagem como exemplo a ser seguido. Além de ser um importante elemento na construção da santidade do dominicano, serviria como incentivo à ação pastoral dos demais frades, embasando também a prédica como meio para se alcançar o reconhecimento como mártir. Afinal, Jacopo qualifica a morte por um herege como meritória da honra do martírio. Essa colocação serviria como um incentivo aos demais mendicantes que partissem às terras dos infiéis ou ao combate das heresias.

---

[114] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.616.

7. Considerações parciais

Neste capítulo, estudamos possíveis formas para compreensão da revalorização do tema do martírio, no século XIII, a saber: os chamados movimentos heréticos, em especial o catarismo, e as Cruzadas contra os infiéis, tocando na participação dos mendicantes. Nesse sentido, defendemos que as acepções de martírio, aqui apontadas, estavam diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas para e pela Igreja, adaptando-se a elas. Nesse momento, ela exercia um papel diferenciado: perseguia os infiéis, hereges, entre outros sob a justificativa da guerra justa. Essa teria sido intensificada com a promessa de martírio para os que morressem em nome de Deus.

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XII, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos, cujos frutos destacamos, analisando dois de seus exemplares: a Ordem Dominicana e a heresia cátara. A Igreja combateu os inimigos da cristandade de formas distintas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Ao estudar a questão da retomada do martírio pelo viés das cruzadas, concluímos que haveria uma similaridade nos objetivos e nas propostas que norteavam as cruzadas contra os infiéis, a guerra santa e a ação dos missionários mendicantes: visavam restaurar a paz na Cristandade e o que fora, na perspectiva eclesiástica, injustamente usurpado dela. Em outras palavras: todas essas ações estavam sob a justificativa da *guerra justa.* Assim, defendemos a possibilidade da temática do martírio ter sido uma das estratégias da Igreja para incentivar as cruzadas e, principalmente, a pregação mendicante.

Jacopo apropriou-se desse momento no capítulo sobre a vida de São Domingos, presente na LA. Nesse relato, o compilador exalta valores dominicanos para vivência cristã, como a pobreza, a erudição e a prédica ao narrar o martírio imaginário do dominicano.

Através de uma enunciação norteada por feitos maravilhosos, o martírio estaria enquadrado no ideal da retomada da Igreja primitiva desde o século XII. Concluímos que ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio, a LA visava incentivar os dominicanos a combaterem as heresias através da pregação.

Nesse sentido, concluímos que Jacopo teria sido influenciado por elementos associados a essa retomada do tema do martírio na escolha dos relatos narrados pela LA. Contudo, procurando responder a questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários.

CAPÍTULO 3

Algumas mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, analisamos os relatos selecionados relativos às personagens femininas da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram escolhidas cinco narrativas de tamanhos distintos sobre as seguintes personagens: Santa Anastácia (p.103-105); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p. 266-267); Santa Eufêmia (p. 810-812); Santa Catarina (p.961-967). Primeiro, analisaremos cada narrativa, seguindo a ordem apresentada acima. O segundo item destina-se à comparação de cada relato.[2]

1. Santa Anastácia, a viúva virgem

O relato inicia com um estudo etimológico do nome Anastácia, que seria formado de *Ana* , significando "acima"; e *statis*, "que fica em pé" ou "permanece". Jacopo argumenta que esse sentido estaria relacionado ao fato de que ela teria se elevado e se mantido acima dos vícios.

No início da biografia de Anastácia, somos informados que ela era filha de Pretaxato, "romano ilustre, mas pagão",[3] e da cristã, Fantasta. Foi de sua mãe e do beato Crisógono que ela recebeu os ensinamentos cristãos. Ao casar-se com Públio, Jacopo narra que ela simulou estar doente para abster-se das relações conjugais, contudo não menciona se foi apenas para preservar sua virgindade ou por não querer se deitar com um pagão.

---

[1] VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Destacamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.
[3] VARAZZE, Jacopo, op. cit,, p.103.

Seu marido soube que, acompanhada por uma criada, usando trajes "muito pobres, sua esposa percorria as prisões, onde estavam cristãos, para levar-lhes as coisas de que necessitavam".[4] Então, Públio prendeu-a em casa, privando-a de alimentos para que ela morresse e ele pudesse apossar-se de suas riquezas. Segundo a LA, durante esse período, Anastácia correspondia-se com Crisógono, acreditando que iria morrer em breve, sendo consolada por ele. Contudo, seu esposo faleceu e ela foi libertada.

Com o falecimento de Públio, Anastácia passou a figurar dentro de uma nova categoria social: as das viúvas virgens. Esta temática foi problematizada no artigo *The "virgin widow": a problematic social role for the early church?*, de Charlotte Methuen,[5] no qual, partindo do argumento que a condição de viuvez[6] fornecia às mulheres um *status* social mais elevado[7] ou uma certa liberdade,[8] a autora define dois grandes tipos de acepções relacionadas a esse ideal:[9] as que perderam os maridos e as que não chegaram a se casar.

A primeira modalidade estaria associada às mulheres que perderam seus maridos e seguiram uma vida de devoção e contenção sexual. E é nesse sentido que, segundo Methuen, a viúva recuperaria sua virgindade. A segunda estaria relacionada às virgens cujos noivos faleceram ou que as abandonaram e que, por isso, se autodefinem como viúvas. Ela destaca que esse caso deu-se de diferentes formas durante os quatro primeiros séculos do cristianismo.

---

[4] *Ibidem.*

[5] METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

[6] Ressaltamos que a autora posiciona sua análise nos primeiros séculos da igreja cristã. Apesar da obra que analisamos ser do século XIII, relembramos que a *Legenda Áurea* é uma compilação e o martírio da virgem é datado do segundo século.

[7] Ela define esse *status* sintetisando-o nas funções que as viúvas poderiam ter na sociedade, como orar para a congregação; jejuar; instruir moralmente as moças jovens (em particular); supervisionar as mulheres durante a adoração; e, em alguns casos, auxiliar no batismo. Ela ainda destaca que a constância das proibições de viúvas ensinarem ou batizarem mostraria a recorrência dessa prática. *Idem*, p.289.

[8] A autora não especifica que liberdade era essa, mas podemos pensar que seria o controle dos bens já que, com a morte do marido, a viúva passa a ser "cabeça da família". *Cf.* BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (coord.). La familia en la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9, Nájera, 2002. *Actas...* Logroño: IER, 2003. p. 349-386.

[9] Ao referirmos-nos a dois grandes tipos, devemos ressaltar que durante o texto a autora discute os pormenores envolvidos em ambos, utilizando, principalmente, Tertuliano.

Entretanto, a situação de Anastácia é diferente de ambos os casos trabalhados pela autora por ter se mantido virgem,[10] apesar de ter sido casada de fato e ter perdido o marido.

Segundo Jacques Rossiaud, no verbete Sexualidade presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*,[11] os *virgines* ocupariam um grau superior, pela virgindade ser um símbolo de completa renúncia ao mundano e de total adesão ao Senhor. O autor ainda defende que a castidade (*a fortiori* a virgindade) possuía mais valor se fosse voluntária, vivida em matrimônio.

Contudo, no caso de Anastácia, a conservação da sua virgindade ocorre apesar do matrimônio por vontade dela – lembrando que inventa uma doença para abster-se das relações sexuais –, atingindo um grau superior de pureza. E, por ter sido casada de fato, após a morte de seu marido, segundo o relato, ela passou a possuir benefícios relacionados com a viuvez; como o controle de suas riquezas, atraindo a cobiça dos outros. Assim, além de lutar por sua fé, Anastácia também precisou batalhar por sua virgindade.

Após narrar esse episódio da vida de Anastácia, lemos, no capítulo, o relato do martírio de três irmãs de maravilhosa beleza,[12] que estavam a serviço da viúva: Agapete, Tionia e Irene. O dominicano destaca que todas eram cristãs e que se recusavam a obedecer ao prefeito de Roma que estava apaixonado por elas. Ele ordenou que elas fossem presas em um quarto onde eram guardados os utensílios de cozinha. Um dia, querendo saciar seus desejos o prefeito foi encontrá-las e, após ser rejeitado novamente, "teve um acesso de loucura abraçando panelas, caldeirões e outros utensílios, que pensava serem as virgens".[13]

Depois de saciar-se, saiu todo sujo e esfarrapado. Seus serviçais, achando que ele fora transformado em demônio, espancaram-no e fugiram. Ele foi até o imperador para se queixar

[10] Relembramos que Jacopo narra que ela simulou uma doença para não ter relações sexuais com seu marido.
[11] ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. *Op.Cit.*, p. 477-483.
[12] Destacamos que esse enaltecimento à beleza das virgens aparece na narrativa.
[13] VARAZZE, Jacopo. *Idem.*

do ocorrido, mas os guardas, vendo-o naquele estado, pensaram que ele estava possuído "por algum espírito furioso",[14] bateram nele com varas e atiraram-lhe lama e poeira.

Segundo o relato, ele teria sido avisado sobre sua aparência e pensou ter sido enfeitiçado. Assim, mandou que buscassem as virgens e ordenou-as que se despissem para seu prazer. Com a recusa, ele mandou que elas fossem despidas a força. Mas as roupas aderiram a seus corpos e o prefeito caiu em sono profundo imediatamente. Algum tempo depois, as três irmãs foram martirizadas.

O capítulo segue retomando a biografia de Anastácia. Tomamos conhecimento que a viúva foi entregue a dois prefeitos pelo imperador. Jacopo narra que o governante afirmou para o primeiro deles que se ele convencesse a virgem a realizar sacrifícios, ele poderia casar-se com ela. Então o prefeito a levou para casa e ficou imediatamente cego ao tentar abraçá-la. "Ele foi então implorar a cura a seus deuses, que lhe responderam: "'Como você atormentou Anastácia, padecerá no Inferno a nosso lado os tormentos que sofremos'".[15] Ao retornar para casa, o prefeito foi morto por seus filhos.

Além disso, ressaltamos que, nesse episódio, Jacopo desqualifica a crença pagã e enaltece o cristianismo, cuja grandeza é percebida pelos próprios deuses ao castigarem o prefeito por ter atormentado Anastácia. Também sublinhamos dois pontos presentes nesse momento narrativo; o primeiro é o milagre "providencial" da cegueira do prefeito, que permitiu a manutenção da virgindade da jovem. E o segundo é o reconhecimento da grande fé da personagem pelos deuses pagãos, que negam ajuda ao prefeito. Assim, acreditamos que, através desses argumentos, a virgem já é marcada com a santidade.

Segundo o capítulo, Anastácia foi entregue a outro prefeito, que ao saber de sua riqueza, tentou convencê-la a lhe dar toda sua fortuna dizendo: "Anastácia, se você quer ser cristã faz o que seu Senhor mandou: 'Quem não renunciar a tudo que possui, não poderá ser meu discípulo'". Ao que ela respondeu: "Meu Deus disse: 'Vendam tudo o que tiverem e

[14] *Ibidem.*
[15] *Idem*, p.104.

dêem aos pobres. Ora, como você é rico, eu estaria agindo contra o mandamento de Deus se lhe desse alguma coisa.'"[16]

Depois dessa conversa, a virgem foi jogada em uma "masmorra horrível"[17] para morrer de fome, contudo foi alimentada por dois meses com pão celeste por Santa Teodora,[18] que já "sofrera as honras do martírio".[19] Passado esse tempo, ela foi levada com duzentas virgens para a ilha Palmarola, onde muitos cristãos tinham sido exilados. Alguns dias depois, todos retornaram a mando do prefeito.

Os mártires que estavam na Ilha de Palmarola foram trazidos junto com a virgem e pereceram sob distintos suplícios. "Anastácia foi amarrada a uma estaca e queimada viva".[20] Ela foi sepultada no pomar de Apolônia[21] e em seu túmulo construiu-se uma igreja. Segundo Jacopo, ela sofreu sob Diocleciano, que começou a reinar no ano do Senhor de 287.

No início do capítulo, somos apresentados a Anastácia: nobre, virgem e cristã. Ao longo do relato, verificamos como o gênero é construído através do estudo etimológico de seu nome e do casamento casto, com a manutenção de virgindade. Ela, como viúva, controlava suas riquezas, o que atraiu a cobiça de dois prefeitos que queriam casar com a virgem para reter os seus bens.

Jacopo, nesse relato, destacaria sua virgindade, mantida mesmo casada e apesar dos prefeitos – graças à intervenção divina. Acreditamos que essa virtude confere à personagem uma santidade especial e, por causa disso, seu capítulo objetivaria o enaltecimento dessa

---

[16] VARAZZE, Jacopo. *Idem*, p.104.
[17] *Ibidem.*
[18] Jacopo apresenta nenhuma informação sobre essa santa, somente que ela foi martirizada antes de Anastácia. Na LA, há o relato sobre uma Santa Teodora, que era nobre e casada. Segundo a narrativa, o diabo, com inveja da santidade de Teodora, fez com que um homem rico se apaixonasse e se inflasse de desejos por ela. Jacopo relata que ele a importunava tanto que a cristã até perdeu a saúde. Então, após consecutivas rejeições, o homem pediu a uma feiticeira para ajudá-lo. Ela mentiu e enganou Teodora, que se rendeu aos desejos desse homem. Percebendo ter sido iludida, ela se arrependeu, travestiu-se e, como Teodoro, fugiu para um mosteiro. Em uma viagem, uma moça pediu-lhe para deitar-se com ela, mas, ao ser rejeitada, procurou outro rapaz. Contudo, ao descobrir que estava grávida, acusou o monge Teodoro/ Teodora de ser o pai da criança. Quando o bebê nasceu, levaram-na ao abade do mosteiro que repreendeu e expulsou o monge Teodoro/ Teodora. Ele/ela, então, permaneceu sete anos em pé em frente ao cenóbio, alimentando o infante com leite dos rebanhos. Devido a sua perseverança, o abade reconsiderou e aceitou-o/a de volta. Ele/ela faleceu dois anos depois, por volta do ano de 470. No dia de sua morte, o abade teve um sonho que lhe revelou a verdade sobre Teodora e seu "filho".
[19] *Ibidem.*
[20] *Idem*, p.105
[21] Sublinhamos que Jacopo não apresenta nenhum dado sobre essa personagem.

qualidade, sendo que esta não seria específica ao homem ou à mulher, mas desejável ao cristão, servindo como recurso para evidenciar a sua oposição ao pagão: voluptuoso, comandado pela luxúria e distante do sagrado.[22]

2. Santa Ágata, a santa gloriosa

O relato de Santa Ágata também começa com um estudo etimológico, no qual Jacopo atribui cinco possíveis significados para o seu nome. Destes, destacamos o primeiro: o nome provém de *ágios,* "santo", e *Theos,* "Deus" significando "santa de Deus". Nesse sentido, no início da narrativa há uma interpretação que já identifica a personagem central como santa. E esta é complementada com a afirmação do compilador de que Ágata possuía as três qualidades "que fazem todos os santos".[23] Ao enumerar quais seriam essas características, ele faz referência a Crisóstomo que, por sua vez, afirma: a pureza no coração, a presença do Espírito Santo e a abundância de boas obras. Aqui, o dominicano se posiciona em relação aos elementos "definidores" da qualidade de santo.

Jacopo narra que seu nome derivaria também de *a* que seria "sem", *geos,* "terra"; e *Theos,* "Deus". Nesse sentido, seria a "deusa sem terra", o que explicitaria a ausência de qualquer apego aos bens terrenos. Ele ainda narra outros três possíveis significados para Ágata que seriam, respectivamente, "pessoa de consumada eloqüência" – *aga,* "eloqüente"; *thau,* "consumação" – indicando sua eloqüência com as palavras, comprovada em suas replicas aos algozes, narrados no capítulo;[24] "escravidão superior" – *agath,* "escravidão"; *thaas,* "superior" – por colocar-se como escrava do Senhor, o que transparece nas suas

[22] Segundo Rossiaud, o discurso vigente na Antigüidade tardia defendia que os que viviam em contato com o sagrado deveriam privar-se do sexo, que era visto como polução suprema por afastá-los do divino. ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.479.
[23] *Idem*, p. 256.
[24] Acreditamos que esta qualidade possuiria relação com um incentivo a própria pregação dos irmãos dominicanos.

palavras que lhe são atribuídas no texto; e "consumação solene" – *aga*, "solene"; *thau*, "consumação" – que anunciava seu posterior sepultamento, feito por anjos.

Sublinhamos a própria subjetividade do compilador que, ao atribuir duas possibilidades do significado de *aga* – eloqüência e solene –, interpreta o nome de mais uma maneira, exaltando a sua expressividade com as palavras e a seu sepultamento feito por anjos, respectivamente. Nesse estudo etimológico, Ágata já é exaltada como santa.

No início da narrativa biográfica, Jacopo relata que Ágata nasceu na cidade de Catânia e identifica-a como uma "virgem de nobre estirpe e lindíssima de corpo".[25] Sublinhamos que ele não apresenta, ao longo do capítulo, nenhum personagem masculino que possua uma relação com Ágata, convivendo com a santa como um parente, ou como um diretor religioso, ou algo assim. Esse fato rompe com o discurso misógino característico desse momento,[26] que instituiu a idéia de inferioridade feminina em relação ao homem e por extensão, a necessidade da mulher ser constantemente tutelada.

Thomas Laqueur afirma que, de acordo com o discurso sobre o modelo do sexo único, havia uma ordenação social hierárquica e verticalmente estabelecida, na qual o homem era visto como o ser mais perfeito e superior a mulher. Segundo o autor, essa percepção – de fundo aristotélico e galênico – contribuiu:

> para basear os papéis sociais na natureza; as próprias categorias sociais são sociais e estão no mesmo nível explanatório do que nós consideraríamos fatos físicos ou biológicos. Portanto, a natureza não está para a cultura como sexo está para gênero, como nas discussões modernas.[27]

Assim caberia aos homens atuarem como seus intercessores perante o Senhor. E as mulheres, por não controlarem seu ímpeto carnal, deveriam ser vigiadas.

---

[25] *Ibidem.*

[26] Para mais informações sobre quais eram esses discursos e do que exatamente tratavam *cf.* BYNUM, C. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al.(Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992; SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

[27] LAQUEUR, Thomas. *O*p. Cit. p.45.

Nesse sentido, é, no mínimo, incomum a existência de uma personagem feminina, jovem, rica e virgem, morando sozinha e sem nenhuma menção a sua família ou a figuras masculinas responsáveis pela sua supervisão e controle, servindo como intercessores entre ela e Deus. Tal ausência, em nossa opinião, caracterizaria Ágata de forma singular, já que não é tutelada.

A seguir, somos apresentados também ao cônsul da Sicília, Quintiano, responsável pelo martírio de Ágata. O dominicano marca tal personagem com quatro características, objetivando-o como antagonista da virgem: avaro, ignóbil, voluptuoso e idólatra. Desta forma, a narrativa de Jacopo enquadrar-se-ia nos argumentos de Charles Altman sobre a construção de relatos sobre mártires, nos quais os personagens do mártir e do(s) responsável (is) por seu martírio são situados em posições diametralmente opostas.[28] Jacopo narra que, justamente devido às qualidades da santa, o cônsul a desejava, almejando obter um status social superior ao seu, saciar-se em sua beleza, apoderar-se dos seus bens e agradar a seus deuses obrigando-a a imolar em homenagem a eles.

Quintiano ordenou que buscassem a virgem e, diante de sua constância na fé cristã, a entregou para a meretriz Afrodisia e as suas nove “depravadas” filhas. Jacopo afirma que o cônsul acreditava que elas poderiam convencer Ágata a entregar-se a ele em trinta dias, fosse através de promessas, fosse através de violentas ameaças. O dominicano não especifica o conteúdo de nenhum desses meios de persuasão, mas supomos que as ameaças estariam envolvidas com a possibilidade da santa ter a sua pureza corrompida pela sexualidade e pela depravação, já que foi colocada em uma casa de prostituição. Contudo, ela mostrou-se resoluta em sua condição cristã, afirmando que sua fé estava fundamentada na certeza de Cristo. Nesse momento narrativo, lemos que ela chorava diariamente, orando e pedindo a palma do martírio.

[28] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

Segundo Elizabeth Alvilda Petroff, no livro *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism,*[29] a partir do século X, começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. De acordo com essa acepção, a resistência às tentações de caráter sexual por uma pessoa virgem se render as paixões estariam na escala heróica.[30] Acreditamos que, nessa passagem narrativa, há um aspecto heróico associado à virgindade da personagem, devido à dificuldade da manutenção de sua pureza frente às investidas de Quintiano e ao temor de perdê-la, demonstrados no seu próprio pranto.

Diante de sua inabalável vontade, Afrodisia alertou o cônsul da impossibilidade de desviar Ágata de suas práticas cristãs. Ele mandou chamá-la e questionou-lhe sobre sua condição social, ao que ela respondeu ser livre e de família ilustre. Ele indagou o porquê de seus modos servis e ela replicou dizendo ser escrava de Cristo, pois essa era a suprema liberdade. Ele, então, ordenou que ela escolhesse sacrificar ou suportar diferentes suplícios. Segue-se o seguinte diálogo:

> Ágata: ’Que sua futura esposa seja parecida com a deusa Vênus, que você cultua, e que você mesmo seja como o deus Júpiter, que tanto venera.’ Quintiano mandou esbofeteá-la com força, dizendo: ’Não ofenda seu juiz com gracejos temerários’. Ágata replicou: ‘Surpreende-me que um homem tão prudente como você tenha chegado à loucura de chamar deuses aqueles cujos exemplos não gostaria que sua mulher ou você mesmo seguissem, já que considera injúria meu desejo que você viva como eles.[31]

Desse episódio, atentamos para a ironia de Ágata já que, segundo os mitos antigos, Vênus, considerada a deusa do amor, traiu o marido com vários amantes; e Júpiter enganava a esposa com outras deusas e com mulheres mortais. Esse comentário também reflete o seu conhecimento sobre as crenças de Quintiano. Com essa argumentação, a virgem provou que os deuses adorados por ele não eram dignos de tal, dando-lhe uma lição de moral ao justificar o porquê. Diante da reação furiosa do cônsul, ela desqualificou sua crença, enquanto

---

[29] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.
[30] Ressaltamos que a autora não define essa gradação (*Idem*, p.94).
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit*, p.257.

engrandecia a sua, finalizando sua fala dizendo: “Se seus deuses são bons, desejei apenas o bem para você, mas se detesta parecer-se com eles, compartilhe meus sentimentos”.[32]

Diante de uma segunda ameaça do cônsul, ela diz: “Se me entregares às feras, ao ouvirem o nome de Cristo elas ficarão mansas; se empregar o fogo, os anjos derramarão do Céu um rocio salutar sobre mim. Se me infligir chagas e torturas verá que desprezo tudo por ter em mim o Espírito Santo”.[33] Desta forma, Ágata enaltece o poder de sua fé e precipita a possível intervenção divina, ressaltando a presença do Espírito Santo, qualidade que Jacopo relaciona aos santos, como mencionado anteriormente.

Ágata foi condenada ao martírio por ironizar Quintiano, ao desejar que ele e a sua mulher fossem iguais a Júpiter e a Vênus, confundindo-o em público. Segundo a LA, após este fato, ela foi jogada na prisão, para onde foi com enorme alegria, como quem ia para um banquete, recomendando-se ao Senhor.

No dia seguinte, Quintiano concedeu uma nova chance para Ágata adorar aos deuses e diante da constância da recusa, ordenou que ela fosse suspensa em um cavalete e torturada. Ela respondeu-lhe:

> Nesses suplícios meu deleite é o de um homem que recebe uma boa notícia, ou vê uma pessoa por muito tempo esperada, ou que descobriu grandes tesouros. Da mesma forma que o trigo só pode ser colocado no celeiro depois de fortemente batido para ser separado de sua casca, minha alma só pode entrar no Paraíso com a palma do martírio se meu corpo tiver sido dilacerado com violência pelos carrascos.[34]

Neste trecho, temos a construção de uma santidade específica, alcançada através do sofrimento. Ágata descreve sua entrada no paraíso como sendo possível através da destruição somática e do sofrimento físico. Ressaltado, ainda, a necessidade da violência e a valorização da dor nas palavras da personagem. Essa reação, diante das torturas, enquadrar-se-ia nos argumentos da autora Lucy Grig. Segundo ela, os mártires exacerbariam as macerações

---

[32] *Idem*, p.257.
[33] *Ibidem.*
[34] *Idem*, p.258.

somáticas, invertendo as relações de poder. A lógica seria que quanto mais violenta fosse sua punição, maior seria a vitória cristã, coroada com a sua morte.[35]

Assim, ela demonstrou grande alegria em ser torturada, devido à promessa do martírio que os suplícios continham e a crença na vitória do cristianismo sobre os instrumentos de torturas, os carrascos e os responsáveis por suas dores. Segundo o relato, com essa resposta, Quintiano ficou furioso.

Nesse sentido, acreditamos que Jacopo está reafirmando a relação oposta entre os dois personagens, cada vez mais esteriotipados: de um lado, a virgem cristã, feliz por ser martirizada e símbolo de bondade; e, do outro, o vil pagão, raivoso por não conseguir superar a fé de Ágata.

Além disso, destacamos a renúncia da materialidade em nome da espiritualidade com o tormento que se segue: Quintiano ordenou que arrancassem lentamente as mamas de Ágata com tenazes.[36] Frente à esse suplício, ela reagiu dizendo: "Ímpio, cruel e horrendo tirano, você não tem vergonha de mutilar numa mulher o que chupou na sua mãe? Tenho em minha alma mamas totalmente sadias com as quais nutro todos os meus sentidos e que desde a infância consagrei ao Senhor".[37] Nas palavras da virgem, há uma renúncia do corpo com uma nítida definição de sua inferioridade em nome da alma; estabelecendo, assim, uma relação hierárquica entre eles. Além disso, a fala da virgem evidenciaria a lógica dos tormentos somáticos serem um veículo para a salvação da alma.

Segundo o livro *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire),* de Danielle Jacquard e Claude Thomasset,[38] durante o período medieval, havia um discurso hegemônico que estabelecia as funções sociais para homens e mulheres segundo uma perspectiva naturalista com propósitos divinos. Elas afirmam que as compreensões

[35] ____. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002. p. 324.
[36] Tenazes eram ferramentas compostas de duas peças cruzadas que se movimentam em torno de um eixo, cujas extremidades se aproximam alternadamente para segurar e puxar um determinado objeto como se fosse uma forma de pinça.
[37] VARAZZE, Jacopo, p.258.
[38] JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

anatômicas dos corpos femininos e masculinos eram alcançadas por dois processos concomitantes; uma análise empírica e uma interpretação teológica. Partindo destas reflexões, as autoras afirmam que as leituras dos corpos estavam circunscritas à idéia de finalidade, ou seja, algumas partes do corpo, por possuírem fins específicos, não poderiam ser associadas ao prazer sexual. Dentro dessa perspectiva, o seio não era visto como uma zona de prazer, mas sim fonte de nutrição característica da biologia feminina.[39]

No trabalho *La naturaleza de la mujer*, Claude Thomasset[40] retoma essa discussão apontando o galenismo como a influência hegemônica para os discursos médicos até meados do século XVIII.[41] A autora destaca que a difusão e reinterpretação dos trabalhos de Galeno suscitaram três grandes obstáculos ao estudo da anatomia feminina. O primeiro era a analogia galênica dos órgãos reprodutivos que submetia – hierarquicamente e verticalmente ordenados – o corpo feminino ao masculino, como argumentado anteriormente. O segundo seria o princípio da finalidade, que circunscrevia os elementos físico-biológicos do corpo (principalmente o feminino) a uma determinada função. Por último, o princípio de submissão absoluta à autoridade.[42]

Claude Thomasset, referindo-se ao livro XI da coleção *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, trata da questão da funcionalidade dos órgãos e o princípio de finalidade.

> En el libro XI es donde se descubre uma descripción *de capite ad calcem* Del hombre: los miembros y los órganos principales solo aparecen en uma frase, em dos o, a lo sumo, em três, las imprescindibles para definirlos em su función. Pues, a partir de Isidoro y durante los siglos siguientes, la descripción anatômica debe respetar rigurosamente el principio de finalidad.[43]

---

[39] LAQUEUR, Thomas. *Op. Cit.*

[40] THOMASSET, Claude. La naturaleza de la mujer. In: DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992. p.60-91.

[41] Cabe ressaltarmos que uma das questões trabalhadas pela autora foram as relações entre a renovação teórica e o discurso religioso. Para Thomasset, as teorias aristotélicas e a escola hipocrática forneceram o fomento necessário para aumentar a divergência entre os teóricos, no que diz respeito ao prazer, à concepção, ao corpo e à relação feminino/ masculino. Somando a isso, destaca o papel da medicina árabe, que intensificou a preocupação da Igreja, entre os séculos XIII e XIV, em controlar e restringir os corpos com variadas normas de conduta, em especial os femininos.

[42] Nesse caso, Thomasset refere-se a autoridade da Igreja que tentou reprimir o estudo da anatomia feminina, implantando e nutrindo o medo. Essa constante tentativa foi tão intensa que, segundo a autora, uma das marcas da literatura medieval é a presença do medo (*Ibidem*, p. 89).

[43] *Idem*, p.60.

Considerando que os seios eram uma característica biológica unicamente feminina, defendemos que, ao arrancar-lhe as mamas, Quintiano objetivaria relembrar Ágata de seu lugar inferior como mulher e subjugá-la a sua autoridade civil e masculina. Dentro dessa lógica, acreditamos que a reação da virgem a tal suplício maldizendo o cônsul e questionando o tipo de tortura, não indicaria sua fraqueza ou desistência em suportar os flagelos da carne em nome da fé, pelo contrário, acreditamos que a santa reagiu desta forma pelo próprio significado que esta parte do corpo tinha para a mulher, associado à lógica de funcionalidade dos órgãos, presente no jogo etimológico e no pensamento teológico medieval, argumentados anteriormente.[44]

Partindo da concepção, em que algumas partes do corpo estariam pré-determinadas a cumprir certas tarefas – estabelecendo inclusive os papeis sociais –,[45] perder a mama significaria, na verdade, perder parte de sua função social como mulher, já que as mulheres não-religiosas estariam destinadas à perpetuação da família.[46] Sublinhamos tal questão pelo próprio discurso da virgem, que atentou para a crueldade de arrancar nela o que a mãe de Daciano usou para alimentá-lo, destacando a nutrição maternal.

Depois de ter as mamas arrancadas, ela foi jogada na prisão, não podendo receber nenhuma visita de médico e nem alimentos. Contudo, em torno de meia-noite, um ancião com uma criança, segurando uma tocha apareceu-lhe e disse-lhe: “Embora aquele louco a tenha coberto de tormentos, você o atormentou mais ainda com suas respostas. Embora ele tenha

[44] Segundo Claude Thomasset, essas concepções científicas visavam dar validade aos modos de pensar vigente, passando a circular. Desde a segunda metade do século XI, a medicina ocidental foi marcadamente influenciada pela ciência árabe e pelos escritos filosóficos da Antigüidade, que ganharam mais força após as traduções iniciadas por Constantino, o africano. _____. *La naturaleza de la mujer*... p. 63.

[45] O pensamento de Isidoro de Sevilha esteve presente na construção de discursos, ao longo da Idade Média, sendo disseminado nas universidades a partir do século XIII. *Cf.* VERGER, Jacques. Isidore de Séville dans lês universités médiévales. In: FONTAINE, Jacques y PELLISTRANDI, Chistrine. (Eds.). *L' Europe héritiere de l'Espagne Wisigothique. Colloque international du CNRS. (Paris, 14-16, maio, 1990)* Madrid: Casa de Velázquez, 1992. p. 259-267.

[46] BELTRÁN, Maria Tereza. *Op. Cit.* p.349.

deformado seu seio, ele será coberto de amargura. Eu presenciei todas as suas torturas e vi que seu seio pode ser curado".[47]

Diante disso, Ágata respondeu nunca ter exibido o corpo nem para receber medicação e que seria indecoroso fazê-lo naquele momento, demonstrando o cuidado que possuía para reservá-lo e até escondê-lo. E ao ouvir para não sentir vergonha em mostrar-se para um velho cristão, ela retrucou que não era esse o motivo, pois seu corpo estava tão horrivelmente dilacerado que ninguém poderia desejá-la, e o agradeceu pela oferta. A mártir reagiu, portanto, com pudor em relação ao seu corpo.

Carla Casagrande[48] argumenta sobre a sobriedade dos gestos e a exposição do corpo na manutenção da castidade, segundo a visão dos medievais, afirmando que "en resumen, la modéstia en los gestos, junto con la moderación en los adornos, outro valioso baluarte en la defesa del bien precioso de la castidad que um cuerpo exhibido em público podría poner em peligro".[49] Acreditamos que a reserva de Ágata em relação a seu corpo vincular-se-ia com a preservação de sua castidade e com a necessidade de demonstrar pudor, recato, ou seja, um comportamento ideal exigido das virgens. Ela, mesmo sabendo que seu aspecto físico não despertaria desejos alheios pela sua deformidade, a disciplina corporal que a santa impõe sobre si é carregada de um ascetismo específico[50] e intenso.

Na narrativa, o ancião questionou-lhe o verdadeiro porquê dela não exibir seus ferimentos. Ela respondeu ter "o Senhor Jesus Cristo, que com uma só palavra cura e restabelece todas as coisas".[51] Ouvindo isso, o ancião revelou ser o Apóstolo Pedro e afirmou que ela estava certa, já que foi Deus que o enviara, curando-a por completo, restituindo-lhe as mamas e desaparecendo em seguida. A santa ajoelhou-se e rendeu graças a Deus. Nessa

---

[47] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[48] CASAGRANDE, Carla. La mujer custodiada. In: DUBY, George et Perrot, Michelle. *Op.Cit.* p. 92-130.
[49] *Idem*, p.121.
[50] Joyce Salisbury argumenta que a mulher encontrava uma forma alternativa de ascetismo na virgindade e na castidade, vivendo uma vida recheada de Espírito Santo. SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.
[51] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

passagem, destacamos que Ágata, ao rejeitar o tratamento mundano em nome de sua fé, exacerbando a força da cura divina, demonstra certo desapego pelo mundo material.

A aparição do Apóstolo, o milagre da cura dos ferimentos e a reconstituição de seus seios reafirmam a santidade de Ágata. Além disso, cabe refletirmos sobre a importância simbólica do apóstolo da visita ter sido Pedro.

De acordo com Eamon Duff, no livro *Santos e pecadores: A história dos papas,*[52] Pedro já é caracterizado como líder ou, pelo menos, como porta-voz dos apóstolos nos Evangelhos e nos atos dos apóstolos.[53] Seguindo essa tradição, o autor apresenta alguns episódios[54] que demonstram um certo favorecimento a ele por parte de Cristo, o que possibilitou a consolidação posterior dessa imagem de liderança.

Eamon Duff ainda argumenta que, após Mateus redigir sobre o episódio da confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe,[55] Jesus acreditaria que a fé desse homem foi uma revelação direta de Deus. Dessa forma, Ele redefiniu o nome de Simão "Cefas" para Pedro – a pedra –, e teria afirmado "sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e te darei as chaves dos Reinos dos Céus; o que ligares na terra será ligado aos céus".[56] O autor ressalta que, devido a essas palavras, a autoridade do apóstolo perpetuou-se pela sua comunidade, inclusive nos escritos do Novo Testamento atribuídos a ele. Contudo, isso não é o suficiente para compreensão do "primado de Pedro" e como sua autoridade foi transmitida aos seus sucessores sobre a "sucessão apostólica".

Dentre os documentos ditos da autoria de Pedro, Eamon Duff defende, sobre a primeira carta, que "escrita por ele ou não, a verdade é que a epístola o apresenta não simplesmente como apóstolo e testemunha salvadora da obra de Cristo, mas como fonte da

---

[52] DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
[53] *Idem*, p.3.
[54] Duffy diz que Pedro foi o primeiro a reconhecer e proclamar Cristo como Messias, em Cesaréia de Filipe, o que indicaria sua fé na Igreja do Senhor. Também destaca que ele foi o primeiro a testemunhar a transfiguração de Cristo, entre outros episódios. *Ibidem*.
[55] Destacamos que ele se refere ao relato supracitado na nota anterior.
[56] *Idem*, p.4.

autoridade e das responsabilidades dos anciãos ou dos dirigentes da Igreja".[57] Contudo, especificar a relação entre o apóstolo e os bispos de Roma é considerada, por alguns historiadores, como uma tarefa difícil, já que as igrejas eram governadas por colegiados de bispos ou presbíteros.[58]

Ainda que nos escritos de Clemente e em outros testemunhos da Igreja Primitiva, os apóstolos Paulo e Pedro apareçam ligados à Igreja Romana, pouco a pouco, a partir de uma apropriação do texto bíblico por meio das tradições jurídicas romanas, Pedro ganha prioridade e destaque frente a Paulo. Além disso, ressaltamos que a escolha por essa primazia de Pedro está associada à relação entre ele e Cristo narrada nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos, fornecendo a Roma uma preeminência sobre as demais igrejas.

Na LA, há no capítulo dedicado ao apóstolo Pedro (p.500-512), que informa que, apesar dele e Paulo terem sido martirizados juntos, o martírio de Paulo é celebrado apenas no dia seguinte, enquanto o de Pedro é festejado no mesmo dia de sua morte. Jacopo justifica essa preferência destacando que essa data "foi dedicada à igreja de São Pedro, que é maior em dignidade, foi o primeiro a ser convertido e tem o primado em Roma".[59] No século XIII, quando a Igreja Romana fortalecia-se e combatia os hereges e infiéis, era fundamental ressaltar o caráter petrino-apostólico do papa.

Nesse sentido, a aparição do apóstolo no relato de Ágata seria uma referência à Igreja romana com a defesa do primado de Pedro e, dessa forma, da supremacia da igreja romana – e por conseqüência do papa[60] – em relação às demais.

Retornando ao capítulo, tomamos conhecimento na narrativa que uma forte luz emanava do calabouço onde Ágata encontrava-se, e os guardas, vendo isso, fugiram, deixando o cárcere aberto. Algumas pessoas pediram para que ela aproveitasse a oportunidade e

[57] *Idem*, p.5.
[58] *Idem*, p.7.
[59] VARAZZE, Jacopo, Op cit. p.512.
[60] De acordo com Girolamo Arnaldi, a importância da primazia de Pedro para a Igreja e para o enaltecimento do bispado romano, foi argumentada por Gregório VII na proposição XXIII dos *Dictatus papae* afirmando "o bispo de Roma, com a condição de ser canonicamente consagrado, torna-se indubitavelmente santificado graças ao bem-aventurado Pedro". ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.*, p.567-589. p. 583.

fugisse. Ela negou-se a fazê-lo, afirmando não querer perder a coroa da paciência – provavelmente, fazendo alusão à palma do martírio –, nem deixar os carcereiros em apuros, demonstrando a capacidade cristã em perdoar.

Quatro dias depois, novamente em frente a Quintiano, Ágata recebeu a ordem de imolar aos deuses, sob ameaças de novos e piores suplícios. A virgem fez pouco caso do cônsul, chamando-o de miserável sem inteligência por querer que ela adorasse pedras e renegasse quem a curou: Deus. Jacopo narra um curto diálogo entre eles, que termina com a ameaça do cônsul: "Vou ver se Cristo te curará".[61]

Dito isso, o cônsul ordena que joguem cacos de cerâmica no chão e, sobre eles, brasas, para que o corpo nu de Ágata fosse arrastado por cima. Destacamos que a nudez era parte da punição da santa, que demonstrou tamanha resistência em revelar o seio destroçado para obtenção da cura pelo ancião. Por que a necessidade de expor o seu copo nu para a tortura final? Levantamos dois argumentos para compreensão desse episódio: o primeiro, que essa exposição associar-se-ia ao desejo de Quintiano de desmerecer a fé da santa, destruindo-lhe fisicamente de uma forma que não pudesse ser curada por Deus. Em segundo, não podemos esquecer que, segundo nossa perspectiva teórica, o físico é um dos lugares de disputa de poder *genderificado.* Como Rossiaud argumenta "a relação carnal é um ritual de poder que está no centro da identidade masculina".[62] Assim, através do controle sobre a nudez de Ágata, Quintiano demonstra o poder que sua posição social lhe concedia sobre o corpo da virgem, humilhando-a.

No capítulo, Ágata não é curada. A intervenção divina aparece de outra forma. Durante o suplício da virgem, lemos que um terrível terremoto assolou a cidade inteira, esmagando dois conselheiros de Quintiano. Todos os citadinos foram até ao palácio, exigindo que ele parasse de injustamente torturar a jovem, pois era apenas esse o motivo do terremoto, visto como sinal divino. Em outras palavras, defendemos que essa intervenção divina

[61] VARAZZE, Jacopo, op cit, p.259.
[62] ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.488.

indicaria não apenas um reconhecimento da santidade de Ágata, como também uma reafirmação da superioridade da fé cristã em resposta ao desafio proposto pelo cônsul.

No cárcere, Ágata orou agradecendo ao Senhor por tê-la preservado dos amores e das máculas mundanas e por ter-lhe concedido as forças necessárias para que vencesse os tormentos aos quais fora submetida; pedindo-lhe que recebesse seu espírito. Ela deu um grande grito que poderia simbolizar a entrega final e total, e rendeu o espírito em torno de 253. Jacopo relata que quando Quintiano ia inventariar a riqueza da santa, dois de seus cavalos soltaram-se. Um mordeu-o e o outro lhe acertou um coice que o jogou no rio e seu corpo nunca foi encontrado.

Jacopo narra que, no dia do sepultamento de Ágata, surgiu um homem trajando belas vestes de seda, acompanhado por cem outros belíssimos rapazes, que colocou uma lápide perto da cabeça da santa e desapareceu.[63] Com a divulgação de tal milagre, gentios e judeus passaram a venerar seu túmulo. Nesse sentido, acreditamos que o dominicano buscava incentivar o culto da virgem ao narrar a sua adoração por parte de pagãos e de judeus.

Identificamos objetivo similar quando ele relata que perto do aniversário de um ano da morte da santa, um vulcão entrou em erupção, "e vomitou fogo, que descia como uma corrente, fundia os rochedos e a terra, e vinha com ímpeto sobre a cidade".[64] Segundo ele, uma multidão de pagãos desceu correndo na direção do túmulo de Ágata e colocaram o véu que o cobria diante do fogo, parando, assim, o avanço da lava.

No fechamento do capítulo, lemos a exaltação dos milagres feitos por Ágata e o fato dela ter sido visitada pelo apóstolo Pedro como símbolo de sua glória, com a citação das palavras de Ambrósio sobre a santa:

> Ó feliz e ilustre virgem que mereceu o martírio, derramando seu sangue para a glória do Senhor! Ó gloriosa e nobre virgem, ilustrada por uma dupla

[63] Na lápide lia-se a inscrição: "Alma santa, generosa honra de Deus e libertadora da Pátria" VARAZZE, Jacopo, op cit., p. 259). Jacopo ao explicar tais dizeres apenas os repete com outras palavras, ressaltando as qualidades santas de Ágata. Ele relata que tal aparecimento deve-se a sua alma santa, ao fato dela ter-se oferecido generosamente a Deus, por tê-lo honrado e por ter liberto sua pátria.
[64] *Idem*, p.259-260.

> glória, por ter feito toda sorte de milagres no meio dos mais cruéis tormentos e por ter merecido ser curada pela visita de um apóstolo! Os céus acolheram essa esposa de Cristo sujos restos mortais são objeto de glorioso respeito, e cuja santidade da alma e libertação da pátria é proclamada por um coro de anjos.[65]

Concluímos que a construção da santidade inicia já no estudo etimológico de seu nome, no qual Jacopo argumenta quais seriam as qualidades que todo santo deveria possuir citando Crisóstomo.

Ágata é identificada como santa duplamente gloriosa por seus milagres e por ter recebido a visita de um apóstolo. Ressaltamos que ela não morreu durante os suplícios, sendo "salva" pela intervenção divina, que, junto com o destaque dado aos acontecimentos maravilhosos,[66] possuiria um forte caráter pedagógico e didático, funcionando como uma comprovação de sua santidade.

A mártir revela grande felicidade face os suplícios, demonstrada nas falas e nas ações em que procurou estimular as torturas apresentando-nos a construção de uma santidade específica, comprovada através do sofrimento físico. Além disso, a própria manutenção de sua virgindade constitui um ascetismo próprio da santa, o que também evidenciaria a sua santidade.

A dor como caminho de alcançar e comprovar a santidade da personagem aparece nas torturas com a exposição do corpo através da mama arrancada – lembrando a virgem de sua condição biológica como mulher – e com a sua nudez no último suplício.

Em ambos os casos, o corpo figura na caracterização de Quintiano como opositor ao cristianismo: primeiro, ele busca posicionar a cristã Ágata em seu lugar como mulher, arrancando-lhe os seios, objetivando inferiorizá-la; depois, vendo-a com as mamas reconstituídas, tortura-a nua para que ela não pudesse ser curada através de nenhuma intervenção divina, objetivando inferiorizar a fé da virgem. Além disso, a nudez da virgem

---

[65] *Idem*, p.260.
[66] Como os milagres relatados, a resistência às duras macerações, a ação da natureza na proteção dos corpos dos santos, entre outros.

marcaria uma intensa relação de poder, na qual o cônsul acredita ter sido vitorioso ao romper com o recato da santa e impor-se sobre seu corpo, controlando-o devido a posição social ocupada. Contudo, o terremoto que se seguiu, levando os citadinos a exigirem o fim das torturas, evidencia que o controle sobre a personagem não abalava a força de sua fé cristã, que era capaz, inclusive, dentro da lógica do texto, afetar a natureza.

Defendemos que Jacopo enquadra Ágata em um modelo comportamental esperado das virgens, com a valorização de seu recato e de sua pureza, sendo essa última qualidade desejável todos os cristãos. Ela é identificada como santa e a seguir como uma jovem virgem. No relato, o tratamento dado ao corpo de Ágata é um elemento fundamental no processo de construção de seu gênero, pois é palco de marcadas relações de poder entre a santa e Quintiano, reveladas claramente nos episódios em que teve a mama arrancada e no da sua nudez forçada. No primeiro relato, através dessa punição somática, o cristianismo é exaltado como vitorioso após a reconstituição do seio da personagem, feita pelo Apóstolo Pedro, fundador do episcopado romano, considerado pela tradição como o primeiro papa. No segundo, a vitória ocorre devido à ação da natureza, em que um súbito tremor da terra, fez com que o povo exigisse o fim do suplício. Concluímos que, em ambos os casos, a vitória do cristianismo e da Igreja Triunfante são simbolizados no corpo salvo, curado e puro da virgem.

3. Santa Juliana e o temor do demônio

O relato sobre Juliana, diferentemente dos demais aqui analisados, não apresenta um estudo etimológico, concentrando-se, basicamente, no martírio sofrido pela personagem. Iniciando com a sua apresentação, tomamos conhecimento que, assim que se casou com Eulógio – o prefeito de Nicomédia –, afirmou que só teria relações sexuais com ele caso se convertesse ao cristianismo.

Na narrativa, ela voltou para a morada paterna, onde seu pai mandou despi-la e surrá-la duramente. Destacamos que não há explicações para esse retorno: se foi forçado pelo

marido ou fruto de sua vontade. Contudo, ao considerarmos que ela foi surrada despida, acreditamos que isso seria uma tentativa de humilhá-la e relembrá-la da sua condição como mulher, devendo obedecer as vontades do marido e não envergonhá-lo de tal forma. As lutas de poder se tornariam evidentes no uso do corpo da virgem no discurso, em que o controle do pai a subjuga, buscando quebrar o seu recato através da sua nudez.[67]

O pai de Juliana a reenvia ao prefeito, que questionou o motivo de seus atos. Ela lhe respondeu que se ele adorasse o Deus cristão seria aceito como seu senhor.[68] Eulógio afirmou que não poderia fazê-lo por temer o Imperador, que poderia mandar cortar-lhe a cabeça, ao que a personagem retrucou dizendo "se você teme dessa forma um imperador mortal, como quer que eu não tema um que é imortal? Faça o que quiser, assim não me terá".[69] Nesse trecho, sublinhamos o claro uso do sexo, pela personagem, como elemento de negociação para converter o marido ao cristianismo. Ainda que virgindade fosse o padrão ideal para os cristãos, o casamento, e o sexo praticado pelo casal, não eram condenados. Aliás, no século XIII, era o esperado para os leigos. Logo, a negociação feita por Juliana não era considerada ilegítima.

O martírio de Juliana, portanto, teria como causa inicial justamente o seu desprezo pelo marido pagão que, segundo o relato, mandou-lhe "surrar duramente com vara e, durante meio dia, pendurá-la pelos cabelos, enquanto lhe derramavam chumbo derretido sobre a

---

[67] Os possíveis significados da nudez das santas no período medieval, especificamente a da santa Juliana, foram problematizados no artigo de Peter Dendle, *cf.* _____. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v.83, n.4, p.355-390, 2004.

[68] Essa questão aparece também em outro relato da LA, o da Santa Cecília (p.941-947), contudo com um desfecho diferenciado. Segundo o capítulo, a nobre, virgem e cristã Cecília foi prometida em casamento para Valeriano, contudo, no dia das núpcias ela revelou ter um anjo de Deus como amante, que cuidava de seu corpo com grande solicitude. Ela explicou para o marido que se o anjo percebesse que ela fora maculada, ele seria atingido imediatamente. No entanto, se visse que o amor dele por ela era sincero, o amaria como a um cristão, caracterizando, assim, o amor puro vinculado ao cristianismo. Segundo a narrativa, o jovem, por vontade de Deus, falou que queria ver o anjo. A virgem o instruiu que para vê-lo teria que ser batizado e rumar a cidade de Ápia, onde perguntaria aos pobres sobre o velho Santo Urbano, falando ter uma mensagem secreta para transmitir-lhe. Ao encontrar com o santo bispo, Valeriano seria purificado e veria o anjo. Ele seguiu as instruções de Cecília e converteu-se ao cristianismo.

[69] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.* p. 266.

cabeça".[70] Contudo esse suplício não a teria feito mal algum – atestando a marca de sua santidade –, então ela foi fechada em uma prisão.

Na prisão, um anjo foi visitá-la pedindo para que sacrificasse aos deuses. Chorando, Juliana orou pedindo ao Senhor que não lhe permitisse fraquejar e que lhe mostrasse quem estava diante dela de verdade. A santa ouviu uma voz dizendo para agarrá-lo e obrigá-lo a confessar quem era. Ela o fez e o anjo revelou ser um demônio, filho de Belzebu, que falou que seu pai:

> nos faz cometer toda sorte de mal e nos faz açoitar rudemente cada vez que somos vencidos por cristãos que para minha desgraça aconteceu quando vim aqui, porque não pude superá-la (...). Então Juliana amarrou-lhe as mãos atrás das costas e, jogando-o no chão, bateu duramente nele com a corrente que servia para prendê-la. O diabo dava gritos e suplicava: 'Minha senhora Juliana, tenha piedade de mim'.[71]

Nessa passagem, Juliana domina o diabo e exerce poder sobre ele, intimidando-o e acorrentando-o. Acreditamos que a força que a personagem revela sobre o demônio seria uma metáfora para o poder da fé cristã sobre o mal.

Segundo o relato, o prefeito mandou que retirassem Juliana da prisão e ela seguiu pela praça com o diabo, que lhe suplicava piedade, porque agora ele já não poderia mais dominar ninguém preso nas correntes. Ela o arrastou por todo trajeto e o jogou em uma latrina por fim. Essa demonstração de controle sobre o demônio, que implorava clemência, é, em nossa opinião, outra metáfora à força da fé cristã sintetizada nessa personagem.

Levada diante do prefeito, Juliana foi amarrada a uma roda de madeira de modo tão violento que, segundo o relato, "todos os seus ossos foram deslocados e a medula saiu deles".[72] Contudo um anjo apareceu, destruiu a roda e a curou imediatamente, evidenciando a presença divina e, por conseqüência, a santidade da jovem.[73]

---

[70] *Idem*, p.266.
[71] *Idem*, p. 267.
[72] *Ibidem.*
[73] Jacopo ressalta que os que testemunharam esse acontecimento, se converteram e foram, posteriormente, decapitados, sendo quinhentos homens e cento e trinta mulheres.

A santidade de Juliana é confirmada também com o suplício após esse, no qual a virgem foi jogada em uma caldeira de chumbo derretido. Contudo esse tormento virou um banho agradável. Lembramos que a transformação de suplícios em delícias marca a construção da santidade em alguns relatos presentes na LA.

Tomado de raiva, o prefeito amaldiçoou os seus deuses por não conseguirem vencer uma moça que lhes ofendia e mandou decapitá-la. Ressaltamos, desse trecho, a inferioridade concedida aos deuses pagãos que não conseguiam superar uma cristã; inferioridade essa assumida pelo próprio Eulógio.

Enquanto a virgem era conduzida ao local de sua execução, o demônio reapareceu gritando para não poupá-la. Ao perceber que ela o olhou, ele fugiu exclamando "Ai, pobre de mim! Ainda acho que essa moça quer me prender e me acorrentar".[74] Há, novamente, uma subjugação do demônio, evidenciada no temor que a santa lhe causava. Novamente, Jacopo enaltece a santidade e o poder da fé cristã da virgem.

Após a decapitação de Juliana, uma tempestade muito forte caiu e o prefeito, junto a mais trinta e quatro homens, se afogou. Segundo a narrativa, seus corpos foram devorados por animais e aves após terem sidos vomitados pelas águas. Assim, o castigo divino enaltece, por fim, a santidade da virgem, através do relato de uma intervenção do Senhor na natureza.

A *genderificação* de Juliana é construída através da negação de consumar o casamento e do espancamento por seu pai, que a relembraria de sua condição como mulher. O seu corpo ganha, no seu capítulo, papel de destaque associado ao sexo e utilizado como elemento de negociação para estimular o marido a converter-se ao cristianismo.

Juliana tem a sua santidade comprovava através dos milagres e da intervenção divina, castigando os seus perseguidores através de "reações" ocorridas na natureza, no fim da narrativa.

---

[74] *Idem*, p.267.

Contudo, nesse relato, acreditamos que a grande meta é uma objetivação da força da fé cristã e de seu poder em relação aos outros – que, nesse caso, seriam o demônio e os deuses pagãos – na personagem. Destacamos a presença do demônio funcionando como uma tentação para Juliana fraquejar e imolar aos deuses, sob disfarce angelical. A jovem, porém, ora e pede ajuda ao Senhor para confirmação de sua visão e a verdade lhe é revelada. Nesse ponto, há um marcado reforço para a manutenção da fé e hábitos cristãos, além da valorização destes. O principal argumento era permanecer no caminho correto, não importando o que ocorresse, porque o poder da fé seria superior, porque o do Senhor o era. Essa questão seria reforçada com a narração sobre a força com a qual a santa controla o demônio, fazendo-o implorar por piedade e amedrontando-o. Se, como mulher, Juliana sofre abuso de seu pai e de seu marido, o prefeito, tentando negociar com este, trocando a conversão dele pela vida conjugal, como cristã ela ganha força e é capaz de sobrepor-se ao diabo.

4. Santa Eufêmia, a santa nobre

O capítulo dedicado à Santa Eufêmia inicia com um estudo etimológico, no qual o compilador afirma que o nome Eufêmia derivaria de *eu*, "bom", e *femina*, "mulher", significando "boa mulher". Jacopo argumenta que ela foi boa, pois o que é bom possui três características: é útil, é honesto e é agradável. A personagem teria sido "útil por sua maneira de viver, honesta pela excelência de seus costumes e agradável a Deus pela contemplação das coisas do Céu".[75] Devido ao seu nome, já encontramos nesse momento narrativo a sua identificação como mulher e um elogio ao seu modo de vida cristã, caracterizando-a como um exemplo aos demais. Acreditamos que, ao enaltecer suas virtudes, o dominicano argumenta sobre qualidades desejáveis a um cristão, não importando seu sexo.

[75] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.* p. 810.

Eufêmia também viria de *eufonia*, que quer dizer, segundo Jacopo, "som agradável". O dominicano alega que este poderia ser alcançado de três formas: com a voz, com cordas e com o ar. A personagem teria pronunciado um som agradável por meio da pregação, de suas boas ações e de sua devoção interior, respectivamente. Contudo, se os elogios anteriores destinavam-se à comunidade cristã que poderia ter acesso ao relato através das pregações; essas qualidades destinar-se-iam, especialmente, aos irmãos pregadores. Em outras palavras, o compilador aproveita o relato de uma mártir para evidenciar virtudes desejáveis em um dominicano.

A biografia inicia com a apresentação de Eufêmia, filha de um senador, que confessou publicamente ao juiz Prisco ser cristã, após ver as muitas torturas sofridas pelos cristãos, no tempo de Diocleciano. Na narrativa, somos informados que sua atitude teria confortado os corações dos homens sob tortura, pela firmeza de seu exemplo.

No capítulo, lemos que o juiz condenava a morte os cristãos que se encontravam em fila. Seu objetivo era atemorizar os demais – obrigados a assistir as execuções –, para que, por medo, imolassem aos deuses. Contudo, ao "decapitar alguns santos na presença de Eufêmia, que encorajava os mártires",[76] ela começou a berrar que ele a ofendia.

Alegre por crer que a demovera de sua fé, Prisco questionou-lhe como a insultava. Eufêmia respondeu que, por ser de linhagem nobre, deveria ser martirizada e alcançar a glória prometida antes de desconhecidos e estrangeiros. Analisando essa passagem do relato, seguindo a perspectiva de Lucy Grig,[77] Eufêmia se via como um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, o mártir desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Ainda segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um

[76] *Idem, Ibidem.*
[77] GRIG, Lucy. Torture *Op.Cit.* p. 322.

significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[78] Assim, acreditamos que Eufêmia, apesar de não exaltar suas penas, destaca a sua condição social devido ao seu forte desejo de receber a coroa do martírio e alcançar a glória eterna.

Prisco respondeu que havia ficado aliviado por verificar que Eufêmia havia recuperado seu bom senso e se "lembrado da sua nobreza e de seu sexo",[79] estabelecendo um modo de agir e um lugar próprio para as mulheres de sua condição social no período. Jacopo simplesmente narra que a santa foi aprisionada e, no dia seguinte, ao ser levada à presença do juiz sem estar amarrada como os outros, reclamou amargamente por apenas ela ter sido dispensada dos grilhões, afirmando que isso contrariava as leis dos imperadores.[80] Nesse trecho do relato, sublinhamos a ênfase dada ao conhecimento da mártir sobre as leis romanas. Após o ocorrido, segundo o relato, ela foi espancada e retornou à prisão.

O juiz a seguiu e tentou violentá-la, contudo, segundo a narrativa, ela "lutou como um homem" e, por vontade divina, a mão de Prisco ficou paralisada, o que não permitiu que ele continuasse em suas investidas. Nesse trecho narrativo, destacamos um enaltecimento da manutenção da virgindade da personagem e as relações de poder traçadas em relação ao corpo de Eufêmia. Em primeiro lugar, refletindo sobre a importância da virgindade, segundo Peter Brown,[81] para alguns pensadores cristãos, através da virgindade a alma se uniria a Cristo, tornando-se sabedoria e luz. Por exemplo, para Crisóstomo[82] e Gregório de Nissa,[83] o corpo

---

[78] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. *Cf.* SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão,* n.55, p.1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

[79] *Ibidem.*

[80] Não há nenhuma especificação sobre qual compilação legislativa o relato se refere, contudo as leis dos imperadores costumavam ser compêndios contendo resumos das leis do império anterior. *Cf.* ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

[81] BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 285.

[82] João Crisóstomo nasceu na Antioquia por volta de 344. A data de sua morte teria sido provavelmente em 405 ou 407. Teria seguido uma vida ascética e pregador. Ele figura entre os quatro grandes Padres do Oriente. Para mais informações sobre sua vida e trabalho, *cf.* HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995.

[83] Gregório de Nissa foi um teólogo e filósofo cristão nascido em Cesaréia, da Capadócia, na Anatólia, Ásia Menor, hoje Kayseri – Turquia. Personagem da era Patrística, ele possuiu certo renome no processo de consagração do pensamento cristão, sendo um dos precursores do trabalho de Santo Agostinho. Para mais

virgem era o veículo da ascensão da alma rumo a Deus. Em outras palavras, essa virtude era essencial para Eufêmia comprovar a sua santidade e se tornar meritória do martírio.

Além disso, retomando a idéia de Elizabeth Alvilda Petroff,[84] a partir do século X começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. Ela defende que tal acepção devia-se à crença de que resistir às tentações, para não se render às paixões, era considerado um ato heróico.[85] Logo, acreditamos que a luta travada entre a virgem e o juiz seria um sinal que evidenciaria esse tipo de heroísmo.

Destacamos dois argumentos complementares para pensarmos sobre o papel do corpo de Eufêmia, nessa passagem narrativa. Considerando nossa perspectiva teórica, como dissemos anteriormente, o corpo é um dos espaços de lutas de poder *genderificadas.* Partindo desse pressuposto, defendemos que a tentativa de controle sobre o físico da jovem, por parte do juiz, evidenciaria uma batalha de poderes, em que, apesar dele não ter conseguido demovê-la de sua fé, o comando do somático da jovem poderia ser uma forma de comandar também a sua alma. No entanto, a mártir sai vitoriosa dessa disputa. Através de uma comparação com a forma de lutar de um homem – aludindo à força masculina, o que provavelmente seria resultado do poder da sua fé –, destaca-se que a santa foi auxiliada com a intervenção divina na proteção e manutenção de sua virgindade.

Acreditando estar sob algum feitiço, Prisco ordenou que seu prepósito[86] fosse até o cárcere onde se encontrava Eufêmia, para tentar convencê-la a aceitar o juiz como amante. No entanto, a sua cela não se abria com o uso das chaves e nem era quebrada a machadadas. Somos informados que o prepósito, por fim, foi possuído por um demônio e fugiu, aos gritos, dilacerando a si próprio. Novamente destacamos a presença divina protegendo a virgindade da santa, mas, nesse caso, seguida de uma justiça punitiva, na qual o funcionário do juiz,

---

informações sobre sua vida e seu trabalho, *Cf.* CORBELLINI, Vital. A doutrina da encarnação do Verbo no Adversus eunomium de são Gregório de Nissa, 357-375. *Revista Eclesiástica brasileira. Para além da idolatria.* v. 65, n.258, p.357-375, abril – 2005.

[84] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.

[85] Ressaltamos que a autora não define essa gradação. *Idem,* p.94.

[86] Prepósito ou prelado refere-se a um superior masculino. No *lexus* religioso cristão passou a ser o dignitário eclesiástico.

endemoniado, acabou por se automutilar.[87] Vale destacar que a ajuda sobrenatural, no caso de Eufêmia, só ocorreu devido à sua disposição em manter-se pura e virgem.

No relato de Eufêmia, aparentemente, haveria duas *genderificaçôes* concomitantes. A primeira é através de sua identificação como mulher no estudo etimológico, feito por Jacopo, e de sua posição social como filha de um senador. A segunda aparece na sua *performance* no âmbito social, pois, segundo seu relato, ela lutou como um homem ao ser agarrada pelo juiz. Assim, acreditamos que o seu relato estaria contrário aos discursos misóginos hegemônicos no período. Na narrativa de Eufêmia, ela superaria a fragilidade de seu sexo, ou melhor, os saberes construídos sobre seu gênero, aperfeiçoando-se. No entanto, esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs ressaltadas no início do capítulo.

Cabe ressaltarmos que possuir uma vida recheada de valores cristãos não era o aspecto formador da santidade, mas sim a comprovaria. Segundo a visão da época, o santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina e a sua vivência entre os homens serviria para comprovar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Em outras palavras, Eufêmia teria a santidade inerente a ela, sendo que ao argumentar sobre as suas virtudes e qualidades, acreditamos que Jacopo objetivou afirmá-la como um exemplo a ser seguido pelos cristãos.

Retornando a narrativa, após o prepósito ter sido tomado por um demônio, Eufêmia foi colocada sobre uma roda, cujos raios estavam cheios de brasas. O plano era que um artesão, posicionado no meio da roda, desse um sinal sonoro para que seus ajudantes iniciassem o seu movimento, carbonizando o corpo da mártir. No relato afirma-se que, por vontade divina, o instrumento que retinha a roda caiu das mãos do artesão e os ajudantes, acreditando ser esse o sinal, começaram a empurrá-la e ele foi esmagado.

[87] Essa conotação alegórica da automutilação possuiria um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens e da força da fé cristã.

A família do artesão decidiu, então, queimar a roda com a virgem amarrada nela, contudo um anjo[88] a desamarrou e colocou-a sã e salva em um lugar muito alto. Segundo o texto, "para pegar Eufêmia no lugar em que estava foram colocadas escadas, e quando alguém quis esticar a mãos para agarrá-la, no mesmo instante ficou completamente paralisado e somente com muita dificuldade conseguiram descê-lo meio morto".[89] Em seguida, lemos que um homem chamado Sóstenes subiu na escada e foi convertido imediatamente por Eufêmia, afirmando que preferia a morte a ter que tocar em uma pessoa guardada por anjos.

Ela foi descida, mas não sabemos como, pois Jacopo não revela. O juiz, então, mandou seu chanceler reunir todos os jovens libertinos para que se divertissem com ela até morrerem de esgotamento. Porém, quando o primeiro entrou no local onde estava a virgem, viu-a com muitas outras, resplandecendo em grande brilho, e imediatamente converteu-se ao cristianismo. Trata-se de mais um milagre visando à preservação da virgindade de Eufêmia. Além disso, a aparição de muitas outras virgens seria uma coroação de sua qualidade espiritual e física, já que se mantinha pura.

A seguir, somos informados pela narrativa que ela foi suspensa pelos cabelos, mas que continuava inabalável, demonstrando a superioridade da sua fé face aos sofrimentos somáticos. Foi reconduzida à prisão, com a proibição de receber alimentos, para que ela fosse esmagada entre quatro pedras após sete dias. Contudo, ela orou e as pedras foram reduzidas a pó. Assim, para salvá-la há, novamente, a intervenção divina, com um milagre voltado à sua proteção, comprovando a sua santidade.

Outro milagre nessa mesma linha aparece no episódio narrado após esse, no qual o juiz, envergonhado por ter sido vencido por uma mulher,[90] decidiu jogá-la em um fosso onde

---

[88] Segundo Philippe Faure, no artigo Anjos, "a manifestação Angélica é uma descida do Céu à terra que santifica o homem, o tempo e o espaço. A visita e a visão dos anjos parecem como signo de santidade do monge e de sua semelhança com os habitantes do Céu." Desse trecho, destacamos a santificação de Eufêmia confirmada pela visitação de um anjo para salvá-la. FAURE, Philippe. Anjos In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático...Op.Cit.*, p. 69-80.

[89] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.*, p.811.

[90] Nesse sentido, acreditamos que ele foi vencido porque suas torturas não afetaram Eufêmia, pelo contrário, elas acabaram por enaltecer o poder da fé cristã. Além da conotação de humilhação vinculada ao fato de Prisco ter perdido para uma mulher, deixando-o envergonhado.

estavam três animais selvagens "que poderiam devorar qualquer homem".[91] Contudo, estes foram até Eufêmia, mansos, para acariciá-la, e arrumaram as caudas juntas para servir de banco para a virgem.

Prisco quase morreu de angústia e o carrasco, para vingar a afronta feita a seu senhor, enfiou a espada no tronco de Eufêmia. Após lutar por sua virgindade e por sua fé, por fim, Eufêmia foi morta com uma espada enfiada no seu flanco pelo carrasco do juiz. Ele foi recompensado com um traje de seda e um colar de ouro, contudo "ao sair foi apanhado por um leão que o devorou completamente (...). O juiz foi encontrado morto depois de ter devorado a si mesmo".[92] Assim, o castigo divino fecha a narrativa do martírio de Eufêmia e enaltece a sua comprovada santidade.

Ambos os algozes foram penalizados pelo martírio de Eufêmia, sendo que o juiz se auto-devorou, o que ressaltamos ser um recurso utilizado para evidenciar um aspecto maravilhoso vinculado à biografia da santa e às punições recebidas.

A santa foi sepultada honrosamente em Calcedônia, por volta de 280. Na LA, há o destaque dela possuir o mérito de ter convertido a todos os judeus e pagãos da região, o que acreditamos sublinharia as conversões que foram feitas através do exemplo da vida e das palavras da virgem. Jacopo termina o relato citando o prefácio da obra *Sobre a virgindade* de Ambrósio, do qual destacamos o enaltecimento da virgindade de Eufêmia, a atenção conferida às orações na superação dos suplícios sofridos e à visão da carne como uma prisão para a alma:

> A ilustre e triunfante virgem Eufêmia conservou a mitra da virgindade e mereceu receber a coroa do martírio, pois venceu as hostes inimigas, superou seu adversário Prisco, saiu intacta da fornalha ardente, reduziu a pó as pedras mais duras, amansou feras, suas orações superaram toda espécie de suplício, e finalmente traspassada pela espada deixou a prisão da carne pelos claustros celestes a cujos coros celestes juntou-se com alegria.[93]

[91] *Idem*, p.812.
[92] *Ibidem.*
[93] *Idem*, p.812.

No relato de Eufêmia destacamos que os suplícios aos quais ela foi condenada foram vencidos por intervenção divina, através de aparições angelicais ou de punições – feitas por demônios – aos seus perseguidores.

Segundo a argumentação de Marie-Chistine Pouchelle[94] e Néri de Almeida Souza,[95] Jacopo utiliza o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. As autoras defendem que, na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade. No entanto, a dor não figura nesse capítulo. Ou seja, os tormentos de Eufêmia são indolores. Esse elemento pode ser atribuído à própria virgindade da personagem. Essa virtude, enaltecida ao longo do relato, ganharia contornos heróicos com a total renúncia de Eufêmia aos prazeres mundanos e com a sua luta para manutenção de sua virgindade, o que já atestaria o caminho de sua alma. Logo, não é de se estranhar que a maioria dos milagres estava vinculada à preservação de sua virgindade, aspecto destacado na citação de Ambrósio de forma elogiosa.

Concluímos que o processo de *genderificação* de Eufêmia é construído a partir de sua identificação como mulher no estudo etimológico, contudo destacamos que as interpretações serviriam para definir qualidades desejáveis nos cristãos e nos irmãos pregadores. Nesse sentido, defendemos que sua biografia apresenta um caminho para salvação da alma baseado no cristianismo e, principalmente, na persistência em seguir uma vida recheada de valores cristãos.

Essa hipótese associa-se não apenas às qualidades ressaltadas no início da narrativa, como também ao valor concedido à virgindade da personagem. A luta de poder sobre o corpo de Eufêmia seria um dos elementos vinculados à manutenção de sua pureza, virtude enaltecida ao longo do capítulo e protegida com milagres que comprovariam a sua santidade. Sua virgindade adquiria valor similar à dor para atestar o caminho de sua alma. Essa virtude,

---

[94] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la “Legénde dorée”. *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[95] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

de caráter heróico, possibilitou que Eufêmia superasse comportamentos construídos sobre seu gênero – fragilidade, fraqueza de sua carne, entre outros –, aperfeiçoando-se. Esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs, ressaltadas no início do capítulo.

5. Santa Catarina, a sábia de Alexandria

Como em outros relatos, esse também se inicia com uma análise etimológica. Segundo a obra, Catarina significaria "ruína universal", porque ela arruinou o edifício do diabo com o seu modo de vida: a soberba com a sua humildade, a concupiscência carnal com a sua virgindade e a cupidez mundana com seu desprezo pelas coisas materiais. Além disso, poderia ser "correntinha" – advindo de *catenula.* De acordo com sua interpretação, ele afirma que foi com boas obras que ela fez para si uma corrente com a qual subiu ao Céu. Cabe destacarmos que ao escrever quais seriam os quatro degraus que formariam essa corrente, o compilador cita o livro bíblico de Salmos, quando o profeta pergunta quem subiria na montanha do Senhor (Salmos 24, 3), ele mesmo responde: "Aquele cujas mãos são inocentes e o coração puro, que não ocupou sua alma com futilidades, que não fez juramentos falsos contra o próximo".[96]

Após a apresentação de Catarina,[97] somos informados que o imperador Maxêncio[98] convocou a todos que residiam em Alexandria para sacrificar aos deuses, ameaçando punir os que não o fizessem. Então a personagem, que, com dezoito anos de idade, vivia em um palácio cheio de riquezas e de escravos, "ao escutar mugidos de diversos animais, cantos e

[96] *Ibidem.*

[97] Cabe ressaltarmos que o relato não é norteado por muitos milagres ou intervenções divinas, só há quatro episódios milagrosos. O primeiro milagre foi o envio de uma pomba pelo Senhor que alimentou a santa por doze dias com alimento celeste. O segundo foi a destruição das rodas, que iam moer a carne da santa, que causou a morte de quatro mil gentios. O terceiro foi a morte do imperador que, segundo Jacopo, foi castigado por esse martírio, além de muitos outros, e, por último, consideramos também o sepultamento de Catarina, que foi realizado por anjos no alto do Monte Sinai.

[98] Ao final do relato, Jacopo diz haver uma dúvida sobre quem teria sido o responsável pelo martírio de Catarina: Maxêncio ou Maximiano. Provavelmente por tal razão, o compilador apenas menciona o nome do imperador nesse momento narrativo, chamando-o de imperador ou rei ao referir-se a ele ao longo do capítulo.

aplausos, mandou imediatamente alguém verificar o que acontecia. Informada, saiu do palácio junto com outras pessoas e protegendo-se com o sinal-da-cruz. Viu muitos cristãos que, levados pelo temor, ofereciam sacrifícios".[99] Nesse trecho, destacamos a relevância dada ao sinal-da-cruz como meio de proteção e de ligação com o Senhor, como veremos a seguir.

O relato segue informando que Catarina foi até o imperador e debateu diversos assuntos com argumentos silogísticos, alegóricos, metafóricos, dialéticos e místicos,[100] procurando demovê-lo de suas crenças. Jacopo afirma que esses argumentos vincular-se-iam à sabedoria lógica,[101] que se dividia em três partes: a probativa, a demonstrativa e a sofística. A primeira pertenceria aos retóricos e dialéticos, a segunda, aos filósofos, e a terceira, aos sofistas. Ele conclui, portanto, que ela dominava todas as formas de saber humano. Apesar de aparecer na LA que ela recebera instrução em todas as letras liberais, lemos que o imperador ficou estupefato pela sapiência dela, pois, além de bela, ela expunha "com sabedoria muitas coisas sobre a encarnação do Filho".[102] Destacamos dois elementos para análise nessa passagem: a sabedoria da santa e a sua pregação.

O primeiro é a sapiência de Catarina constituída pelo conhecimento das artes liberais, condizente com a educação que recebera, assim como pela doutrina cristã, ainda que não apareça no relato nenhuma menção de que fora instruída por um clérigo. Logo, defendemos que o espanto causado por sua sabedoria estaria associado não ao conhecimento da "ciência humana", mas ao teológico que demonstrou.

Sublinhamos que havia, no século XIII, uma preocupação com a difusão dos trabalhos dos filósofos pagãos, principalmente entre os irmãos dominicanos nas universidades. Em nossa interpretação, Jacopo utiliza esse relato para argumentar que o saber completo seria

---

[99] *Idem*, p. 962.
[100] *Idem*, p.969.
[101] Ao final do relato ele discorre sobre a filosofia ou a sabedoria que estaria dividida em saberes teóricos, práticos e lógicos, dos quais Catarina possuía entendimento e domínio (*Ibidem).*
[102] *Idem*, p.963.

aquele em que o conhecimento das artes liberais[103] complementaria o da doutrina cristã,[104] que, aliás, Catarina detinha sem receber alguma instrução específica, conforme o texto. Dessa forma, acreditamos que essa personagem simbolizaria o saber no seu sentido mais completo, justamente por agregar conhecimentos laicos e religiosos, o que exacerbaria a construção de seu gênero. Isto é, a jovem, ainda que mulher, possuía profundos saberes seculares, nem sempre comuns ao sexo feminino, assim como aqueles inspirados pelo próprio Deus, também, raramente revelados ao então considerado "sexo frágil".

O relato continua com o imperador, sem saber o que responder, ordenando que a levassem ao Palácio até os sacrifícios acabarem, que então ele a responderia. E assim o fez. Ele foi até Catarina e questionou quem ela era e qual era a sua origem. Ela respondeu e, ao final, disse: "Ó, como são infelizes os adoradores de semelhantes ídolos que no momento em que são invocados não ajudam nas necessidades, não socorrem na tribulação e não defendem no perigo!".[105]

O rei retrucou que se o que ela falava fosse verdade, todos estariam errados, no entanto toda afirmação deveria ser confirmada por pelo menos duas testemunhas, acrescentando que "mesmo que você fosse um anjo ou uma potência celeste, ninguém deveria acreditar em você, no mínimo porque é uma frágil mulher".[106]

Essa a fala atribuída ao rei, busca desqualificar o conhecimento e a sabedoria de Catarina unicamente por sua condição de mulher. Na continuação do diálogo, ela lhe pediu para não se deixar dominar pela fúria, aconselhando-o articuladamente com as palavras, citando um poeta:[107] "Se o espírito o governa, você será rei, se o corpo o governa, será

---

[103] Jacques Le Goff afirma que foi Tomás de Aquino quem defendeu que arte seria "toda atividade racional e justa do espírito aplicada no fabrico de intrumentos, quer materiais, quer intelectuais". Dessa forma, as artes liberais (ciência) eram chamadas de artes porque implicariam em um conhecimento que resultaria da razão diretamente. LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973. p.68-69.

[104] Segundo a historiografia, Cassiodoro teria divulgado as *sete artes liberais* como fundamentais para a composição da educação cristã. Para mais informações, *cf.* PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003, LE GOFF, *Os intelectuais ... Op. Cit.,* RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A Educação no Reino Visigodo*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2007.

[105] *Idem,* p.964.

[106] *Ibidem.*

[107] Ressaltamos que não encontramos informações sobre qual teria sido o poeta ou filósofo em questão.

escravo".[108] Maxêncio reconhece a frase como pertencente a um filósofo e desiste de combater retórica de Catarina. Ao pedir-lhe paciência, a jovem estaria, em nossa opinião, pedindo-lhe para superar o fato dela ser mulher, para que seu saber obtivesse a devida atenção e reconhecimento.

Na continuidade da narrativa, lemos que o rei, percebendo que não a venceria na sabedoria, reuniu secretamente cinqüenta oradores que superavam todos em qualquer gênero da ciência, entre gramáticos e retóricos de toda Alexandria, para que confundissem Catarina. Ao tomarem conhecimento do motivo da convocação, um deles exclamou indignado: "Ó grande imperador, você convocou os sábios de todas as regiões mais afastadas do mundo para uma simples discussão com uma moça, quando um de nossos discípulos podia facilmente refutá-la!".[109] Novamente sua condição como mulher aparece como motivo de desqualificação de sua fala e de seu conhecimento. Jacopo, ao insistir nesse aspecto, destaca a excepcionalidade do saber da virgem e, em nossa perspectiva, acaba por reafirmar a idéia da inferioridade intelectual das mulheres.

De acordo com o compilador, o rei, ao fazer isso, desejava confundir Catarina em seus argumentos e não apenas torturá-la com suplícios.[110] Ele queria desqualificar a crença dela como ela fez com a dele, enquanto enaltecia a sua. A narrativa continua e a virgem, informada deste encontro com os oradores, recomendou-se ao Senhor. Um anjo lhe apareceu e avisou para ela ser firme, pois ela não apenas converteria os sábios como os destinaria à palma do martírio. Em outras palavras, a sabedoria com a qual ela expunha a doutrina estava diretamente associada à sua confiança no Senhor, que mandou um anjo preveni-la para manter-se de acordo com a fé. Ao narrar isso, defendemos que Jacopo objetivava incentivar os irmãos dominicanos a manterem-se fortes diante de dificuldades.

Diante dos oradores e do imperador, a santa afirma:

---

[108] *Ibidem.*
[109] *Ibidem.*
[110] "Eu podia obrigá-la pela força a oferecer sacrifício, ou eliminá-la por meio de suplícios, mas julguei preferível que seja confundida pelos argumentos de vocês" (*Idem,* p.963).

> É justo que você oponha uma moça a cinqüenta oradores aos quais promete gratificações pela vitória, ao passo que me força a combater sem me oferecer a esperança de uma recompensa? Entretanto para mim a recompensa será meu Senhor Jesus Cristo, que é a esperança e a coroa dos que combatem por ele.[111]

Aqui aparece claramente a argumentação da inferioridade de Catarina por ela ser mulher e certo receio da própria personagem devido a seu sexo. Contudo, ela demonstra total confiança em Cristo e certeza das verdades de sua fé, pontuando o completo desapego às coisas materiais.

A narrativa continua, com a virgem utilizando-se de saberes de filósofos gentios, no caso Platão, e convencendo a todos.[112] Lemos:

> Como a virgem discutia de forma sapientíssima com os oradores, que ela refutava com razões evidentes, estes, surpresos e não sabendo o que responder, foram reduzidos a profundo silêncio. Então o imperador, furioso com eles, censurou-os por terem se deixado tão vergonhosamente vencer por uma moça.[113]

Um deles confidenciou ao imperador que todos foram convencidos das verdades do cristianismo, e que se ele não apresentasse argumentos melhores em favor do paganismo, eles estariam dispostos a converterem-se. Catarina prega. Ela faz com que pessoas convertam-se. Sem temer o que poderia ocorrer a sua pessoa, ela age como um dominicano deveria agir: usa o conhecimento para o convencimento das verdades da fé.

Jacopo narra que, completamente furioso, o imperador condenou todos os sábios a serem queimados no centro da cidade. Contudo, eles lamentaram morrer sem serem batizados, mas Catarina pediu para que nada temessem, pois o sangue que derramassem no martírio seria como o batismo e a coroa da salvação. Ao ouvir isso, eles muniram-se do sinal-da-cruz e entregaram-se às chamas, que não atingiram nem seus cabelos nem suas vestes. Nesse trecho,

---

[111] *Idem,* p.963-964.
[112] Ela diz: "Platão estabelecera que Deus é um círculo cortado em forma de meia-lua". Assim, quando Jacopo apresenta um 'Platão cristianizado', demonstra uma pungente preocupação à abertura aos filósofos pagãos nas Universidades, devido à presença dos dominicanos nesses centros intelectuais.
[113] *Idem,* p.964.

verificamos que apesar de toda a sabedoria da santa, o fato dela ser mulher impediu-a de batizar os sábios. Nesse sentido, defendemos que o dominicano constrói a personagem como representação de sabedoria por intervenção divina, como uma espécie de símbolo, não como um ser real.

O rei propõe para a jovem sacrificar aos deuses, poupando sua juventude e recebendo o segundo posto mais importante no reino, depois da rainha, o que Catarina recusou. Diante disso, Jacopo escreveu que "cheio de raiva, o césar mandou despi-la e torturá-la com escorpiões e depois jogá-la em uma escura prisão, na qual deveria padecer de fome durante doze dias".[114] Podemos entender a exibição do corpo nu da santa relacionando à lembrança de que ela era apenas uma mulher. Além disso, defendemos que o somático da personagem seria palco das relações de poder *genderificadas*: como o rei não poderia controlar a alma de Catarina, ele queria controlar o seu corpo.

Nesse meio tempo, o rei teve que se ausentar para resolver questões em outra região e a rainha, que se afeiçoara a Catarina, foi visitá-la junto com o comandante militar Porfírio. No cárcere, ambos foram convertidos, além de outros duzentos soldados. Jacopo aqui reforça a atuação da jovem como pregadora, que é a proposta da Ordem Dominicana: fornecer pregadores preparados para a Igreja.

Ao retornar de viagem, o rei ficou furioso ao encontrar a jovem "esplendorosa"[115] e pensando, que alguém lhe dera alimentos, mandou torturar seus soldados. Catarina retrucou afirmando que ninguém a alimentara, pois ela recebera alimento celeste. Nesse sentido, seu esplendor estava relacionado à sua fé, que também a nutriu. O imperador então lhe ordenou escolher entre oferecer sacrifícios ou perecer, ao que ela respondeu: "Quaisquer que sejam os tormentos que você possa imaginar, não demore em aplicá-los, pois desejo oferecer minha

[114] *Idem,* p. 965.
[115] *Ibidem.*

carne e meu sangue a Cristo, como ele próprio se ofereceu por mim. Ele é meu Deus, meu amante meu pastor e meu único esposo".[116]

O prefeito aconselhou o rei a mandar que preparassem quatro rodas guarnecidas de serras de ferro e de pregos pontiagudos, para que essa máquina moesse Catarina em pedaços e com o conhecimento sobre morte tão cruel, os demais cristãos ficassem amedrontados.[117] Contudo, a virgem rogou ao Senhor, pedindo-lhe que destruísse tal máquina pela glória de seu nome e pela conversão do povo que se encontrava ali. Ou seja, mesmo sendo uma mulher, Catarina não temia a dor. Ao rogar para que a roda fosse destruída, o relato destaca que ela queria dar um testemunho. Assim, um anjo do Senhor destruiu o aparato, arremessando os pedaços com tanta força que quatro mil gentios morreram.

Nessa passagem, temos não apenas a intervenção divina, que salvou a virgem, como também o castigo divino voltado aos gentios. E, além disso, ao narrar que o pedido por ajuda foi prontamente atendido, o compilador enalteceu a posição contrária de Deus em relação aos deuses pagãos, que não o auxiliavam, como disse Catarina, e enalteceu os méritos em manter-se fiel à vida e aos ideais cristãos, não importando a circunstância.

Jacopo narra que a rainha, que assistia a tudo, foi ao encontro de seu marido e lhe chamou a atenção por suas crueldades. Ela exortou o marido que "furioso com a recusa da rainha em oferecer sacrifício, (...) condenou-a a ter os seios arrancados e depois decapitada".[118] Nesse sentido, a fé cristã deu-lhe as forças necessárias para rebelar-se contra seu esposo, sem se importar com as conseqüências desse ato.[119] Catarina disse para ela não

---

[116] *Idem,* p.965-966.

[117] Nesse ponto, Jacopo descreve como a máquina funcionava, o que acreditamos seria uma estratégia textual para enaltecer tanto como a coragem da virgem quanto o milagre que sucederia: "Dispuseram-se duas rodas que deviam girar numa direção, ao mesmo tempo em que duas outras seriam postas em movimento sentido contrário, de maneira que as de baixo deviam rasgar as carnes que as rodas de cima houvessem jogado nelas." *Idem,* p. 966.

[118] *Ibidem.*

[119] Acreditamos que a intenção de corta-lhe as mamas fora para lembrá-la de sua condição: ela era apenas uma mulher e como tal não poderia desafiar um homem, em especial o seu marido e rei. Ora, ao narrar esse episódio em que a fé fortaleceu a rainha, Jacopo pretendia incentivar mais ainda os irmãos a não desistirem por medo das conseqüências. Ressaltamos que o imperador acusa Catarina de ter feito a rainha morrer com a sua arte mágica, mas coloca-se disposto a perdoá-la caso ela se arrependesse e prometendo-lhe como recompensa o posto de pessoa mais importante do palácio. A tentativa de seduzi-la com o poder é novamente falha.

temer, pois ela iria ganhar um marido imortal.[120] Após sua morte, Profírio, o comandante militar, revela ao imperador ter sepultado o corpo dela e de ter-se convertido à fé cristã.

O compilador relata que, desnorteado, Maxêncio soltou um rugido imenso e ao comentar o ocorrido com os soldados, eles também lhe revelaram estarem todos convertidos à fé cristã. Jacopo afirma que "ébrio de furor, o césar ordenou então que se cortasse a cabeça deles e de Profírio e que seus corpos fossem jogados aos cães".[121] E, apesar desse estado mental alterado, Maxêncio[122] não condenou a virgem, pelo contrário, deu-lhe uma nova chance de arrepender-se. Somente diante da nova recusa que ele a condenou à decapitação.

Após ser decapitada, Jacopo narra que do corpo de Catarina jorrou leite e não sangue e que os anjos pegaram seu corpo e o sepultaram com honras no alto do monte Sinai. De acordo com Thomas Laqueur, no livro *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*, autores como Isidoro argumentaram sobre a conversão de sangue em leite, aproximando-se da noção de economia de fluidos fungíveis. Nesse sentido, todo sangue que não era despendido na gravidez, fluía para os seios e transformava-se em leite para servir na nutrição.[123]

Com argumento similar, através do estudo da transubstanciação feita no canal chamado *vasa mestrualis*, Merral Llwelyn Price, no artigo *Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal(ized) virgin,*[124] defende que a equivalência entre o sangue e o leite extravasaria o aspecto simbólico, assumindo uma característica de paródia do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia.

Adalbert Hamman postula que a Eucaristia, na Era Patrística, possuía cinco significados: ligada a última ceia do Senhor; à codificação de preces eucarísticas, que recebeu no Ocidente uma feição cristológica e no Ocidente manteve a orientação bíblico-histórica; a

[120] Nesse caso, acreditamos que a menção desse matrimônio com Deus serviria para aproximar a rainha do sagrado, purificando-a de seus pecados.
[121] *Ibidem.*
[122] No relato, Jacopo ressalta na história da Santa Cruz – capítulo 64 da edição brasileira – que pode-se ler como ele foi punido, a saber; ele morreu afogado durante uma batalha que travou contra Constantino.
[123] LAQUEUR, Thomas. *Op.Cit.* p. 51.
[124] PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001.

natureza histórica das fontes; e ao seu entendimento como *oratio-prex* seguindo a idéia de *sacrifficium offerre* por parte da comunidade cristã.[125] Nesta última, associa-se ao sacrifício individual, possuindo relação com a Igreja. A Eucaristia vista como alimento e como oração[126] parece-nos mais apropriada no caso de Catarina.

Apesar da virgem não se enquadrar na visão postulada por Isidoro, por não ter engravidado, podemos supor que ao jorrar leite e não sangue de seu ferimento, Jacopo estaria realizando um paralelo com a idéia de Catarina nutrindo os seus filhos, que seriam aqueles que assistiram sua decapitação – e, indiretamente, os que tomassem conhecimento de seu martírio –, com as verdades do cristianismo representadas nesse milagre. Assim, temos o sacrifício da mártir que morre em nome da fé diante de todos. Sublinhamos que Renzo Gerard[127] defende a visão de Eucaristia como sacrifício, afirmando que "a vítima imolada é para nutrição e, portanto, para o crescimento e a ação da Igreja: é comendo o único pão e bebendo o único cálice que alguém se torna a 'oferenda viva', se assemelhada a Cristo, vítima pascal".[128]

Logo, Catarina, realizando a sua paródia da Eucaristia através do leite da nutrição e do seu sacrifício, nutre aqueles que assistiram seu martírio e os que tomaram conhecimento dele, colocando-se na posição de oferenda à Cristo. Coroada com o martírio, ela foi acolhida por anjos que recolheram seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Segundo o capítulo, sublinhamos um marcado incentivo ao seu culto dado por uma passagem ao final. Jacopo argumenta que, antes de morrer Catarina orou, pedindo que todos que se lembrassem de seu martírio e fizessem um pedido, fossem atendidos. Ela escuta como resposta: "Vem, minha querida, minha esposa, a porta do Céu está aberta para você. A todos

---

[125]HAMMAN, Adalbert. Eucaristia. *In*: DI BERARDINO, Angelo (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.527-530.
[126] Justino apud HAMMAN, Adalbert. *Op.Cit.*. p. 527.
[127] GERARD, Renzo. Eucaristia. *In*: FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003. p. 264-265. p. 264.
[128] *Ibidem*, p. 264.

os que celebrarem a memória do seu martírio com devoção, eu prometo a ajuda do Céu que pedirem".[129]

Acreditamos que essa passagem visava ser um incentivo ao culto da mártir, o que seria fortalecido quando Jacopo narra que um monge de Ruão foi ao Monte Sinai, onde Catarina foi sepultada e lá permaneceu por sete anos a serviço da mártir, rogando-lhe por algum pedaço de seu corpo. Um dia, um de seus dedos desprendeu-se e o monge "recebeu esse dom de Deus com alegria, levando-o para seu mosteiro".[130] Nesse caso, não há apenas uma argumentação justificando e incentivando o culto, como há também o destaque para a possível existência de uma relíquia[131] em um local determinado, o que serviria para atrair fiéis e doações.

Destacamos que, ao final do relato, são apresentadas as cinco características pelas quais Catarina era admirável: sua sabedoria, sua eloqüência; sua firmeza; sua castidade; e seus privilégios. Destes, destacamos para nossa análise os dois primeiros.

Ao tratar sobre a sabedoria, ele afirma que Catarina reuniria todos os aspectos desejáveis da sapiência que possuía três faces: a teórica, a prática e a lógica, como mencionado anteriormente. Ele explica todos os tramites envolvido em cada e as suas subdivisões, afirmando que ela detinha saberes de cada expressão de conhecimento abordada.

Ressaltamos que, na sabedoria teórica, há uma associação ao divino em duas das suas subdivisões: a intelectual[132] e a matemática.[133] Sendo que a última, Jacopo argumenta que "ela possuía a sabedoria natural no conhecimento de todos os seres inferiores, que usou em

---

[129] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.,* p.967.
[130] *Ibidem*.
[131] Para mais informações sobre o papel das relíquias no período medieval, *cf.* BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A., GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140, GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.,* p. 449-463. p. 452.
[132] A sabedoria intelectual é associada ao conhecimento do divino, pois foi com ela que a santa comprovou a existência de um único Deus e descartou os demais, assim, de certa forma Jacopo defenderia um tipo de conhecimento vinculado ao teológico. VARAZZE, Jacopo, *Op. Cit.*, p.967.
[133] Catarina possuiria o conhecimento matemático por ter se despojado de todo bem material – enaltecimento do desapego material mendicante – e a utilizou ao convencer a rainha a desprezar o mundo e amar o rei eterno. *Ibidem*.

seu debate com o imperador",[134] desqualificando-o. Além disso, sublinhamos que ao narrar sobre o conhecimento prático, há um enaltecimento dos costumes pelos quais a personagem viveu, pela sua relação honrada com a sua família e pelos sábios conselhos dados ao imperador.

Ao argumentar sobre a eloqüência, há a defesa da exposição da doutrina vinculada ao ato de pregar, comumente realizado por personagens masculinos na LA. Apenas Catarina de Alexandria e Maria Madalena estão claramente associadas a este papel na compilação, o que evidencia a excepcionalidade de seu conhecimento e de sua atuação.[135]

Na LA, a pregação seria uma qualidade diretamente associada aos personagens masculinos, logo é um elemento-chave na construção do gênero de Catarina. Além disso, estamos levando em consideração a nomeação de pregadores especificada no IV Concílio de Latrão, em 1215. O cânone 10, dedicado a essa questão, estabelece que a pregação poderia ser feita por pessoas competentes e capacitadas, ricas em obras e palavras, previamente designadas pelo bispo responsável pelo local quando este não puder cumprir com essa obrigação,[136] o que não era o caso da santa.

Em suma: nesse, lemos sobre uma santa objetivada como símbolo de uma sabedoria completa a ser seguido pelos irmãos dominicanos, mas não pelas mulheres. Defendemos que esse é o principal ponto da narrativa.

Jacopo destaca que, para o soberano, Catarina, por ser uma mulher, era inferior aos homens, sendo inferiorizada pelo próprio rei, pelos oradores e até por suas próprias atitudes. Ela contorna essa visão por ser cristã, por ter assumido as verdades do cristianismo e deixar que seu Senhor 'falasse' por ela. Nesse sentido, o dominicano defende, através dessa personagem, as qualidades que os irmãos pregadores deveriam ter, o que fica mais evidente nas últimas páginas do relato dedicadas para o compilador trabalhar com as "qualidades" pelas quais Catarina é admirável. Ele posiciona-se quanto à valorização da erudição, ou

[134] *Ibidem.*
[135] Se em Maria Madalena o ato de pregar é valorizado, em Catarina, a própria sapiência é o valor destacado.
[136] FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV.* Seminario Vitória: Editorial Eset, 1973. p. 167-168.

melhor, um tipo de erudição que reunia saberes variados, mais associados às universidades, contudo, vinculados ao conhecimento doutrinário. Catarina, ao pregar, usava a retórica e muitos se converteram. Afinal, se uma mulher podia fazer isso, imagine do que os irmãos dominicanos seriam capazes.

Assim, apesar de haver uma construção de identidade de gênero através de uma certa 'disputa' de espaço entre a sua condição como mulher, ressaltada constantemente, e a sua sabedoria e pregação – elementos associados ao masculino nos relatos da LA –, acreditamos que a essência desse relato encontra-se na construção de uma personagem cuja sabedoria superaria o infortúnio de seu sexo e cuja vida seria coroada com o martírio.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Os relatos analisados apresentam, como primeira diferença, os diversos tamanhos. Ao compararmos as narrativas dos martírios das personagens estudadas, percebemos outras particularidades existentes. Apesar de todas as santas serem de famílias nobres e virgens, os motivos iniciais que culminaram na identificação delas como cristãs e na posterior martirização, foram distintos. Ágata e Anastácia foram levadas a julgamento por causa da ganância de suas riquezas por terceiros. A primeira foi vítima de Quintiano, enquanto a segunda foi alvo de dois prefeitos. Catarina e Eufêmia foram até aos locais onde outros cristãos estavam sendo martirizados e confessaram, publicamente, serem cristãs levando segurança aos corações cristãos. Já a santa Juliana foi condenada por negar-se a ter relações sexuais, segundo o texto, com seu marido pagão.

De um modo geral, a LA objetiva proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando à ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges, no entanto cada capítulo teria finalidades específicas. Nesse sentido, a obra apresenta uma sucessão de *topos* sem unidade, justamente por ser uma compilação e Jacopo aproveita-se dessa liberdade para tratar sobre distintas questões.

No relato sobre Juliana o fim está no enaltecimento da superioridade da fé cristã em relação à pagã e a sua superação ao demoníaco, indicando a proteção fornecida pelo Senhor aos fiéis. Nos relatos de Anastácia e Eufêmia, o engrandecimento do divino seria demonstrado nos milagres de defesa da virgindade das personagens.[137]

A exaltação dessa qualidade também aparece no capítulo de Catarina, quando ela teria escutado a voz do Senhor chamando-a de esposa. No entanto, em sua narrativa há a objetivação dessa personagem como símbolo de sabedoria, funcionando como pano de fundo para a argumentação de Jacopo sobre a sabedoria desejável[138] para os irmãos dominicanos, principalmente.

No relato sobre Ágata, o objetivo era incentivar os fiéis a manterem-se retos na vida cristã, não importando a situação. Apoiamos tal hipótese na felicidade com a qual a santa encara os suplícios – o que transparece nas suas falas e nas suas ações –, por acreditar no poder de sua fé e, ao mesmo tempo, desejar a vida eterna ao lado de seu Senhor. A visita recebida do maior dos apóstolos para curá-la, apenas a enaltece, pelo mérito de manter sua retidão e persistência.

Destacamos que, na biografia de Juliana, a exaltação do cristianismo é construída através da sua vitória sobre o demônio e a superioridade cristã em relação ao paganismo é demonstrada na raiva do prefeito Quintiano, que amaldiçoou os seus próprios deuses. Nos casos de Anastácia e Eufêmia,[139] o propósito do texto aparenta ser a exaltação de suas virgindades, marcando assim uma total rejeição dos prazeres carnais por parte das santas.[140]

---

[137] Destacamos que todas as personagens são virgens, contudo em algumas narrativas há o destaque para tal condição.

[138] O relato de Ágata também possuiria, em menor destaque, essa argumentação sobre a sabedoria, contudo a superação somática para alcançar a santidade seria o principal elemento.

[139] Sublinhamos que todos os relatos são norteados por milagres que evidenciavam a presença divina e confirmavam a santidade das personagens, contudo apenas nas narrativas das santas Eufêmia e Anastácia eles voltam-se à proteção da virgindade delas, como analisado anteriormente. Esse recurso narrativo relacionar-se-ia ao objetivo de cada relato. No primeiro, temos o enaltecimento dos méritos e das virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando-se da narração de eventos sobrenaturais e de episódios milagrosos; já, no segundo, como já dissemos, o cerne do texto está na exaltação da virgindade apesar dos pesares.

[140] Ressaltamos que nem todo santo da LA possui essa desvinculação com o aspecto carnal. Lembramos do relato sobre Santa Teodora, por quem um jovem rico inflamou-se de desejo, graças ao diabo. Segundo a narrativa, ele a atormentou de tal forma, que ela perdeu a saúde e o sono e o homem foi a uma feiticeira pedindo auxílio. A personagem havia dito que nunca cometeria um pecado tão grande – ela era casada – aos olhos de

As demais personagens evidenciam a superação do cristianismo de outras maneiras: com Catarina é através da sua sabedoria; com Ágata, da dor.

Lembrando que o físico é um dos lugares de disputa de poder, a punição somática impostas às personagens com os corpos nus nos chama atenção. No caso de Santa Ágata, em nossa opinião, o somático possuiria dois grandes objetivos. Primeiro, o suplício de ter o seio arrancado, serviria para relembrá-la de sua condição como mulher, contudo a sua restituição pelo apóstolo Pedro evidenciaria o poder da fé cristã e da Igreja Romana.[141] Em segundo, ao torturá-la nua, o propósito seria humilhá-la: Quintiano a superaria pela sua condição social, mas perde pela fé da personagem – relembramos que ele foi atacado pelos seus próprios cavalos e seu corpo nunca foi encontrado.

Relatos sobre torturas com as personagens nuas, também ocorrem nos capítulos de Juliana e Catarina. Possuindo finalidades similares ao de Ágata, defendemos que, no relato de Juliana, há duas apresentações de usos do seu corpo dentro de relações de poder. A primeira seria o uso do sexo como mecanismo de convencimento do marido, para que ele se convertesse. A segunda seria a surra que levou do pai, que representaria a sua humilhação e demonstração do controle que ele possuía sobre seu corpo. No caso de Catarina, a nudez figuraria como uma forma de reconhecimento da personagem como mulher e, portanto, buscaria desqualificar a sua sabedoria. Destacamos que, como dissemos anteriormente, a corpo virgem está presente em todos os relatos, no entanto participaria de modo direto na construção da santidade no capítulo sobre de Anastácia.

Jacopo pontua durante a narrativa que Catarina é uma mulher e inferior aos homens, através de passagens narrativas em que ela dialoga com o rei, os oradores e até consigo mesma. Ela contorna qualquer visão sobre ela, por ser mulher, ser inferior com o uso de sua

---

Deus que tudo vê então a feiticeira a convenceu que o que acontece depois do cair do Sol não era visível pelo Senhor. Assim, ela cedeu à volúpia do rapaz, mas se arrependeu ao perceber o que tinha feito, travestiu-se e retirou-se para um cenóbio sob o nome de Teodoro.

[141] No capítulo sobre Catarina, há outra narrativa com o relato do seio ter sido arrancado: a rainha que foi condenada ao martírio. Contudo, apenas há a menção desse castigo, antes dela ser decapitada, logo acreditamos que, nesse caso, o objetivo era apenas colocá-la em seu lugar social como mulher.

sabedoria, havendo uma construção de identidade de gênero através de certa ‘disputa’ de espaço entre a sua sapiência e seu sexo biológico. Nesse caso, a nudez da personagem enquadrar-se-ia nessa dualidade na construção de seu gênero.

Sublinhamos que na narrativa sobre Anastácia, o somático não é trabalhado especificamente, não figurando como elemento marcante na sua *genderificação*. Após ser entregue ao último prefeito, ela é exilada na Ilha de Palmarola junto com outros cristãos. Eles são buscados e martirizados.

Nos relatos sobre os corpos torturados, salientamos que todas as mártires são salvas por eventos milagrosos, dos suplícios ou não sentem o tormento, com exceção de Ágata. Na sua narrativa lemos sobre milagres que a curam, o que estaria vinculado ao enaltecimento do poder da fé cristã, da Igreja Romana e à comprovação de sua santidade.

Contudo, os usos narrativos dos corpos são distintos em cada capítulo. Hegemonicamente, o aspecto somático é um símbolo de pureza e sinal de santidade ou é objetivado como palco de relações de poder sofridas – associadas às passagens de nudez, por exemplo – ou exercidas – relacionadas ao sexo – pelas virgens.

Assim, concluímos que Jacopo compilou esses relatos visando atender certas questões e, dessa forma, evidenciando suas particularidades. Apesar de certas similitudes – todas as personagens analisadas são virgens, nobres e virtuosas –, os processos de *genderificação* e da construção da santidade são marcadamente diferenciados.

CAPÍTULO 4

Alguns mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, apresentamos a conclusão da análise dos capítulos selecionados relativos aos personagens masculinos da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram cinco personagens santos estudados, a saber: São Vicente (p.189-191); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); São Tiago, o cortado (p.974-977). Primeiro, analisaremos cada narrativa isoladamente, seguindo a ordem colocada acima. O segundo item destina-se à comparação dos relatos.[2]

1. São Vicente, o vitorioso

O relato segue uma narrativa linear, sendo iniciado por um rápido estudo etimológico. Segundo a interpretação de Jacopo, no capítulo sobre São Vicente, este nome significaria três coisas: queimando o vício (*vitium incendens*), aquele que vence os incêndios (*vincens incendia*) e vitorioso (*vincens*). A partir dessa informação, o compilador argumenta que o santo superou a carne queimando os vícios e o mundo desprezando-o, complementando que

[1] VARAZZE, Jacopo. VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Sublinhamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.

foi devido à sua sabedoria, pureza[3] e constância que ele venceu os três flagelos do mundo: "as falsas doutrinas, os amores imundos, os temores mundanos".[4]

Destacamos que o santo é marcado por vitórias durante todo o relato, sendo colocado face aos carrascos, a Daciano – responsável pelo seu martírio -, aos instrumentos de tortura e aos limites somáticos.

Após essas reflexões sobre o nome Vicente, Jacopo cita Agostinho,[5] informando que segundo esse autor "os martírios dos santos foram e continuam sendo exemplos para vencer o mundo com todos os seus erros, amores e temores".[6] Desta forma, o dominicano já identifica, no início do capítulo, a santidade de Vicente vinculada ao martírio e ainda aponta para o valor que esse personagem deveria ter para os cristãos.

Em seguida, somos apresentados ao santo biografado, Vicente, que era nobre de nascimento e "mais nobre por sua fé e sua religião".[7] Na LA, lemos que ele era diácono do bispo Valério, que lhe confiou à pregação pela sua facilidade em exprimir-se, enquanto o prelado ocupar-se-ia da oração e da contemplação. Nesse momento narrativo, acreditamos que Jacopo traça um paralelo entre o santo e os irmãos pregadores, através da valorização da prédica e do conhecimento doutrinário necessário para a sua realização. Nesse sentido, reforçaria o ideal proposto por Domingos acerca do equilíbrio necessário entre pregação e ação, motivo de contendas no seio da própria ordem.

Quando ambos foram aprisionados e levados diante do presidente do tribunal imperial, Daciano,[8] ao serem perguntados sobre o porquê de irem contra o decreto do príncipe e

---

[3] Ressaltamos que, no relato, não há informações sobre Vincente ser casto ou virgem, apenas essa colocação sobre sua pureza e sua abstinência dos amores imundos. Contudo, se relembrarmos o argumento do supracitado Jacques Rossiaud, que defende que aquele vinculado ao sagrado deveria abster-se do sexo, visto como a polução suprema por afastá-lo do divino; podemos supor que o personagem era *virgine.* ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2v, V.2, p. 477-483.

[4] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.188.

[5] Jacopo destaca que alguns defendem que foi Agostinho quem descreveu o martírio de Vicente, posteriormente versificado por Prudêncio, o que demonstra a sua preocupação em apresentar as fontes utilizadas.

[6] *Ibidem*

[7] *Ibidem.*

[8] Ressaltamos que Daciano só quis vê-los por achar que eles estariam mortos de fome, contudo encontrou-os sadios e alegres.

seguirem outra religião, o bispo respondeu em voz baixa e Vicente chamou-lhe a atenção, pedindo que soltasse a voz e falasse com liberdade, oferecendo-se para fazê-lo em seu lugar. Valério aceitou a oferta, afirmando que há muito tempo já havia nomeado o diácono para falar por ambos.

Então, Vicente respondeu a Daciano que eles não sacrificavam aos deuses, porque "para os cristãos é uma blasfêmia recusar-se a prestar à Divindade a homenagem que lhe é devida".[9] Dessa forma, ele desqualificou os deuses pagãos afirmando que eles não eram divinos. Por causa disso, o diácono foi considerado um jovem presunçoso e arrogante e foi condenado ao martírio, enquanto Valério foi exilado.[10]

Após ter seu corpo todo desconjuntado no potro,[11] Daciano perguntou-lhe: "Que tal está agora seu miserável corpo, Vicente? Este, sorrindo, respondeu: Como sempre desejei".[12]

Nesse ponto, o personagem de Vicente enquadra-se nos argumentos de Kirsten Wolf,[13] de Alison Gulley[14] e de Evelyn Birge Vitz,[15] que defendem que o mártir é construído como um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade, qualidade essa percebida em quase todos os relatos analisados. Em suma: as penas somáticas e a morte ajudavam a absolvição da alma.

Na continuação do relato, face à reação de Vicente à tortura no potro, o juiz ameaçou-o com todo tipo de tormentos se ele não renegasse suas idéias, ao que ele respondeu:

> Ó como estou feliz! Ao fazer o que pensa que me fere, você faz o maior benefício. Anda miserável, lança mão de todos os recursos maldosos e verá que quando sou torturado tenho, com a ajuda de Deus, mais força do que quem me tortura.[16]

---

[9] *Idem*, p.189.
[10] O dominicano sublinha que Daciano intencionava fazer desse castigo um exemplo para os outros cristãos.
[11] Hilário Franco Jr., na edição da LA aqui utilizada, descreve, em nota, esse instrumento de tortura romano como sendo constituído por uma armação de madeira, cujo formato era semelhante a um pequeno cavalo e, por causa disso, o nome potro – *equuleum. Ibidem*.
[12] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem*, p.189.
[13] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[14] GULLEY, Alison. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.
[15] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, New Series, v. 26, p.79-99, 1999.
[16] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

Nesse sentido, há o destaque para a superação dos limites somáticos e o desejo do mártir pelo sofrimento.[17] Exacerbando, no caso de Vicente, sua qualidade como vitorioso.

Segundo a LA, Daciano, descontrolado, chicoteou seus carrascos, afirmando que eles, que haviam superado parricidas e adúlteros, foram vencidos por Vicente, que ironiza tal atitude, deixando-o fora de si.

O desejo por sofrimento também aparece na segunda tortura, na qual os carrascos enfiaram pentes de ferro até o fundo das costelas, mostrando as entranhas de Vicente. Então, Daciano pediu para que o santo apieda-se de sua juventude, ao que ele retrucou:

> Ó língua venenosa do diabo! Não tenho medo de seus tormentos. Só há uma coisa que temo: que você se apiede de mim, porque quanto mais o vejo irritado, mais fico alegre. Não diminua esses suplícios, pois quero vê-lo reconhecer-se vencido. [18]

Jacopo narra que, durante as torturas, Vicente manteve-se com os olhos voltados ao Céu, orando:

> Ele foi então tirado do cavalete e levado a um braseiro ardente, enquanto alegremente estimulava os carrascos. Por conta própria subiu na grelha, onde foi assado, queimado e consumido. Enfiaram-lhe garfos de ferros e lâminas ardentes em todos os membros, fazendo as chamas ficarem cobertas de sangue. Eram chagas em cima de chagas. Já não era nos membros, mas nas entranhas, que lhe enfiavam dardos. Suas vísceras saíam do corpo. Apesar disso, ele permanecia imóvel, os olhos voltados para o Céu, orando ao Senhor.[19]

No martírio, as relações de poder se inverteriam nas torturas e nas execuções,[20] justamente pelo desejo do santo em morrer, intensificando os suplícios recebidos.[21] A lógica

---

[17] GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* V.2, n.4, p.321-336, 2002.
[18] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.189.
[19] *Idem*, p.189-190.
[20] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*, p.324.
[21] Essas associações estão presentes também no fechamento do capítulo, que é composto com citações de Prudêncio, que, como assinalamos anteriormente, teria colocado em versos a vida de Vicente, afirmando que Vicente falou para Daciano: "Tormentos, prisões, garfos, lâminas crepitantes de fogo, e, enfim, a morte, que é a última das penas, tudo isso é brincadeira para os cristãos". VARAZZE, Jacopo, *Op.Cit.*, p.191.

era que quanto maior a dor sofrida, maior era a possibilidade da vitória do cristianismo e da Igreja triunfante, simbolizada no personagem coroado com a sua morte.

Segundo Lucy Grig, a inversão também ocorreria pelas relações traçadas durante o julgamento, porque o criminoso seria torturado para confessar o crime, enquanto o cristão teria que negá-lo. A confissão seria a reafirmação de sua fé.[22] Além disso, ressaltamos que são os suplícios que colocam o mártir na sua posição original de testemunha: ele não morre por si, mas sim para testemunhar a sua fé.[23]

Daciano, ao saber do ocorrido, disse aos carrascos que "Vicente pode superar as torturas que vocês lhe infligem",[24] reconheceu-se vencido como desejava o diácono. Já destacamos que a marca da vitória e da superação do santo norteia toda construção do relato e, com isso, Jacopo elabora uma relação de oposição, quase que caricata, entre o cristão vitorioso e resistente e os pagãos perdedores e maquinadores do mal.

Então, Daciano ordenou que o colocassem em uma masmorra escura, deitado no chão coberto por cacos de vidro pontiagudos e com os pés pregados em uma estaca, pedindo que o avisassem quando ele morresse. Após terem feito isso, os carrascos foram até a masmorra, onde observaram entre as frestas da parede que as penas haviam virado glórias:[25] a escuridão fora dissipada e os pés de Vicente foram soltos, os cacos transformaram-se em flores com um doce aroma e os anjos consolaram-no.[26] Defendemos que através do recurso a acontecimentos milagrosos e a presença angélica, Jacopo reforça a santidade de Vicente.

Depois de verem isso, os carrascos converteram-se e Daciano admitiu a derrota. Então, ele ordenou que levassem Vicente para repousar em uma cama macia, sobre as almofadas mais confortáveis do reino para que ele se recuperasse. Segundo o relato, tão logo foi carregado e colocado em uma cama macia morreu por volta de 287. Segundo Jacopo, o

---

[22] GRIG, Lucy. *Idem,* p. 328.
[23] Como, por exemplo, através das citações de Prudêncio, que informa que, durante as torturas, Vicente, deliciando-se com as mãos ensangüentadas, ria dos carrascos que não conseguirem enfiar mais fundo os garfos de ferro em suas costelas.VARAZZE, Jacopo, *Idem.* p.189.
[24] *Ibidem*.
[25] *Idem,* p.190.
[26] Para mais informações sobre a importância da aparição angélica, *Cf.* FAURE, Philippe. *Op.Cit.*.

presidente do tribunal imperial afirma que fazia isso porque se o mártir morresse em meio aos suplícios, ele seria mais glorioso. Ao apresentar esse reconhecimento por parte do presidente da tribuna, o dominicano valoriza novamente a importância do papel mártir.

Partindo desse momento narrativo, defendemos que Jacopo relata um Daciano temeroso das repercussões da morte de Vicente, ou seja, de seu martírio. É nesse sentido que as relações de poder estão invertidas: quanto mais violentas fossem as penas somáticas, maior seria a vitória cristã sobrepujando os instrumentos de tortura, os carrascos, os responsáveis pelo martírio, a "outra fé". Além disso, acreditamos que dessa forma o papel simbólico do mártir é enaltecido.

O relato continua com o presidente do tribunal imperial afirmando que queria vingar-se em Vicente depois de sua morte, destruindo seu corpo, pois, ao menos assim, ele venceria o mártir. Logo, ordenou que colocassem o corpo do santo em um campo, exposto às criaturas selvagens, mas ele foi guardado por anjos e por um corvo, "ave voraz por natureza".[27] Ao saber disso, Daciano reconheceu que não superaria o santo nem na morte, então ordenou que ele fosse jogado ao mar para ser devorado por criaturas e nunca ser encontrado. Contudo, a correnteza arrastou-o até a margem, onde seu corpo foi encontrado por uma senhora e alguns cristãos que tiveram uma revelação a esse respeito. Eles o sepultaram honrosamente.

Em ambas as situações relacionadas aos restos mortais de Vicente, há uma inversão da natureza, já que os animais selvagens protegeram o santo e a correnteza levou seu corpo para a margem, para que ele fosse encontrado e sepultado honradamente por um grupo de cristãos. Defendemos que Jacopo, ao construir uma narrativa permeada por acontecimentos maravilhosos, queria enaltecer as vitórias do cristianismo e atrair um número maior de fiéis que teriam contato com a obra através da pregação.

[27] *Ibidem.*

O martírio e os suplícios sofridos por Vicente são sintetizados ao final do capítulo, através de uma citação atribuída a Agostinho. Nesta passagem, ressaltamos o recurso narrativo da euforização das vitórias do santo, através de um resumo de seus sofrimentos:

> O bem-aventurado Vicente venceu em palavras, venceu em sofrimentos, venceu em seu testemunho, venceu em sua tribulação. Venceu queimado, venceu afogado, venceu vivo, venceu morto. Vicente foi torturado para se exercitar, flagelado para se instruir, espancado para ser fortalecido, queimado para ser purificado.[28]

Além disso, sublinhamos o objetivo apologético presente na afirmação que ele alcançou o mérito do martírio ao resistir aos suplícios em nome da fé. Tal questão é reforçada com uma citação de Ambrósio que resume as torturas sofridas pelo santo, afirmando: "Vicente foi torturado, espancado, flagelado, queimado, mas não vencido em sua coragem de confessar o nome de Deus".[29] Nesse sentido, ele foi reconhecidamente vitorioso.

No caso de Vicente, a construção de seu gênero se relaciona à sua posição na hierarquia eclesiástica – diácono do bispo Valério – e é continuado com a exaltação de sua prédica e as superações às torturas somáticas. E acreditamos ser, justamente, esse o ponto central do relato: a construção do personagem como símbolo da vitória cristã e, de certa forma, da Igreja triunfante.

Nesse sentido, as torturas somáticas aparecem não apenas como motivo de alegria, mas também como símbolos de vitória. Vicente vence os torturadores e os aparelhos de tortura, e celebra a cada um desses episódios. E ele vence vivo e vence morto, neste último caso com a intervenção divina que orquestra a natureza e os animais para proteção do corpo santo e com a aparição angelical para guardá-lo e protegê-lo. Assim, ele simboliza perfeitamente o ideal do mártir como representante da Igreja Triunfante.

Na narrativa de Vicente, o físico é o elemento-chave da comprovação de suas vitórias, com uma forte e marcada associação do somático em prol da salvação da alma. Assim, estaria

[28] *Idem*, p.191.
[29] *Ibidem.*

em consonância ao argumento de Marie-Christine Pouchelle que defende que a exposição da carne é um veículo importante na construção da santidade para Jacopo, acompanhada pela transformação de suplícios em deleites.[30] Em suma, ele é aquele que vence todas as torturas sofridas com grande alegria, é símbolo da vitória cristã.

Vicente possui um papel simbólico: o de encarnar a vitória. Esta vitória deve-se, sobretudo, às relações de poder estabelecidas no relato: Vicente, na posição de réu, é fortalecido pelas torturas, triunfando sobre os seus carrascos e perseguidor, zombando das torturas somáticas que lhe eram infringidas e do próprio Daciano. Os seus triunfos são uma parte fundamental do processo de *genderificação* do personagem com o fortalecimento da alma face às penalidades as quais fora condenado.

2. São Jorge: o dragão e o sinal-da-cruz

Segundo o estudo etimológico feito por Jacopo, o nome Jorge viria de *geos*, significando "terra"; e de *orge*, "cultivar". Assim, Jorge significaria "cultivando a terra", o que o dominicano associa com a sua carne. Citando Agostinho, no livro *Sobre a Trindade*, a boa terra pode estar no alto das montanhas, o que convém ao pasto, nas encostas temperadas das colinas, para as vinhas; ou nas planícies, para os cereais. A partir desse apoio em uma autoridade eclesiástica, lemos o argumento de que o beato foi "como a terra alta por desprezar as coisas baixas e exaltar as puras, foi como a terra temperada devido à descrição com o vinho da eterna alegria, foi como a terra plana pela humildade eu produz frutos de boas obras".[31]

Segundo o relato, Jorge também poderia advir de *gerar*, "sagrado", e de *gyon*, "areia", sendo "areia sagrada" pelo peso de seus costumes, miudeza na sua humildade e secura na sua volúpia carnal. Um terceiro sentido viria de *gerar*, "sagrado", e *gyon¸* "luta", representando

[30] POUCHELLE, Marie-Christine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p. 365.

"lutador sagrado" e associando a sua batalha com o dragão e com o carrasco. Nesse sentido, conota-se um sentido de divino a Jorge.

O último significado de Jorge resultaria de *gero* que seria "peregrino", *gir*, "cortado", e ys, *conselheiro,* "porque ele foi peregrino em seu desprezo pelo mundo, cortado em seu martírio e conselheiro na prédica do reino de Deus".[32] Nesse trecho narrativo, há um destaque para seu desapego ao mundo, uma identificação do beato como mártir e a sua atuação como pregador. Acreditamos que essa ênfase visava exortar os irmãos da Ordem dos Irmãos Pregadores

Ainda na passagem dedicada ao estudo etimológico, Jacopo argumenta que a legenda desse santo foi considerada como apócrifa pelo concílio de Nicéia. Essa afirmação evidencia a preocupação do dominicano em fundamentar seus relatos, procurando ligá-los à tradição eclesiástica e destacando seu caráter de verdade. Essa atitude vincular-se-ia ao contato que ele manteve, sobretudo, com a Universidade de Bolonha, estando em sintonia com as novas formas de conhecimento propagadas nas universidades, nesse momento.

Jacopo aponta para as discrepâncias nas versões da biografia, sublinhando que algumas certificam que Jorge sofreu o martírio sob os imperadores Diocleciano e Maximiano, outras já defendem que foi sob o imperador persa Diocleciano e na presença de oitenta generais, e, por fim, há uns autores que alegam que foi sob o governador Daciano, sob o império de Diocleciano e Maximiano, enquanto o calendário de BEDA diz que ele foi martirizado na cidade persa de Diáspolis, antigamente chamada de Lida, situada perto de Jope.[33] Ressaltamos que o compilador apenas sublinha as diferenças entre as narrativas existentes, sem posicionar-se frente a elas nesse momento narrativo, fazendo isso ao fim do capítulo. Esse era um método de argumentação calcado na escolástica.

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*

No início da biografia de Jorge, é informado que ele era um tribuno nascido na Capadócia, de nobre estirpe. A narrativa segue com a primeira versão da história de um dragão derrotado por ele.

Segundo a LA, Jorge tinha ido a Silena, cidade da província da Líbia, onde habitava, nas redondezas, um dragão feroz que afugentava aqueles que tentavam derrotá-lo. Para mantê-lo calmo e distante da cidade, os moradores davam-lhe diariamente uma ovelha e um habitante, de qualquer sexo, escolhido por sorteio.[34] Depois de um tempo, foi sorteada a única filha do rei. Este, desesperado, pediu que os citadinos pegassem todo seu ouro, prata e metade do seu reino para impedir que a jovem morresse dessa forma.

Diante dessa proposta, os citadinos reclamaram que seus filhos haviam sido sacrificados devido ao edito do rei, logo, ou a sua filha era levada para ser devorada pelo dragão ou ele perdia seu povo. Diante disso, o rei pediu oito dias para lamentar o destino dela. Ao final desse tempo, somos informados que a população foi ao castelo exigir que a promessa fosse cumprida e o soberano lamentou não ter a chance de ter netos de estirpe real. Segundo o relato, a moça foi trajada com vestes reais e enviada ao sacrifício.

Jacopo narra que o beato Jorge, que passava pela região, ao vê-la chorar, perguntou o porquê das lágrimas. Ela pediu para que ele montasse em seu cavalo e fugisse para não morrer com ela. Pedindo calma, ele indagou a jovem sobre o que toda aquela gente esperava ver.[35] Então, a moça explicou toda a situação e, quando o dragão apareceu, suplicou ao tribuno para ir embora depressa.

Jorge, serenamente, a protegeu com o sinal-da-cruz e, recomendando-se ao senhor, atacou o monstro que caiu ferido. Ele falou para a moça colocar o seu cinto no pescoço deste. Ela o fez e o dragão a seguiu feito "um cãozinho muito manso".[36] Ao chegarem à cidade, o povo entrou em desespero, contudo o beato os acalmou avisando que se todos aceitassem o

[34] Na verdade, a Legenda destaca que, inicialmente, davam duas ovelhas, contudo foi por falta delas que os cidadãos começaram os sorteios para escolher um citadino.
[35] Os sacrifícios ocorriam fora aos muros da cidade, onde se encontrava o dragão. Na LA, não aparecem informações sobre quem Jorge referia-se.
[36] *Idem*, p.367.

batismo, ele mataria a criatura. E “nesse dia, 20 mil homens foram batizados, sem contar crianças e mulheres”.[37] Defendemos que esse episódio marca a construção da santidade e de gênero de Jorge, pois relaciona a força física e militar do personagem como poder da fé cristã.

Além disso, também destacamos a função simbólica atrelada ao sinal-da-cruz. Segundo Juan Antonio Ruiz Dominguez,[38] dentre as funções possivelmente atreladas ao sinal-da-cruz, encontrava-se o uso deste símbolo cristão em eventos inexplicáveis e divinos. Ressaltamos que nas obras de Gonzalo de Berceo, estudadas pelo autor, não figura a associação entre o sinal e a proteção divina, ao contrário da LA. Essa construção aparece em muitos relatos, como o de Jorge, enaltecendo a cruz como signo de esperança, proteção e salvação e o sinal-da-cruz como gesto identificador do cristianismo – elemento importante no estabelecimento da alteridade em relação aos outros, como os hereges, infiéis e pagãos.

Após a sua vitória sobre o dragão, para homenagear a bem-aventurada Maria, o beato Jorge mandou construírem uma igreja, onde sob o seu altar surgiu uma fonte de água curativa para os enfermos. Nesse momento narrativo, defendemos que a presença do divino serviria para atrair fiéis para o templo em questão, já que a localização da cidade é colocada no relato.

Após esse episódio, o rei ofereceu a Jorge uma enorme quantidade de dinheiro, mas ele não aceitou e mandou que ela fosse doada aos pobres, o que destaca, na narrativa, a sua caridade e o seu desapego das coisas materiais. Antes de partir, o beato deu quatro conselhos ao soberano: escutar o santo ofício, cuidar das igrejas, honrar os padres e lembrar-se dos pobres. Destacamos que esses elementos vinculam-se à reforma papal,[39] em especial no tocante às relações entre autoridades laicas e religiosas.

---

[37] *Ibidem.*

[38] O autor trabalha com o papel das mentalidades na devoção cristã e a construção das funções da cruz e do sinal-da-cruz nas obras de Gonzalo de Berceo, mas faz considerações gerais sobre a questão. DOMINGUEZ, Juan Antonio Ruiz. La devocion a la cruz en la obra de Gonzalo de Berceo. (em prensa) In: CONGRESO MUNDIAL DE HERMANDADES DE LA VERA CRUZ, 1. Sevilla: Ceira, 1995. p.1-12.

[39] Para mais informações, *cf.* BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983; RAMOS, Luis García-Guijarro. Reforma eclesiástica y Órdenes Militares (ss. XI-XIII). In: BENITO, Ricardo Izquierdo e GÓMEZ, Francisco Ruiz (coords.). *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica.* Cuenca: Universidad Castilla-la-Mancha, 2000. V. 1, p.1005-1017; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380-c. 843). In: SEMANA DE ESTÚDIOS MEDIEVALES, 7, 1996, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 197-215.

A narrativa segue apresentando outro relato iniciando com a aparição do dragão, contudo centrando-se no martírio sofrido pelo santo. Este é recheado de milagres, apoiado nas palavras de Ambrósio e terminado com a decapitação de São Jorge. Defendemos que a necessidade em repetir o episódio do dragão, mesmo que sucintamente, visava o enaltecimento de sua santidade e do poder de sua fé novamente.

Após relatar uma segunda versão mais curta da história do dragão, Jacopo coloca que certos livros contam que os imperadores Diocleciano e Maximiano, sob o governo de Daciano, empreenderam uma violenta perseguição aos cristãos, martirizando em um mês dezessete mil. Na narrativa, somos informados de que muitos dos cristãos fraquejaram e sacrificaram aos ídolos.

Emocionado com tal fato, Jorge doou tudo que possuía aos menos afortunados, trocou as roupas militares pelas dos cristãos, foi viver entre eles, e passou a chamar os deuses gentios de demônios, pois o Deus cristão fizera os céus. Nesse trecho, acreditamos que Jacopo ressalta o desligamento do personagem das coisas materiais, enaltecendo a pobreza adotada pelas ordens mendicantes. Além disso, ao mencionar a troca das vestes, acreditamos que ele estaria, metaforicamente, referindo-se ao fato dele deixar de servir um pagão e passar a servir seu Deus, o que é evidenciado a seguir na narrativa.

Retornando ao capítulo. O governador, irado com as palavras de Jorge, chamou-o e o questionou sobre quem ele era e de onde, o que o cristão respondeu. Ele ainda complementou sua resposta dizendo que, com o auxílio de Cristo, ele se submeteu à Palestina, contudo largou tudo para servir ao Deus do Céu. Daciano[40] percebendo que não conseguia demovê-lo, “mandou suspendê-lo no potro e dilacerar cada um de seus membros com garfos de ferro. Mandou queimá-lo com tochas e esfregar sal em suas feridas e em suas entranhas”.[41]

[40] No relato, Jacopo refere-se a Daciano ora como juiz, ora como prefeito.
[41] *Idem*, p. 368.

À noite, o Senhor apareceu-lhe e o reconfortou. Devido as suas palavras e a própria visão, Jorge fortaleceu-se tanto que os suplícios sofridos pareciam não ter acontecido. Mediante a menção da intervenção divina, a sua santidade é marcada no relato.

Segundo o capítulo, Daciano, ao perceber que não conseguiria convencer Jorge a imolar aos deuses através de torturas, chamou um mágico para demovê-lo de sua fé através da magia. Assim, o mágico invocou os seus deuses e misturou vinho com veneno, depois deu para Jorge, que fez o sinal-da-cruz, bebeu e nada aconteceu. Diante disso, uma dose mais potente foi feita e, novamente, após fazer o sinal-da-cruz, o santo tomou o líquido e nada aconteceu.

Nessa passagem, sublinhamos dois elementos interligados. Primeiro, a construção do sinal-da-cruz como maneira de "contato" com o Senhor e de proteção divina. E, em segundo, a inferiorização da crença pagã, já que os deuses também foram invocados, contudo foram superados. Diante de tais episódios milagrosos, o feiticeiro implorou perdão, converteu-se e foi decapitado pelo juiz.

No dia seguinte, Daciano teria mandado colocar Jorge numa roda com espadas de dois gumes ao seu redor, contudo ela se quebrou e ele saiu ileso. Então, ele foi condenado a ser jogado em um caldeirão de chumbo fervente, que após o santo fazer o sinal-da-cruz e "pela virtude de Deus",[42] transformou-se em um banho.

Sublinhamos que o relato não menciona que Jorge teria feito o sinal-da-cruz antes de ser colocado na roda, e apesar disso ele foi igualmente salvo. Acreditamos que Jacopo estaria destacando a santidade a Jorge e que a proteção divina já tinha sido estabelecida.[43]

Daciano, vendo que não poderia vencer o santo com suplícios, mudou o seu modo de persuasão, tratando-o com suavidade e gentileza. Ele afirmou para Jorge que os seus deuses eram calmos e que o perdoaria, caso abandonasse a fé cristã. Jorge riu e disse "Por que você

[42] *Ibidem.*
[43] Ressaltamos que a não-menção ao sinal-da-cruz também pode ser devida à grande variedade de fontes utilizadas pelo compilador ou as diferentes edições realizadas *a posteriori.*

não falou assim antes de me torturar? Estou pronto a fazer aquilo que me exorta".[44] Segundo o capítulo, com essa fala, o mártir iludiu o juiz, e, dessa forma, há um destaque para o uso da esperteza do personagem, em detrimento da do prefeito.

Jorge foi levado para o templo, onde Daciano convidou a cidade inteira para ver o cristão rebelde imolar aos deuses, demonstrando satisfação em tê-lo subjugado. No entanto, diante de todos, o mártir pediu ao Senhor para destruir o templo e as imagens dos ídolos por completo. "No mesmo instante, caiu o fogo do Céu sobre o templo, queimando-o com seus deuses e seus sacerdotes. A terra entreabriu-se e tragou tudo o que restara".[45] Nessa passagem, há uma inversão de poder, o pagão, poderoso, é humilhado pela fé cristã e o cristianismo, representado pelo mártir, sai vitorioso, já que, com apenas um pedido, o cristão foi abençoado e o local de adoração pagã destruído.

Objetivando conferir um tom de veracidade ao relato, Jacopo cita Ambrósio, que teria dito que, após tomar conhecimento desse evento, Daciano ordenou que levassem Jorge a sua presença e o questionou sobre qual foi o tipo de magia que ele usou para cometer tal crime. Dizendo não crer nisso, o beato tentou enganar o juiz novamente, pedindo que ele o seguisse, pois ele imolaria aos deuses. Contudo, Daciano não o fez por temer que o beato fizesse a terra tragá-lo, como fez com seus deuses.

Inicia-se, no texto, um debate entre os dois. Durante o embate, o juiz virou-se para sua esposa, Alexandrina, e confessou ter perdido para o beato e temer a morte. Ela chamou a sua atenção ofensivamente, por ele perseguir os cristãos, pois eram protegidos por Deus. Dito isso, ela avisou-o que também desejava converter-se ao cristianismo.

Alexandrina foi condenada a ser surrada duramente, pendurada pelos cabelos. Ela lamentou com Jorge o fato de não ter sido batizada, demonstrando sua preocupação por não

[44] *Idem*, p.369.
[45] *Ibidem.*

ter sido "regenerada pela água do batismo".[46] O beato respondeu-lhe que o seu sangue seria seu batismo e sua coroa, fazendo alusão ao martírio.[47]

Segundo o relato, no dia seguinte à morte de Alexandrina, Jorge foi condenado a ser arrastado pela cidade. Ele "orou ao Senhor pedindo que atendesse a todos os que implorassem seu socorro, e ouviu-se a voz divina concedendo-lhe o pedido. Terminada a oração, seu martírio foi consumado e sua cabeça cortada"[48] Nesse trecho, há um forte incentivo ao culto do santo.

O beato, segundo Jacopo, foi martirizado em 287, sob o prefeito Daciano, durante o império de Diocleciano e Maximiano. Após martirizá-lo, quando o juiz retornava do lugar do suplício de Jorge para seu palácio, fogo vindo dos Céus consumiu a ele e a seus soldados. Nesse sentido, a santidade do tribuno é comprovada através da justiça divina.

Ao fim do capítulo, há duas passagens incentivando o culto do mártir. Primeiramente, Jacopo afirma que Gregório de Tours teria contado que, um dia, um grupo de pessoas só conseguiu sair de um oratório onde estavam hospedadas após deixar algumas das relíquias de São Jorge. Depois, o dominicano faz alusão a *História de Antioquia*. Ele cita que um conjunto de cristãos, rumo a Jerusalém, foi abordado por um belíssimo rapaz que lhes disse que eles estariam protegidos, caso levassem alguma relíquia do mártir. Há uma marcada legitimação das cruzadas no trecho que se segue, em que:

> Quando sitiavam a cidade [de Jerusalém] e a resistência dos sarracenos não permitia o assalto final. O bem-aventurado Jorge apareceu em trajes brancos e armado de uma cruz vermelha, fazendo sinal aos seus sitiantes para irem atrás dele e atacarem sem medo, que conquistariam a cidade. Animados por essa visão, venceram e massacraram os sarracenos.[49]

---

[46] *Idem*, p.370.
[47] Destacamos também a importância dada ao batismo, um dos sacramentos cristãos, como veículo de purificação. Ao todo são sete sacramentos, a saber: Batismo, Confirmação, Sagrada Comunhão (Eucaristia), Matrimônio, Penitência, Ordem Sacerdotal e Extrema-Unção.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem.*

Nessas passagens finais, defendemos que o dominicano teria fundamentado os casos narrados ao citar as suas fontes para conceder-lhes um teor de verdade e valorizar o aspecto divino vinculado às relíquias do santo, incentivando o seu culto e legitimando as cruzadas.

Segundo James B. MacGregor,[50] por volta de 1184, Alan de Lille fez um sermão direcionado aos cavaleiros, defendendo que eles deveriam portar armas espirituais, assim como as temporais, além de condenar a violência para com a Igreja e com os pobres. Em sua argumentação ele se utiliza de modelos ideais de soldados de Cristo, como São Jorge, São Sebastião, São Theodoro, São Demétrio, São Maurício, São Eustácio e com o objetivo de incentivar a cavalaria a seguir os exemplos dos mártires-cavaleiros. Esse sermão é um dos testemunhos da crescente devoção aos santos guerreiros, que se desenvolve Ocidente, sobretudo a partir do século XIII.

MacGregor destaca que a popularidade crescente do culto aos santos-guerreiros entre os cavaleiros foi fruto da I Cruzada, tornando-se uma significativa parte da identidade e piedade cavaleiras.[51] Assim, ao narrar a aparição de Jorge em uma Cruzada, acreditamos que Jacopo estaria, não apenas incentivando o movimento cruzadista, como também evidenciando o tipo de cavaleiro protegido pelo mártir: o defensor da cristandade.

O processo de construção da santidade *genderificada* de Jorge inicia no estudo etimológico feito por Jacopo, em que o último significado do nome do personagem aponta para a sua identificação como mártir. O seu gênero é construído através da exaltação de sua pregação, da sua função social como tribuno, da ênfase dada à eloqüência do personagem , de sua caracterização como santo-guerreiro, protetor dos inofensivos, cuja virilidade ainda é atestada nos dois relatos de seus encontros com o dragão.

Destacamos que, por ofender os deuses pagãos, Jorge foi condenado pelo governador, sendo que todos os seus suplícios foram desfeitos ou transformados em delícias – no caso do

[50] MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: The cult of the warrior-saints inthe west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History.* v.73, n.4, jun - 2004.
[51] *Ibidem*, p.320.

chumbo derretido –, o que evidenciaria a sua santificação. O relato também reforça a associação do sinal-da-cruz com a proteção divina.

Por fim, o relato de Jorge é recheado de episódios de incentivo ao seu culto e de enaltecimento da superioridade do cristianismo em relação ao paganismo, permeado por milagres, conversões, *exempla* e alegorias; além de legitimar as cruzadas e estabelecer um tipo de cavaleiro apto para receber a proteção do mártir. Finalizado com sua decapitação, o dogmas religiosos.

3. São Marcelino, o papa

No início da biografia de Marcelino, somos informados que ele governou a Igreja romana por nove anos e quatro meses. De acordo com a LA, ele foi capturado por ordem de Diocleciano e Maximiano. O papa teria se negado a imolar aos deuses, contudo foi ameaçado a sofrer uma série de suplícios – não especificados pelo dominicano – e, por medo, ele ofereceu dois grãos de incensos aos deuses pagãos. "Isso causou grande alegria aos infiéis e imensa tristeza aos fiéis."[52]

Ressaltamos que mesmo não havendo nenhum relato sobre os suplícios sofridos pelo papa, Jacopo narra que após estar curado, ele foi levado a julgamento, mas os bispos presentes disseram-lhe "o sumo pontífice não pode ser julgado por ninguém, é você mesmo que deve considerar a sua causa e julgá-la judiciosamente".[53] Nesse trecho, há o destaque para a infabilidade do papa, explicado pelo alinhamento dominicano à Igreja.

Segundo o relato, Marcelino, arrependido, deixou o cargo, contudo foi reeleito pelo povo. Os césares, ao tomarem conhecimento desse fato, o aprisionaram pela segunda vez. Contudo, o papa, dessa vez, negou-se a realizar sacrifícios e com isso, foi condenado a ser decapitado.

---

[52] *Idem*, p.378.
[53] *Ibidem.*

Antes de ser degolado, Marcelino declarou-se indigno de receber um enterro cristão, anatematizando previamente aqueles que o fizessem. Seu corpo, segundo a LA, ficou trinta e cinco dias insepulto. Nessa passagem narrativa, cremos que Jacopo busca destacar a autoridade e o poder do sumo pontífice, pois, mesmo após sua morte, sua ordem é honrada.[54]

Ainda segundo a LA, Decorrido esse tempo, o apóstolo Pedro apareceu para Marcelo, sucessor de Marcelino, e questionou-lhe: "Irmão Marcelo, por que você não me sepulta?".[55] O papa perguntou-lhe se ele já não havia sido sepultado, ao que Pedro respondeu considerar-se insepulto, enquanto Marcelino não fosse enterrado.

O papa Marcelo falou que Marcelino havia excomungado todo aquele que o sepultasse e Pedro perguntou-lhe: "Você não sabe que está escrito 'Quem se humilha será exaltado?".[56] Dito isso, ele ordenou que Marcelino fosse enterrado aos seus pés, o que foi imediatamente cumprido. Acreditamos que o objetivo desse curto relato seria o enaltecimento de uma santidade específica ao papa, exaltando a sua posição como cabeça da Igreja.

Jacopo argumenta acerca da defesa da infabilidade papal e o respeito a suas ordens e constrói a sua santidade com a visita de Pedro e o comando para que sepultassem Marcelino a seus pés. A santidade de Marcelino está ligada ao cargo que ocupou e a sucessão de Pedro.

A ausência de descrições acerca de qualquer punição somática também chamou a nossa atenção. Se considerarmos o capítulo do papa Urbano (p. 462-463), cuja biografia, como a de Marcelino, não possui descrições detalhadas sobre penalizações somáticas, cremos que há uma preocupação textual em não explicitar as partes do corpo afetadas nem os tipos de tortura recebidos pelo papa,[57] comparado aos demais relatos. Defendemos que essa estaria associada a sua própria função social e posto hierárquico alcançado dentro da Igreja.

---

[54] Jacopo relata que "com o furor hostil reaceso, no mês seguinte foram mortos 17 mil cristãos". Destacando a ira causada pelo arrependimento de Marcelino. *Ibidem.*
[55] *Ibidem.*
[56] *Idem, 379.*
[57] O mesmo cuidado aparece na narrativa sobre Santo Urbano, que foi aprisionado junto a seus irmãos. No capítulo, há apenas o relato de um suplício, que os quatro cristãos foram açoitados com chicotes com ponta de chumbo, enquanto isso papa passou a clamar pelo Senhor.

4. São Pedro Mártir, o inquisidor

Segundo Jacopo, seu nome possuiria três significados: “conhecedor”, “descalço” e “firme – advindo de *petros.* Dito isso, ele afirma que é possível entendermos as três qualidades desse personagem:

> Em primeiro lugar foi um pregador notável, “conhecedor” perfeito das Escrituras e do que covinha utilizar delas em cada pregação. Em segundo lugar, foi virgem de puríssimo, daí “descalço” já que seus pés nus indicavam estar livre de toda afeição e amor mortais, sendo, portanto virgem não apenas de corpo, mas também de mente. Em terceiro lugar, foi mártir glorioso do Senhor, daí “firme”, já que suportou inabalável o martírio pela defesa da fé.[58]

Nessa passagem, podemos destacar a exaltação da pregação unida à erudição – um dos pilares da Ordem Dominicana –, o enaltecimento de sua virgindade ser completa com corpo e mente puros; e, por fim, a sua identificação como mártir.

A biografia do personagem inicia nos informando que Pedro era o novo mártir da Ordem dos Pregadores,[59] natural de Verona. Nascido em uma família herética e infiel, conforme aparece no relato, Jacopo diz que ele conservou-se isento de seus erros. Aos sete anos, um tio o questionou sobre o que havia aprendido na escola ao que ele respondeu rezando o credo.

O tio o repreendeu afirmando que quem criou o céu e a terra foi o diabo e não Deus,[60] e os dois iniciaram um debate sobre tal tema. A narrativa esclarece que o menino estava cheio de Espírito Santo e rebateu os argumentos dados pelo tio que havia recorrido a diferentes

---

[58] *Idem,* p.387.

[59] Destacamos que Jacopo não apresenta nenhuma data relacionada ao martírio do personagem. Somente no fim do relato, ele narra que, em 1259, em Compostela, um homem chamado Bento foi curado ao rogar por Pedro no convento dos frades Pregadores. Dessa forma, incentivaria o culto do personagem e atrairia doações e fiéis para os conventos da Ordem existentes nesse local.

[60] Essa concepção estaria associada com a doutrina cátara, que defendia que o homem – criado por Deus - é prisioneiro da matéria, que está retida no mundo – criado por satã. RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985. p.73.

autoridades. Ao narrar que, ainda criança, Pedro falava com o tio cheio do Espírito Santo,[61] superando todos os argumentos deste há a evidência de sua santidade. O aspecto divino é marcado pela presença de Deus que, por dirigir tudo, evitou que o menino fosse retirado da escola como era vontade de seu tio. Em suma, acreditamos que a marca de sua santidade encontrar-se-ia evidenciada nos muitos milagres cometidos em vida e em morte, com uma especial atenção às relíquias para valorização de seu culto.

Nesse momento narrativo, lemos sobre a vitória do personagem alcançada com a presença divina, colocando seu conhecimento como superior à educação de seu tio, que pede para o pai de Pedro retirá-lo da escola, pois temia que o menino seguisse a "prostituída Igreja romana" e destruísse a fé deles.[62] Acreditamos que Jacopo apresenta um posicionamento negativo dos hereges em relação à igreja ao utilizar-se essa qualificação.

No relato, há a menção de que, como tudo é dirigido pela mão de Deus, o pai de Pedro não o retirou da escola, pois queria que o menino terminasse as aulas de gramática. Sublinhamos o destaque dado à intervenção divina, que teria orquestrado para que o jovem permanecesse na escola.

Não somos informados quando, apenas tomamos conhecimento que, após tal episódio, Pedro não se sentia seguro morando com a família e, por tal razão, juntou-se a Ordem dos Pregadores e renunciou ao mundo, o que ressaltaria a sua ascese.[63] A seguir, segundo a narrativa, há o destaque para ele ter ficado trinta anos na Ordem e alcançado a honra de ser a pedra de Cristo.

Dito isso, lemos uma listagem das virtudes do personagem com enaltecimento do seu afastamento das coisas terrenas e da ociosidade; dos seus estudos, vigília e leitura; da sua

---

[61] Acreditamos que Jacopo, ao colocar o debate travado entre o infante Pedro e seu tio, realiza um paralelo com o episódio da vida de Jesus no qual ele debateu, no templo, com os sábios com grande eloqüência ainda quando criança, *cf.* Lc II, 22-52. BÍBLIA SAGRADA. Pe. Antônio Pereira de Figueiredo (trad.). São Paulo: DCL, 2006.

[62] Jacopo se refere ao tio de Pedro como sendo outro caifás, afirmando que ele teria "predito" o que iria acontecer. Acreditamos que ele estaria fazendo alusão ao papel de inquisidor de Pedro e traçando outro parelo entre o santo e Jesus. Segundo o livro de João II, 49-52, Caifás era um sumo sacerdote que profetizou que Jesus iria ser morto pelo povo, assim como Pedro, atacado por um herege enquanto exercia a função de inquisidor.

[63] No capítulo, Jacopo relata esse acontecimento citando uma passagem de uma carta do Papa Inocêncio: "O bem-aventurado Pedro ainda na adolescência abandonou o mundo para evitar os perigos e entrou na Ordem do Frades Pregadores". *Idem*, p.388.

dedicação, de noite, à pregação e ao "serviço das almas";[64] e, de dia, a escutar as confissões e a refutar os dogmas envenenados por alguma doutrina herética. A seguir, há mais uma nova relação de qualidades e de elogios ao santo. Acreditamos que essa exaltação, seguida das virtudes do personagem, estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano, assim seria uma exaltação da ordem. Jacopo ressalta o desejo do personagem em morrer por sua fé como mártir e orava todas as noites pedindo tal benção e que "seu desejo não foi frustrado".[65]

Jacopo afirma que a biografia de Pedro foi recheada por numerosos episódios milagrosos,[66] dentre os quais destacamos alguns ocorridos em vida, no qual há encontros com hereges. O primeiro foi um encontro com um bispo herético[67] que havia sido preso pelos fiéis. Nesse relato, o personagem é desafiado pelo bispo a conseguir fazer aparecer uma nuvem para protegê-los do Sol com a força de sua fé. Ele responde que se o heresiarca prometesse abraçar a fé católica, ele o faria. Após orar por uma hora e fazer o sinal-da-cruz, uma nuvem no formato de uma borboleta cobriu os céus, cobrindo o seu povo do Sol. Ressaltamos que, nesse caso, ainda há a marca da proteção estabelecida através do sinal-da-cruz em que o povo é protegido do calor do Sol com a nuvem.

Em outro episódio, lemos sobre uma "peste herética" que contaminava a Lombardia e outras regiões. Assim, diversos inquisidores dominicanos foram enviados para combatê-la. Ao relatar que o sumo pontífice encaminhou Pedro para lá com plenos poderes para combater a heresia como inquisidor, Jacopo argumenta o que torna um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição. Ele afirma que o mártir foi escolhido:

> Por conhecer a sua grandeza, seu destemor na frente de uma multidão de inimigos, sua coragem inabalável que o fazia não ceder diante nem mesmo em

[64] *Ibidem*.
[65] *Idem*, p.390.
[66] No capítulo sobre Pedro são narrados cinco milagres em vida sendo um relacionado aos hereges e quatro a curas.
[67] Ressaltamos que o dominicano não especifica qual é a heresia. Podemos supor, porém, que se tratava dos cátaros, por serem os principais rivais da ordem no período. Relembramos que somente após Domingos converter um cátaro ao cristianismo que ele teria decidido fundar uma organização que suprisse a Igreja com pregadores qualificados. Além disso, a organização da hierarquia cátara é semelhante à eclesiástica, rivalizando nesse ponto também.

> pequenas coisas diante da força dos adversários, sua eloqüência que desmascarava com facilidade as artimanhas dos heréticos, sua sábia erudição das coisas divinas, que lhe permitia refutar racionalmente os argumentos heréticos.[68]

Ressaltamos que a narrativa continua com o mesmo objetivo elogioso de exaltar o tipo de prédica de Pedro e as suas virtudes e, dessa forma, Jacopo argumenta as causas da perseguição deste ao afirmar que os hereges não resistiam à sua sabedoria e ao Espírito Santo. [69] Portanto, alguns, desolados, decidiram matar o santo.

Defendemos que ao colocar que as palavras do personagem lhe eram passadas divinamente, o compilador está construindo a santidade dele. O relato do martírio de Pedro é uma citação de uma carta Inocêncio.[70] Segundo a narrativa, ao sair da cidade de Como,[71] o prior Pedro direcionou-se a Milão para atuar contra os heréticos. A seguir, lemos que conforme o mártir havia professado, durante uma pregação,[72] ele foi atacado por um herege pago por seus companheiros.

O santo e o herege são descritos da seguinte forma: "Era o lobo contra o cordeiro, o cruel contra o manso, o ímpio contra o piedoso, o furioso contra o calmo, o desregrado contra o modesto, o profano contra o santo".[73] Nesse trecho, Jacopo elabora discursivamente dois personagens diametralmente opostos: de um lado o santo com todas as suas virtudes que são engrandecidas pelas características negativas do herege.

A seguir, somos informados que Pedro apanha do herege, é ameaçado de morte e recebe golpes terríveis com a espada na cabeça. "A espada fica molhada do sangue daquele

---

[68] *Idem*, p.390.
[69] "Nenhum deles podia resistir à sua sabedoria e ao Espírito Santo que falava por sua boca" (*Ibidem*).
[70] Destacamos que Jacopo não especifica qual é o documento.
[71] Como é uma província da Lombardia.
[72] Na parte final do capítulo, reservada aos milagres do santo, esse episódio é narrado: "No domingo de ramos, Pedro pregava em Milão diante da enorme multidão de pessoas dos dois sexos, quando disse publicamente em voz alta: 'Sei com certeza que os hereges tramam minha morte e que até dinheiro foi dado para isso, mas façam o que façam, eu os perseguirei mais estando morto do que vivo" (*Idem*, p.399). E após seu martírio, de fato, Jacopo relata acontecimentos milagrosos contra hereges procurando conceder credibilidade às palavras do mártir e reserva um extenso parágrafo recheado de comparações que buscam reafirmar que ele fora mais voraz ainda depois de morto.
[73] *Idem*, p.391.

homem venerável, que não procura evitar o inimigo, ao contrário, oferece-se como vítima que suporta os redobrados golpes do furor sacrílego de seu carrasco".[74]

Nesse trecho, sublinhamos o desejo do mártir pelo sofrimento. Tal comportamento encaixar-se-ia no argumento da autora Lucy Grig,[75] já citada, que defende a exacerbação das torturas, por parte dos mártires, como forma de enaltecer a demonstração da vitória cristã. Nesse sentido, Jacopo afirma que os golpes passaram a ser redobrados.

Durante todo esse suplício, Jacopo narra que Pedro "não se queixa, não murmura, suporta tudo com paciência, encomendando-se: 'Senhor, entrego meu espírito em suas mãos'".[76] Acreditamos que ao narrar que o inquisidor mantém sua tranqüilidade, Jacopo destaca o desejo pelo martírio do personagem que não se desespera diante das macerações, pelo contrário. Além disso, essa passagem também serviria de incentivo aos irmãos inquisidores.

Por fim, o beato do Senhor recitou o símbolo de fé antes do carrasco enfiar um punhal em seu flanco.[77] Segundo a LA, o responsável pelo martírio de Pedro foi capturado por fiéis.

Jacopo narra que, no dia de seu martírio, Pedro foi confessor, profeta, doutor e mártir, explicando cada um desses aspectos. Segundo ele, foi "confessor, porque no meio dos tormentos proclamou sua fé constante em Cristo, e porque naquele mesmo dia tinha, como o de costume, feito a confissão e oferecido a Deus o louvor do sacrifício da missa".[78] Dessa forma, ele ressalta o papel do beato como pregador – o que, de certa forma, valoriza a Ordem Dominicana – e elogia os costumes da vida do inquisidor. O enaltecimento da prédica do personagem também aparece na explicitação do seu papel como doutor, porque "enquanto estava sendo atacado ensinou a doutrina verdadeira recitando em voz alta o símbolo da fé".[79]

---

[74] *Ibidem*.
[75] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*
[76] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[77] A seguir, somos informados que o beato estava acompanhado por um frade dominicano que também foi atacado e morto.
[78] *Ibidem.*
[79] *Ibidem.*

Ele foi mártir por ter derramado o seu sangue para defender a sua fé, o que indica a concepção de martírio de sangue de Jacopo. Além disso, foi profeta pelo episódio em que seus companheiros afirmaram não ter como chegar a Milão naquele dia – referindo-se ao dia do martírio – e Pedro disse que eles ficariam em São Simpliciano. Após o seu martírio, a multidão que fora velar seu corpo não permitiu que ele fosse levado ao convento e o beato foi velado nesse local.

Destacamos que, na LA, após essa passagem, há uma analogia entre o martírio de Pedro e o do Senhor.[80] Dessa forma, a santidade do dominicano é ainda mais exaltada. Ressaltamos que Pedro Mártir faleceu em 1252, sendo canonizado no ano seguinte. Segundo James Ryan,[81] no século XIII havia uma certa resistência da Igreja em canonizar os novos mártires por não endossar seus cultos, afirmando que "the Roman Church not only insited on close scrunity before endorsing the cults of those killed while trying to convert infidels; it also refused to open proceedings that migth lead to canonization."[82]

Dessa forma, o autor argumenta que apesar da Igreja ter endossado poucas canonizações, é possível pensarmos que Inocêncio IV canonizou rapidamente Pedro Mártir para servir de incentivo aos inquisidores que poderiam estar sob ameaças.[83]

Segundo o texto, a inclusão do beato Pedro no catálogo dos santos foi celebrada com um capítulo em Milão pela Ordem Dominicana. Os irmãos queriam realocar o corpo do santo em um lugar mais alto e ao retirá-lo, encontraram-no ileso, imputrefato e exalando um bom cheiro, mesmo após um ano enterrado. Ele foi posicionado em um alto púlpito para que os fiéis o admirassem e venerassem.

Desse momento narrativo até o final são descritos trinta milagres, alguns pelo sumo pontífice e outros por pessoas que os testemunharam; destes, treze são relativos à cura –

[80] Jacopo analisa, comparativamente, os motivos destes, os carrascos, o momento temporal em que cada um ocorreu, o que cada um teria dito, o preço pago pela morte de ambos e a conseqüência dela. Sendo que a de Pedro teria sido a conversão de milhares de heréticos.
[81] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, nº1, p.1-28, jan./ 2004.
[82] A Igreja Romana não só insistiu em atentos exames antes de aprovar cultos daqueles que morreram tentando converter infiéis; ela também se recusou a abrir processos que poderiam levar a canonização. *Ibidem*, p.2.
[83] *Idem*, p.4.

destacamos que duas dessas foram alcançadas graças às suas relíquias, o que seria um forte incentivo para seu culto. Inclusive, um evento milagroso foi contra três moças que falavam mal do culto, já os outros se subdividem em: dois relacionados com ressurreição; quatro com hereges; cinco ligados ao combate contra demônios; a própria visão de Pedro sobre sua morte; e três sobre temas distintos.

É importante refletirmos um pouco sobre a importância dessa compilação de milagres, que visaria não apenas o engrandecimento da santidade do personagem, como também estaria associada com o processo de canonização, servindo para atestar a santidade de Pedro.

Segundo André Vauchez,[84] dentro dos processos de canonização desenvolvidos no início do século XIII, "certos milagres continuavam indispensáveis para que um servidor de Deus pudesse ser proclamado santo pelo papa";[85] destacando que os teólogos desse período passaram a considerar aqueles com intervenção direta de Deus como sendo verdadeiros.

Contudo, considerando os argumentos defendidos por James Ryan sobre a relutância da Igreja em abrir novos processos de canonização e em legitimar novos cultos, nos aproximamos mais da argumentação de Sofia Boesch Gajano,[86] que afirma que, a partir do século XI:

> La autenticación de los milagros que se produjo de forma recurrente en el mundo urbano italiano de la Plena Edad Media constituye una expresión evidente de la necesidad de reconocimiento (...). El milagro, en cuanto momento en el que Dios interviene directamente en el mundo prescindiendo de elementos mediadores entre lo humano y lo divino, se presenta inevitavelmente como um elemento anômalo que incluso puede llegar a ser peligroso para uma Iglesia historicamente vinculada a la interpretación y mediación de lo sagrado.[87]

Nesse sentido, os milagres e a sua autenticidade para os processos de canonização seriam discursivamente construídos e historicamente específicos, inclusive na relação entre a existência de episódios milagrosos e atestação da santidade.

---

[84] VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2V, v.2, p. 197-211.
[85] *Idem*, p.208.
[86] GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. Little, L.L., ROSENWEIN, B. (eds.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.
[87] *Ibidem*, p.512.

No entanto, considerando uma ou outra hipótese, André Vauchez destaca que a acepção teológica de milagres verdadeiros não impediu que pregadores, como Jacopo de Varazze, explorassem os eventos milagrosos mais extraordinários e extravagantes em suas prédicas e/ ou compilações de *exempla* para alcançar os fiéis e realizar conversões ao cristianismo.[88]

Além disso, cabe destacarmos que o relato de distintos milagres do santo estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII, o que ecoaria na reputação da ordem.

Nesse ponto, defendemos que a exaltação de suas qualidades e os elogios feito por Jacopo serviria para o dominicano argumentar e posicionar-se em relação ao que tornaria um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição, associando a sabedoria do personagem com a do Espírito Santo.

E devido a tais virtudes e à sua sabedoria que ele foi atacado por um herege contratado. O curto relato de seu martírio apenas evidenciaria o desejo do beato por esse, mencionado por Jacopo anteriormente no capítulo; construiria uma imagem completamente negativa do herege – oposta a de Pedro –; e, serviria para novos elogios a suas virtudes e qualidades.

Esse capítulo apresenta dois objetivos interligados: a valorização da sabedoria de Pedro atrelada à prédica, utilizadas na perseguição aos hereges; e o enaltecimento de sua santidade, pois ele foi um dos poucos santos canonizados nesse período. No relato, Pedro é identificado como mártir desde a interpretação aos significados de seu nome, mas o que se destaca na construção de sua identidade de gênero é o realce dado a prédica e a função na Ordem dos Dominicanos, como inquisidor. Para essas ações, Pedro atuou com eloqüência, firmeza e coragem.

---

[88] *Idem*, p.209.

Acreditamos que essas duas finalidades do capítulo estariam associadas à Ordem Dominicana. A primeira indica o posicionamento sócio-político assumido por Jacopo, argumentando em prol do equilíbrio entre estudo e pregação para a garantia da eficácia da pregação no combates aos hereges, especialmente. Além disso, o compilador exalta a santidade de Pedro por ele ter sido o primeiro mártir dominicano a ser canonizado, ainda mais considerando as poucas canonizações realizadas nesse período.

Essa argumentação não apenas valeria como apoio aos sermãos dos irmãos pregadores e inquisidores, como os incentivaria a atuarem apesar das possíveis dificuldades. Destacamos também o estímulo ao culto do novo santo da Ordem Dos Irmãos Pregadores através dos milagres ocorridos através de suas relíquias.

5. São Tiago, o cortado

O capítulo sobre São Tiago não inicia com um estudo etimológico, mas sim com a sua nomeação como mártir. No começo, aprendemos que ele era "natural do país dos persas, oriundo da cidade de Epale, era de origem nobre, e ainda mais nobre por sua fé".[89] Segundo o relato, ele possuía pais e esposa muito cristãos, no entanto ele deixou-se seduzir por amor ao príncipe dos Persas e adorou os ídolos.

Ao saberem disso, sua esposa e mãe escreveram-lhe uma carta rejeitando-o devido a sua submissão a um mortal, "desobedecendo assim o juiz dos vivos e dos mortos".[90] Elas também o informaram que se tornaram como estranhas e não mais morariam com ele. Após ler tais palavras, Jacopo nos conta que Tiago teria refletido que se sua família o via de tal forma, como seu Deus o veria? Então, arrependido e aflito por seu "erro",[91] mandou um mensageiro até o príncipe para dizer-lhe que ele era cristão.

[89] *Idem*, p.974.
[90] *Ibidem.*
[91] *Ibidem.*

Dessa passagem, destacamos não apenas a narrativa sobre o amor cristão da mãe e esposa do santo, como também o fato de ter sido, justamente, através da repreensão feita por elas, que Tiago percebeu seu equívoco. Nesse sentido, essas duas personagens, aparentemente secundárias no relato, possuem um papel fundamental no martírio sofrido por ele, narrado após seu confronto com o príncipe.

Caroline Bynum, no artigo *La utilización masculina de los símbolos femeninos,*[92] argumenta sobre o uso de símbolos femininos por personagens masculinos, fenômeno que chama de "inversão simbólica". Segundo a autora, no âmbito da religiosidade masculina, os homens assumiriam características tipicamente associadas ao feminino para demonstrarem humildade, debilidade e humanidade perante Deus.

Nesse sentido, quando o santo foi repreendido pela sua mãe e sua esposa, ele foi "rebaixado" em relação a elas. Afinal, segundo os discursos misóginos hegemônicos nesse período, as mulheres que deveriam ser controladas e chamadas à atenção devido a sua inerente fraqueza. Com isso, defendemos que o mártir é humilhado e inferiorizado. Tiago é representado mais distante de Deus.

O príncipe convocou Tiago e questionou-o se era nazareno,[93] o que ele confirmou sob a ameaça de distintas e múltiplas torturas. Nesse momento, ele defende a existência da vida eterna, afirmando que "nós [nazarenos] não tememos a morte, pois esperamos passar da morte à vida".[94] Diante de tal resposta, o príncipe, aconselhado por amigos, condenou Tiago a ser cortado em pedaços para amedrontar outro cristão.

Ao ver que muitas pessoas choravam por ele, Tiago pediu-lhes para que não chorassem já que ele ia "para vida",[95] mas que lamentassem por eles próprios, que

[92] BYNUM, Caroline W. La utilización masculina de los símbolos femeninos. In: LITTLE, Lester K. e ROSENWEIN, Bárbara H. (eds). *La Edad media a debate*. Madrid: Akal, 2003. p. 431-449.
[93] O termo nazareno costumava ser utilizado para se referir aos seguidores de Cristo, pois ele havia habitado em Nazaré, na Galiléia.
[94] Jacopo de Varazze. *Op.cit.*
[95] *Idem*, p. 975.

continuariam a viver em suplícios. Novamente há uma passagem narrativa com a defesa da existência da vida após a morte, enaltecendo-a em relação à mundana.

O capítulo sobre Tiago é peculiar por ele narrar a biografia de um personagem que por adoração ao Príncipe dos Persas, imolou aos deuses. Contudo, após ter sido repreendido por sua mãe e esposa, percebeu o erro cometido e enviou uma mensagem afirmando ser cristão e, por tal razão, foi condenado a ser cortado em pedaços.

Ao ter o primeiro dedo de sua mão decepado, o carrasco pediu para Tiago obedecer ao Príncipe, que ele lhe daria medicamentos e o pouparia. Ele retrucou com uma analogia aos ramos da videira, afirmando que estes, conforme cortados, produzem novos galhos. O santo concluiu afirmando que o cristão fiel está enxertado na verdadeira vinha que é Cristo. Conforme o carrasco cortava-lhe os dedos, ele os oferecia ao Senhor; e, na vez do quinto, ele falou: "Minha vida é tão completa",[96] demonstrando a felicidade em sacrificar-se em nome da fé e a necessidade do sofrimento somático para libertação e encaminhamento da alma para um destino sagrado.

Após esse suplício, os carrascos novamente pediram para que Tiago poupasse sua vida e nem se entristecesse em ter perdido uma mão, pois muitos nessa condição possuíam muitas riquezas. Ele respondeu traçando uma metáfora com a ovelha. Primeiro, afirmou que o animal é tosquiado por inteiro e não apenas em uma metade. Completando, disse que se este ser irracional quer ser tosquiada por inteiro, então ele, ser racional, não poderia desdenhar ser morto por Deus.

Durante seu suplício, Tiago evidencia e exalta sua fé, reafirmando saberes teológicos. Ao cortarem-lhe o oitavo dedo, ele diz:

> Como no oitavo dia foi circuncidado Jesus, como no oitavo dia circuncidam-se os hebreus a fim de admiti-los nas cerimônias legais, então faça, Senhor, com que o espírito de seu escravo se separe desses incircuncidados que conservam sua mácula, a fim de que eu vá até você e veja sua face, Senhor.[97]

[96] *Ibidem.*
[97] *Idem*, p.976.

Ele faz o mesmo quando lhe decepam o nono e o décimo dedos,[98] dizendo:

> "Na nona hora, Cristo entregou o espírito na cruz; o que me faz confessar seu nome e dar graças pela dor desse nono dedo". (...) "Dez é o número dos dez mandamentos e o jota [99] é a primeira letra do nome Jesus Cristo".[100]

Segundo o relato, ele relembrou o martírio de Cristo e, de certa forma, se comparou a ele, quando cortaram o polegar do seu pé direito, falando que "o pé de Cristo foi perfurado e dele saiu sangue". A sua martirização nos é apresentada como fonte de júbilo do personagem que afirma categoricamente que esse era um grande dia, pois iria se encontrar com Deus.

Nesse capítulo, há uma marcada associação entre o sofrimento do corpo e o destino da alma, evidenciada ao cortarem os quarto e quinto dedos do pé direito. Segundo a narrativa, Tiago disse: "Por que está triste, alma minha, por que se perturba? Tenho esperança em Deus, confio Nele, que é meu Salvado e meu Deus".[101] Ao narrar o diálogo do mártir com a alma, acreditamos que Jacopo objetivaria discorrer sobre a superação inerente aos santos dos limites sobre-humanos da corporalidade, enaltecendo a santidade do personagem.

Jacopo constrói uma acepção somática inferior a alma. Este pressuposto pode ser percebido na fala do personagem quando deceparam o segundo dedo de seu pé esquerdo, ao que ele falou: "Destruam esta velha casa, pois me preparam uma mais esplêndida."[102]

A cada corte de um pedaço de seu corpo, o santo oferece-o a Deus e o percebe como uma benção e, por vezes, ri das torturas e enaltece o poder de sua fé. Contudo, depois, passa a suplicar por ajuda para ter a alma liberta da prisão, referindo-se ao seu corpo semimorto. Essa mudança é notada nos últimos tormentos que sofre, em que lemos:

---

[98] Após ter os dedos das duas mãos cortados, os que assistiam aos suplícios pediram para que Tiago falasse o que o cônsul desejasse, pois existiriam médicos capazes de tratá-lo. Ele respondeu que aquele que põe a mão no arado e olha para trás não está qualificado ao reino de Deus. Jacopo descreve que, nesse momento, os carrascos, irritados, começaram a cortar os dedos dos pés.
[99] Jota também é a décima letra do alfabeto.
[100] *Ibidem.*
[101] *Ibidem.*
[102] *Ibidem.*

> [Ao cortarem o pé esquerdo] "Senhor, você que faz maravilhas, ouça-me e salve-me".(...) [A mão direita] "Que sua misericórdia venha em meu auxílio, Senhor!" (...) [A esquerda] "Você é o Deus que realiza maravilhas." (...) [O braço direito] "Louve o Senhor, alma minha, pois louvei o Senhor durante toda a minha vida e celebrarei a glória de meu Deus enquanto viver". (...) [O esquerdo] "Cercam-me as dores da morte, mas serei vingado delas em nome do Senhor". (...) [A perna direita até o fêmur] "Senhor Jesus Cristo, ajude-me, pois chegam os gemidos da morte". (...) [A esquerda] "Soberano Senhor atenda um semimorto, pois você é o senhor dos vivos e dos mortos. Dedos, Senhor, já não os tenho para erguê-los a você, mãos tampouco, para estendê-las, meus pés estão cortados, meus joelhos destruídos já não podem mais dobrar diante de você, sou como uma casa que perdeu as colunas e vai desabar. Atenda-me, Senhor Jesus Cristo, e tire minha alma da prisão".[103]

A partir dessa passagem, supomos que as mudanças das reações do personagem em relação aos sofrimentos relacionar-se-iam a ausência de intervenções divinas voltadas à proteção do santo, apesar de suas súplicas.

Interpretamos essa ausência somada ao fato do personagem sentir as dores de seus suplícios a partir dos argumentos de George Duby, no livro *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.*[104] O autor levanta duas compreensões medievais relacionadas com a dor. Primeiro, ele ressalta que o aconselhável para o homem seria não demonstrar a dor física para não ser rebaixado à condição feminina. Em segundo, ele destaca que o sofrimento possuiria, justamente, por essa degradação, um valor positivo, visto como um sinal de correção.

Além disso, consideramos que, segundo as supracitadas Marie-Chistine Pouchelle[105] e Néri de Almeida Souza,[106] Jacopo utilizaria o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. Assim, acreditamos que a não intervenção divina, no caso de Tiago, estaria vinculada à salvação de sua alma e a

---

[103] *Idem*, p.977.
[104] DUBY, George. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* Jônatas Batista Neto (trad.).São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
[105] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[106] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

demonstração de dor serviria para degradá-lo, purificando-o e possibilitando que o pecado cometido fosse expiado. Dessa forma, ele garantiria a sua salvação.[107]

Na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade, logo há uma valorização dos mártires e dos ascetas. Nesse sentido, defendemos que é através dos suplícios que a santidade de Tiago é estabelecida e confirmada.

Retornando ao relato, após Tiago fazer o supracitado pedido de auxílio a seu Senhor, ele finalmente é atendido e um dos carrascos cortou-lhe a cabeça. No capítulo, somos informados que cristãos pegaram o seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Concluímos que o personagem de Tiago possui um processo de *genderificação* peculiar, rompendo com o modelo hegemônico de masculino cristão. Na narrativa, ele é fraco, adora os deuses pagãos por um amor mundano por um príncipe pagão. Depois, ele é repreendido por duas figuras femininas que o fazem recobrar o juízo e arrepender-se do pecado cometido.

Em outras palavras, suas ações estariam mais vinculadas às características vistas como tipicamente pertencentes às mulheres, dentro dos discursos misóginos: fraqueza, ausência de auto-controle, dominado por sentimentos e desejos. É a sua dor que atesta a salvação de sua alma e o reaproxima de Deus, tornando-o meritório do martírio. Condenado a ser cortado em pedaços, o mártir oferece os membros decepados ao seu Senhor, inclusive se comparando ao próprio Cristo ao cortarem o polegar de seu pé direito.

Os seus carrascos e aqueles que viam seus tormentos suplicaram para que ele fizesse o lhe era pedido para ser poupado, afirmando que médicos poderiam tratá-lo e que muitos com apenas uma mão eram cheios de riquezas – apelando assim para o aspecto mundano. As suas respostas se voltaram- para um enaltecimento de sua fé e do poder de seu Senhor, pregando e reafirmando saberes teológicos, como quando lhe cortaram o oitavo, nono e décimo dedos.

[107] Lembramos que por amor ao Príncipe, ele imolou um incenso aos deuses.

Além disso, seu relato possui uma específica relação com o sofrimento somático para ratificar o destino de sua alma, como quando lhe deceparam o quarto e quinto dedos do pé direito. O mesmo pode ser percebido ao cortarem o segundo dedo do seu pé esquerdo, ao que ele pediu para que destruíssem sua velha casa, pois uma morada mais esplendorosa o aguardava. Assim, o corpo é apenas um receptáculo da alma, ou ainda, uma prisão desta, revelada na súplica final do mártir.

Nesse sentido, Tiago, diferente dos outros mártires, não age com a razão, é fraco e sentimental. Contudo, através da dor chega a ser digno do martírio e alcança não só o reconhecimento público de sua santidade, como se aproxima do ideal cristão de masculinidade: suporta a dor, é perseverante, não se deixa seduzir por nada.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Ao compararmos os relatos sobre os mártires, notamos que, praticamente, todos possuem o processo de *genderificação* marcado pela função social exercida, seja diácono, tribuno, inquisidor dominicano e papa. A única exceção é Tiago, cujo relato não faz alusão a nenhum cargo ocupado, apenas informa que ele era nobre e possuía uma esposa.

O sobrenatural manifesta-se no capítulo de São Vicente quando ele estava na prisão e os seus suplícios foram transformados em delícias. Os carcereiros que o observavam entre as frestas, converteram-se a testemunhar tal milagre. Apresentando semelhanças quanto a esse tipo de evento milagroso, há o relato de São Jorge, em que o caldeirão de chumbo derretido, onde foi condenado a ser atirado, foi transformado em um banho agradável. No capítulo referente a São Marcelino, somente há a narrativa de um milagre que seria a aparição do apóstolo Pedro, que serve para comprovar a sua santidade e destacar a apostolicidade e o poderio da Igreja Romana.

No capítulo sobre São Pedro Mártir são narrados trinta e cinco milagres: dezoito relacionados à cura, sendo que em dois episódios as suas relíquias funcionaram como veículo para realização desses; dois, com ressurreição; cinco, com hereges; cinco ligados ao combate de demônios; a visão de Pedro sobre sua morte e três sobre temas distintos. O relato sobre Tiago é o único, dentre os analisados, que não menciona nenhum tipo de intervenção divina e nem a presença de milagres para enaltecimento da santidade do personagem. A sua santidade é comprovada e evidenciada através da dor infligida nas suas torturas. É através do sofrimento que ele é purificado e consegue expiar o erro cometido. A punição somática o reaproximaria de Deus, tornando-se meritório do martírio e atestando o destino de sua alma.

A capacidade do santo biografado realizar milagres, vivo ou morto, também aparece na narrativa de Vicente, em que, mesmo morto, o santo foi cercado de milagres. Quando Daciano mandou que seu corpo falecido fosse abandonado em um campo para ser comido por animais, ou quando ordenou que amarrassem uma enorme pedra no defunto para que, jogado no mar, afundasse. Contudo, no primeiro, ele foi guardado por anjos e protegido por um corvo e, no segundo, o mártir foi levado à praia, onde foi encontrado por alguns cristãos que o sepultaram.

Destacamos que há um marcado incentivo ao culto de São Vicente, São Pedro mártir e São Jorge, através de episódios milagrosos envolvendo relíquias e evidenciando o local destes. Sendo que o capítulo desse último também apresentaria um marcado incentivo às cruzadas e uma definição do tipo de cavaleiro auxiliado pelo divino.

As principais diferenças entre as narrativas associam-se aos objetivos de cada relato. O capítulo de São Vicente teria como finalidade a sua construção como símbolo de vitória, representando a igreja triunfante. Seu corpo serviria como veículo dessas vitórias, comprovando-as através da sua superação dos carrascos, das torturas e dos instrumentos punitivos. A sua *genderificação* é construída em sua identificação como símbolo da vitória

cristã, e, por conseqüência, da Igreja triunfante, marcadamente viril, forte, máscula face aos ímpios, pagãos, hereges e infiéis.

O relato sobre São Jorge enaltece o poder da fé cristã e a intervenção divina para a proteção do personagem, através do sinal-da-cruz. Destacamos o claro estímulo a seu culto evidenciado na oração final, em que o santo pede ao Senhor para atender a quem implorasse ajuda. A construção do gênero de Jorge e da sua santidade são feitas através da exaltação de sua pregação, da sua função social e da virilidade demonstrada nos relatos sobre seu encontro com um dragão.

Acreditamos que o objetivo do curto relato sobre o papa Marcelino seria o enaltecimento de uma santidade específica através da infabilidade papal. Relembramos que o papa, por medo, imola aos deuses. Levado a julgamento, os bispos argumentam que ele quem deveria julgar seus próprios pecados, logo a ausência de descrições acerca das punições somáticas vincular-se-ia a sua posição na hierarquia eclesiástica, como cabeça da Igreja.

O capítulo de São Pedro Mártir é recheado de milagres exacerbando sua santidade. Defendemos que a narrativa de eventos milagrosos estaria vinculada ao fato do personagem ser dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII. O processo de construção de sua identidade de gênero, assim como o de Jorge, é feito através do destaque dado a prédica e do seu papel social como inquisidor. Sendo que este é concomitante ao de sua santidade, já que ele é identificado como mártir, no estudo etimológico.

O objetivo deste capítulo seria o enaltecimento da santidade de Pedro e da valorização de sua sabedoria atrelada a sua prédica e utilizadas na perseguição dos hereges de sua ação contra os hereges, o que exaltaria a Ordem Dominicana. Além disso, também evidenciaria milagres relacionados com relíquias do personagem para incentivar o seu culto.

Afinal, sublinhamos que São Tiago, o cortado, também sacrificou aos deuses – por amor ao príncipe não por temor às macerações – e a retaliação de seu erro ocorreu através de

um detalhado relato sobre sua punição, com um destaque para seu sofrimento, sem nenhuma intervenção divina.

A sua santidade é, justamente, construída e comprovada através da dor. O seu corpo é veículo de sofrimento, diante do qual, ele engrandeceu sua fé, louvou o poder de seu Senhor e pregou. Acreditamos que o objetivo do relato seria estimular os irmãos a não se renderem ou fraquejarem diante das adversidades.

O somático nesse capítulo é central assim como no sobre São Vicente. Funcionando como elemento-chave na comprovação do merecimento do martírio por Jorge, temos que a cada decepação de um membro de seu corpo, o personagem é purificado pela dor, corrige o erro cometido e comprova sua fé e sua santidade. Em uma perspectiva diametralmente oposta, o físico, no capítulo sobre Vicente, aparece como uma forma de ratificar as vitórias do personagem, sendo que ele não é salvo das torturas, contudo não sofre nada com elas. O único milagre que transforma seu suplício em delícia ocorre quando o santo foi preso, com os pés pregados.

Na narrativa sobre São Jorge, há constantes menções a eventos milagrosos, como a cura após a visita do Senhor, a destruição de aparelhos de tortura, a transformação de suplícios em delícias. Nesse sentido, as vitórias estariam vinculadas diretamente à fé cristã e ao poder advindo destas, atestadas através das torturas desfeitas. Enquanto o primeiro sofre, mas goza das torturas, o segundo é salvo de, praticamente, todos os suplícios através de milagres. Destacamos que nas narrativas de Marcelino e de Pedro Mártir o aspecto físico não é ressaltado, as torturas são apenas mencionadas.

Concluímos que cada capítulo atende a um objetivo de Jacopo, sendo que as relações entre os processos de construções de identidades de gênero e de santidade, assim os sofrimentos corporais, o uso ou não de episódios milagrosos na narrativa, a existência de um possível incentivo ao culto do santo biografado os particularizam e os diferem.

Comparando os relatos estudados, concluímos que Jacopo procurou colocar-se politicamente argumentando sobre questões de sua época, como o combate às heresias, condenando-as e estabelecendo um modelo ideal de pregador para seu combate, que deveria ser seguido pelos irmãos dominicanos. Além disso, narra episódios milagrosos vinculados às cruzadas, estabelecendo que a proteção divina ocorreu por causa do cavaleiro: cristão e protetor dos pobres; da mesma forma, assume um posicionamento frente às contendas entre os poderes espirituais e laicos, colocando este como inferior aquele.

Por fim, ressaltamos o capítulo de São Pedro Mártir, que seria o personagem mais contemporâneo a Jacopo. Por ele também ser da Ordem Dominicana, o compilador evidencia os elementos que fazem de um pregador dominicano mais eficaz no combate ao outro, especialmente aos hereges. Além disso, o motivo de sua morte é diferente dos demais, porque ele não foi perseguido porque a sua religião era a "oficial" do Império, pelo contrário, Pedro foi caçado por ser Inquisidor, por um herege que o temia. Assim, ele é enquadrado na nova acepção de martírio de sangue.

CONCLUSÃO

Em nossa dissertação, examinamos as estratégias narrativas utilizadas na construção de santidades *genderificadas* em dez relatos sobre mártires selecionados. Em outras palavras, estudamos as relações entre os processos envolvidos nas construções de identidade de gênero e da santidade. Para tanto, cumprimos outros objetivos secundários fundamentais para nossa pesquisa.

Primeiro, refletimos sobre o contexto em que a obra foi produzida em relação às informações biográficas sobre seu compilador. Segundo a historiografia, a partir do século XI, uma série de mudanças ocorreu na Península Itálica incentivando, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações que impulsionaram o desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã.

Novos desafios também se apresentavam para a Igreja como o surgimento dos movimentos religiosos laicos, frutos de uma busca da *vita apostólica*, calcada em releituras da Igreja Primitiva. Assim houve o desenvolvimento das chamadas Ordens Mendicantes e das confrarias, bem como o de novas heresias. Dentre os mendicantes, centralizamo-nos na Ordem Dominicana pelo fato de Jacopo ter tomado parte dela.

A partir de nosso recorte do século XIII, estudamos como a LA foi marcada pelas relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições. Neste sentido, objetivamos compreender algumas das particularidades do discurso hagiográfico e as associações simbólicas realizadas à santidade e à hagiografia. Nossa hipótese foi que a escolha desse gênero literário deveu-se à flexibilidade dogmática possibilitando a construção de distintos discursos que explorassem assuntos e questões variados.

Após um balanço sobre as possíveis datas da redação, os distintos manuscritos e edições, defendemos que a compilação não foi escrita ininterruptamente. Acreditamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se em relação a certos acontecimentos vivenciados por ele, dentre os quais, sublinhamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja. Ressaltamos que, seguindo essa lógica, evidenciamos nossa hipótese através da análise dos capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

Partindo dessas investigações, defendemos que a LA foi uma produção marcadamente política, em que Jacopo selecionou relatos e fontes que lhe permitiram argumentar mais livremente. Nessa lógica, os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos religiosos e leigos e ser uma fonte teologicamente correta no auxílio na formulação dos sermões para a manutenção dos fiés e a conversão dos infiéis e hereges.

Acreditamos que Jacopo argumentaria nos relatos o tipo de pregador mais eficaz, exaltando uma combinação equilibrada entre erudição e ação. Portanto, em nossa opinião, a LA se caracteriza como uma sequência de *topos* sem uma unidade lógica unificadora, ou seja, cada relato é formado por elementos narrativos que não aparecem necessariamente em outro da mesma forma. E são essas particularidades dos capítulos que favorecem o caráter didático e o seu uso em pregações, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão.

Em suma, considerando nossa análise relacional do contexto vivenciado pelo compilador, com a sua biografia e a produção da LA, ressaltamos no primeiro capítulo de nossa dissertação tratamos de alguns dos discursos com os quais Jacopo poderia ter tido contato. Defendemos que o dominicano teve como preocupação afirmar valores e posturas políticas dentro de das relações de poder das quais participou. Em muito dos relatos da obra, o dominicano se posiciona em relação ao tipo de pregador mais eficaz no combate ao outro – especialmente, aos heréticos –, o que acreditamos ser o seu posicionamento em relação ao

equilíbrio entre erudição e pregação. De modo similar, ele escolheu narrativas que lhe oferecessem a abertura para abordar os conflitos entre o papa e o poder civil, buscando orientar os irmãos dominicanos e os membros da hierarquia eclesiástica na liderança das batalhas políticas.

Munidos dessas reflexões sobre Jacopo, o contexto vivido pelo dominicano e a LA, pesquisamos algumas acepções do tema do martírio. Nosso objetivo foi encontrar caminhos que nos auxiliassem a compreender a sua retomada no século XIII, considerando como ele se apresentava e o que compilador considerava ser meritório do martírio de sangue. Assim, escolhemos e adentramos por algumas possibilidades para esse estudo, a saber: os movimentos heréticos – principalmente, os cátaros – e o sentido norteador das Cruzadas, focalizando-nos na participação dos missionários mendicantes.

Concluímos que as visões de martírio estiveram diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas com e pela Igreja, adaptando-se a elas, contudo mantendo a importância do mártir nas operações de convencimento das organizações religiosas. Logo, considerando que, no século XIII, ela perseguia os "inimigos da cristandade", na perspectiva eclesiástica – como os infiéis, hereges, entre outros – sob a justificativa de guerra justa, a promessa de martírio foi um útil mecanismo de incentivo aos que morressem em nome de Deus.

Nesse contexto, a Igreja combateu os "outros" de diferentes formas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Assim, acreditamos que a promessa do martírio – o que implicaria na canonização – foi um elemento fundamental no convencimento e na articulação dos movimentos cristãos que se processaram nesse momento. Defendemos que as cruzadas, a inquisição, a ação dos missionários mendicantes e a guerra santa, sob o ideal de guerra justa, tinham como objetivo a devolução aos cristãos - e proteção – do que fora usurpado da Cristandade.

Jacopo posiciona-se em relação a essas questões em alguns relatos, como no sobre São Jorge, em que há um claro incentivo às cruzadas com a narrativa do milagre e uma identificação do cavaleiro cristão, que é protegido e auxiliado por Deus. Nos capítulos sobre São Domingos de Gusmão e São Francisco de Assis aparece o destaque dado à acepção de martírio do século XIII, como o dominicano a compreendia.

Primeiro, ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio no relato sobre Domingos de Gusmão, visava incentivar aos irmãos dominicanos no combate às heresias através da pregação.[1] Em ambos os casos, há o enaltecimento do desejo de martírio, modalidade característica desse momento. Na narrativa de São Pedro Mártir há uma clara exaltação e incentivo das cruzadas com a objetivação do tipo de cavaleiro que seria auxiliado e protegido por Deus, caso a situação se apresentasse.

Assim, Jacopo teria sido influenciado por elementos associados com a retomada do tema do martírio ao selecionar os relatos e ao responder questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários. Ao compararmos as narrativas dos mártires selecionados, essas questões aparecem também.

Contudo não podemos esquecer que a LA é uma compilação e, por possuir esta qualidade, caracteriza-se como uma seqüência de *topos* sem unidade homogenizante. Logo, não é de se estranhar que as narrações apresentem mais particularidades em relação aos processos de construção de santidade e de gênero do que semelhanças.

Nos capítulos analisados nessa dissertação, os mártires são todos de origem nobre, sendo que a função/ lugar social é o elemento principal de diferença entre o grupo de capítulos de personagens femininos e o de masculinos. Como apontamos na dissertação, é notório que enquanto os homens exercem funções sociais em relação à sociedade – com os papéis de inquisidor, tribuno, diácono e papa – as mulheres possuem lugares sociais em

[1] De modo semelhante, no capítulo sobre Francisco de Assis, no qual o compilador ressalta a busca pelo martírio do personagem ao visitar as terras dos infiéis.

relação aos homens, sejam pais, maridos ou autoridades. A exceção desse caso é Tiago, o cortado, que é identificado apenas como nobre e, num certo sentido, é tutelado por personagens femininas, sua mãe e esposa.

Também destacamos o uso dos capítulos para desvalorizar as crenças pagãs, contudo de formas diferenciadas, seja através da apresentação de castigos possíveis aos infiéis, hereges e pagãos; do reconhecimento dos perseguidores de suas derrotas, e da constatação, por algozes, divindades ou do demônio, da superioridade cristã. Essa desvalorização também aparece na construção narrativa dos personagens nas biografias: mártires e algozes (sejam pessoas ou seres espirituais) são posicionados diametralmente opostos. Os relatos apresentam o/a cristão/ã como puro/a, racional, correto/a, e o "outro", que é dominado pela luxúria, a lascívia e o pecado.

Nos relatos das mulheres essa questão é evidenciada em uma perspectiva sexual, em que os corpos femininos são palcos fundamentais das relações de poder e, em muitos casos, da comprovação de suas santidades através da manutenção da virgindade, tornando-as meritórias do martírio. Hegemonicamente, nos relatos dos homens, o corpo figura como elemento fundamental nas relações de poder, mas sendo objetivado como símbolo das vitórias do cristianismo. Em suma, o somático é o local em que se evidenciam as vitórias da Igreja triunfante.

Sublinhamos que no capítulo de São Tiago, o cortado, o aspecto somático aparece de uma forma totalmente diferente dos demais, por este ser o único personagem masculino em que o físico é o caminho para comprovação de sua santidade e para torná-lo meritório da coroa do martírio, como nas biografias das mulheres. Outra exceção é o caso do papa Urbano. Nessa narrativa, o corpo não possui nenhum tipo de destaque, o que, acreditamos, deve-se ao cargo ocupado pelo santo.

Outro ponto de distanciamento é o trabalho com os processos de construção de gênero. Todas as personagens femininas superam o discurso misógino socialmente construído – e

hegemonicamente dominante nesse período – sobre a fraqueza, a debilidade, a luxúria, enfim características comumente vinculadas ao feminino. Assim, as santas ultrapassam essas "desvantagens de seu sexo", apresentando-se como fortes, sem medos dos suplícios, virginais e eloqüentes. Elas recebem e exercem poder e dominação nos capítulos em intensas relações de poder.

Dito isso, caímos em um aspecto norteador de todas as narrativas que é o discurso da associação entre o seguimento dos valores da vida cristã e a salvação da alma. Acreditamos que Jacopo defende que apenas ser cristão não garante o caminho da alma para o reino dos céus. Seguir a fé correta era o primeiro passo, complementado com a retidão de uma vida recheada por obras e valores presentes no cristianismo e argumentados em alguns relatos. Contudo, isso não significava que possuir esse modo de vida garantia a santidade, porque ressaltamos novamente que o santo já nasceria com a marca da santidade. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos pelos fiéis.

Jane Flax, no artigo citado na introdução,[2] trabalha, principalmente, com as relações de gênero. A autora, apesar de utilizar outros conceitos, argumenta que os processos de contrução de gênero estão presentes em todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. Flax destaca que a categoria gênero não é apenas relacional, mas toca as relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, a construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Nesse sentido, os discursos construídos acerca dos gêneros e das santidades dos personagens analisados entrelaçam-se aos relatos dos martírios e inserem-se em relações de poder específicas, estabelecidas narrativamente.

Ressaltamos que as relações de poder foram construídas nos capítulos da LA sob o mesmo grande objetivo: fornecer material teologicamente correto para os irmãos dominicanos. Sendo que essa finalidade guarda em si outras questões fundamentais: a

[2] FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

identificação de qualquer doutrina não-cristã como errônea e signo de pecado, a defesa da superioridade do poder eclesiástico sobre o civil, com o fortalecimento do Papa e da Igreja Romana, o incentivo e legitimação às Cruzadas, a identificação do tipo mais eficaz de dominicano no combate ao “outro” : os heréticos, infiéis ou pagãos. Por fim, sublinhamos que a ação dominicana era direcionada também aos fiéis, logo, a objetivação dos santos como modelos de comportamento voltado aos demais cristãos marca a LA, em que o discurso predominante é a defesa de uma vida recheada de valores cristãos para alcançar a salvação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos antigos e medievais impressos:

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: DCL, 2006.

CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach*. Zamora: Monte Casino, 1998.

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973.

GUIDETTI, Stefania Bertini. *I Sermones de Iacopo da Varazze*. Firenze: SISMEL, 1998.

IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea su CD-Rom*. Testo latino dell´edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

JACOBI A VORAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.

___. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.

___. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

___. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

Obras de caráter teórico-metodológico:

CANNING, Katheleen. The body as method? Reflections on the place of the body in Gender History. *Gender & History*, v. 11, n. 3, p. 499–513, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion; PÉREZ BRIGNOLI, Hector. O método comparativo na História. In: _____. *Os métodos da História*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 409-419.

CERTEAU, Michel. Uma Variante: a Edificação Hagio-gráfica. In: ___. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-78.

CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory,* v.42, p. 39-44, fev. 2003.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. *Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses (Série Manuais de Procedimentos),* 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327.

SILVA, Andréia C.L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

_____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94.

_____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

_____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História*. Brasília: UnB, 1982.

_____. *O inventário das diferenças. História e Sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

Obras gerais e referentes ao tema

ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988.

ALBERT, Jean- Philipe. *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans monde Chrétien*. Paris: Aubier, 1997.

ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

ALTMAN, Charles. Two types of oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

ARENZANA, Miguel Angel Alcalde. Aproximación Bíblico-Teológica al martirio de Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra. *Kalakorikos*, n. 5, p. 29-46, 2000.

ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo: Departamiento de Filologia Española, 1989.

BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995.

BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923.

BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Èmile; MANGENOT, Joseph-Eugène et VACANT, Alfred. (Dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939. 15 v., V. 8, T. 1, p. 309-313.

BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972.

BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985.

BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (Coord.). La familia em la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9. Nájera, 2001. *Atas...* Logroño: IER, 2002, p. 349-386.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, 1994.

BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981.

BILLINGS, Malcolm. *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes* ... Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BUC, Philippe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 52, n.1, p. 63-92, 1997.

BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A.

GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140.

BYNUM, Caroline. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al. (ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990.

CABRER, Martín Alvira Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 40, p. 20-27, 2005.

_____. La Cruzada Albigense y la intervención de la Corona de Aragón en Occitania: El recuerdo de las crónicas hispánicas del siglo XIII. *Hispania: Revista española de historia*, v.60, n. 206, p. 947-976, 2000.

CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell' Italia medievale. Dal VI all' XI secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2001.

CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em : http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008.

COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.

COSTA, Sandro da. "Deus o quer!" Mas... E Francisco? Os franciscanos e a pregação. *In*: ___. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues (Orgs.). Semana de Estudos Medievais, 5, Rio de Janeiro, 17 a 19 de maio de 2003. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2004. p. 39-57.

COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. *et* WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.

DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002.

DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme*. Paris: Pavillon, 1967.

DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000.

DELEHAYE, Hipollyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973.

DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DENDLE, Peter. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v. 83, n.4, p. 355-390, 2004.

DI BERARDINO, Angelo. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002.

DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, v.1, p.53-102, 1946.

DUBY, George, PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Buenos Aires: Taurus, 1992

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

EASTON, Martha. Pain, Torture, and Death in the Huntington Library "Legenda aurea". In: RICHES, Samantha J. E. et SALIH, Sarah (Ed.). *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*. London - New York: Routledge, 2002. p. 49-64.

EINBINDER, Susan L. *Beautiful Death. Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda aurea*, Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/ revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FALCI, Priscila Gonsalez. Santa Eugênia e irmão Eugênio: identidades de gênero na Legenda Áurea. VI Semana de Estudos Medieval. Rio de Janeiro, 25 a 27 de outubro de 2005. *Atas...*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2005. p. 150-158.

FERNANDEZ, Emilio Mitre. Cristianismo medieval y herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n.1, p. 22-41, 2004.

_____. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004, p.135 – 211.

_____. Herejías y comunidades nacionales en el medievo. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n. 1, p. 85-104, 1996.

FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.). *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. A Outra Face dos Santos. Os Milagres Punitivos na 'Legenda Aurea' In: _____. *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Cruzadas: Guerra Santa entre o ocidente e oriente*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003.

_____. Os mártires da Legenda Áurea (...). In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 375 –400.

GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.

GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946.

GENICOT, Leopold. *Europa no siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976.

GRANDA, Cristina e FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983. p. 13 – 20.

GREGORY, Anderson. *The life of St. Dominic*. Disponível em: http://op.org/domcentral/trad/dominic1.htm. Acesso em: 04/06/2007.

GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971.

GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

GULLEY, Alison. “Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.

GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999.

HEAD, Thomas. Hagiography. In: MARGOLIS, Nadia. (Ed.) *Women in the Middle Ages: An Encyclopedia.* New York: Garland, no prelo. Internet: http://orb.rhodes.edu/encyclop/ religion/hagiography/women1.htm. Acesso em: 15/12/2006.

HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989.

HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A short history.* s/1: Dominicans Publications, 1985. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/ default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

_____. *History of the Dominican Order*. 2V. Nova York: s/ed. 1966-73.

HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: ___. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV.* Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999, p.759-775.

HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l’Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society.* New York: Longman. 1994.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v.

LE GOFF, Jacques. (Ed.) *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII).* Madrid: Siglo XXI, 1987.

_____. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973.

LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980. Acesso em: 11/06/2007.

LINAGE CONDE, Antonio. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16, 1985.

LÓPEZ, Abel Ignácio. Disidencia y poder en la Edad Media: la historia de los Cátaros. *Historia Crítica*, n. 20, p. 113-142, jul./dez. 2000.

MACCRAKEN, Peggy. “The Boy who was a Girl”: reading gender in the ‘Roman de Silense’. *The Romanic Review,* v. 85, n. 4, p. 517-520, nov. 1994.

MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: the cult of the warrior-saints in the west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History, v.*73, n.4, p.317-345., jun - 2004.

MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1949.

MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work*. Londres: Herder Book, 1948. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

MARTIN, Bonifacio Palacios. La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales: Una fuente para su conocimiento. Disponível no site: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM8282220219A.PDF. Acesso em: 05/06/2007.

MARTIN, José Luis. *Las Cruzadas*. Madrid: Historia 16, 1985.

MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and FortyDays Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002.

MCINERNEY, Maud Bernett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.

MONGELLI, Lenia Marcia. (Coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.

MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos*. *(Idade Média, ano 1000 a 1250*. *O nascimento das comunas)*. São Paulo: IBRASA, 1968.

MONTENEGRO, Margarita Cantanera e Santiago Cantanera. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*, Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998.

MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London-New York: Routledge, 1998.

MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeritterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000.

MOORE, Robert Ian. *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950 - 1250*. Barcelona: Crítica, 1989.

_____. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca.1105. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p. 552-570.

NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980.

ORLANDIS, José. *História breve do cristianismo*. Lisboa: Rei dos livros, 1985.

PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003.

PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York - Oxford: Oxford University Press, 1994.

POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001

___. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu :8003/smfs/search.taf ?function= detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

QUESADA, Ladero et ÁNGEL, Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974.

RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*. Madrid: Cátedra, 1995.

REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.

RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985.

RICHARDSON, Ernest. *Materials for a Life of Jacobus de Varagine*. Nova York: H. W. Wilson, 1935. 4V.

_____. Jacobus de Voragine and the Golden Legend. *Princeton Theological Review*, n.1, p.267-281, 1903.

RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Anaya, 1990.

RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954, 3v.

RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n·1, p.1-28, jan/ 2004.

SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.

SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila. R. (Orgs.)Semana de Estudos Medievais, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Atas...* Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Acesso em: 26/12/2006.

SEYBOLT, Robert Francis. The *Legenda Aurea*, Bible, and *Historia scholastica. Speculum*, n. 21, p. 339-342, 1946.

SOARES, Maria Valdiza Rogério. *Gênero e construção da virgindade nas cartas de Clara de Assis para Inês de praga e nas Legendas Menores: um estudo comparativo.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de pós-graduação em História Comparada, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988.

STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.

_____. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

THOMÉ, Laura M. Silva, *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. Jacques de Voragine et les saints du XIIIe. Siécle dans la *Légende Dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes...* Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p.111-230.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964.

_____. Freres Precheurs. In: *Dictionnaire de Spiritualité.* Paris: Editions Beauchesne, 1964, p.1422-1524. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanística*, n. 26, p.79-99, 1999.

WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama, 1969.

WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.

WYZEMA, Teodor de. Introduction. In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

INTRODUÇÃO

1. Apresentação

A elaboração da presente dissertação de mestrado é um desdobramento de nosso estudo monográfico, intitulado *A construção de santidades genderificadas na Legenda Áurea: Os relatos de Santo Ambrósio e de Santa Eugênia.* Ambos foram realizados sob a orientação da Profª. Drª. Andréia C.L. Frazão da Silva.

A monografia foi desenvolvida a partir das reflexões suscitadas sobre os concomitantes processos de construção da santidade e da identidade de gênero para um determinado personagem, em textos hagiográficos. Nesse trabalho, analisamos as relações desses processos em dois relatos presentes na compilação conhecida como *Legenda Áurea*[1] a saber: o de Santo Ambrósio (p.355/364) e o de Santa Eugênia (p.763/766). Concluímos que, apesar da santidade ser inerente a ambos personagens, ela é evidenciada e comprovada no âmbito social por percursos diferentes. Nesse sentido, tanto a afirmação da qualidade divina como a própria estruturação das narrativas são frutos de construções *genderificadas*.[2]

Ressaltamos que a importância dessa etapa na graduação foi dupla para nossa formação. Além de aprofundarmos as nossas reflexões acerca dos Estudos de Gênero, tivemos um maior contato com a obra LA do século XIII, compilada pelo dominicano Jacopo de Varazze. E foi durante as nossas leituras que percebemos a constante e detalhada descrição reservada às penas e macerações sofridas pelos mártires.

Portanto, começamos a questionar o porquê deste destaque. Seria este parte da retórica do compilador da hagiografia ou serviria a outros propósitos? Se levarmos em consideração que Jacopo também priorizou documentos contemporâneos às perseguições, como os mártires

[1] A partir desse momento, iremos nos referir a essa obra pela sigla LA.
[2] Ao utilizarmos o termo *genderificadas* remetemo-nos a palavra anglo-saxônica *gender.* Este termo pressupõe a análise dos processos sociais e das relações de poder envolvidos nas construções dos gêneros, ou seja nas construções *genderificadas*.

serviam aos interesses da Igreja, no século XIII? Como as relações de poder instituídas no âmbito religioso aparecem nos relatos de martírios antigos? Qual o papel das macerações somáticas dos santos nas construções de uma santidade *genderificada*? Essas são as principais questões que permearam nossa pesquisa para as quais elaboramos algumas hipóteses explicativas, que apresentaremos no decorrer dessa introdução.

A partir dessas questões iniciais, desenvolvemos nossa pesquisa, cujo objetivo central foi examinar as estratégias narrativas utilizadas nos relatos sobre os mártires selecionados para a construção de santidades *genderificadas*. Em outras palavras, pensamos acerca das relações entre as identidades de gênero e as de santidade formadas em cada relato considerando elementos como a posição social ocupada pelo cristão martirizado e o motivo real do martírio.[3] Mas, o que significaria o martírio no âmbito do cristianismo?

A temática 'martírio' foi difundida por obras hagiográficas, a partir do século II, devido às perseguições aos cristãos, o que conferiu outra significação a esse termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*). O mártir ou "testemunha de Cristo" passou a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido da "verdade" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé.

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[4] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Este personagem desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.

---

[3] Sublinhamos o motivo "real" do martírio, pois, mesmo nos relatos sobre personagens contemporâneos às perseguições aos cristãos, a defesa da fé nem sempre era a verdadeira motivação para a execução.

[4] GRIG, Lucy. *Torture and truth in late antique martiriology. Early Medieval Europe.* v.2, n.4, p.321-336, 2002. p. 322.

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico,*[5] que afirma que os martírios, construídos pelos hagiógrafos, foram norteados pela união de quatro noções: a *ecclesia*, já que sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, pois deixar-se morrer era seguir o exemplo de Cristo, que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, como destaca Néri de Almeida Souza no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[6] a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética. Essa nova modalidade de expressão da fé cristã caracterizava-se por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo além dos limites biológicos, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros, sendo identificada como martírio branco ou espiritual. Ou seja, a vida ascética mantinha uma proximidade com o martírio de sangue: a superação da dor física. Assim, nos anos iniciais do medievo, os santos eram aqueles que iam além da condição humana evidenciando, dessa forma, sua excepcionalidade em vida.

No século XIII, a sociedade ocidental passava por transformações[7] que despertaram o desejo por um novo ideal de vida religiosa, acompanhado por uma diferente percepção da santidade, que dentre outros aspectos, encontramos a retomada do desejo pelo martírio sangrento, contudo, com uma marcada releitura. O mártir não era mais o perseguido pela sua fé, mas sim aquele que morria na defesa da cristandade, contra os inimigos da Igreja e da justiça.

---

[5] FISICHELLA, Rino. Martírio. IN: _____. PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p. 467-468.

[6] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

[7] Segundo a pesquisadora Brenda Bolton, as mudanças ocorridas a partir do século XI, como o aumento populacional, o crescimento das cidades e do número de ofícios especializados, a formação de grupos maiores e mais dinâmicos, a difusão de uma pregação não oficial, o contato com as heresias, entre outros, traziam uma valorização do indivíduo, o desenvolvimento da religiosidade leiga e a tentativa de retorno à *vita apostolica* como interpretada a partir do Novo Testamento. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

Nesse período, segundo Blasucci, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse; relacionado à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência, que seria a continuidade do martírio branco e à morte do santo por testemunhar a sua fé através da defesa diante dos inimigos da cristandade, que era uma retomada do ideal do martírio de sangue diferente de sua acepção durante às perseguições aos cristãos.

Defendemos que estas distintas expressões vinculadas ao martírio indicariam a importância da qualidade de mártir nas operações de convencimento utilizadas pela Igreja. Em outras palavras, as distintas modalidades, inseridas em contextos específicos, configuraram-se de acordo com as relações de poder estabelecidas pela e com a Santa Sé.[8]

Partindo dessas reflexões, iniciamos nossa pesquisa calcada na comparação de alguns capítulos da mesma obra, com a base teórica nos estudos de gênero. Ao efetivar tal proposta no mestrado, objetivamos compreender melhor as peculiaridades da LA em relação aos processos de construção de gênero e de santidade. Logo, a nossa comparação, norteada pela nossa questão de pesquisa, não visa comparar duas obras, mas a construção de dois discursos, um sobre o feminino e outro sobre o masculino, dentro de um mesmo texto. Ou seja, exploramos uma modalidade de História Comparada, que rompe com a idéia de que só há comparação em História quando correlacionamos duas sociedades diferentes ou dois fenômenos diferentes, mas de mesma natureza, presentes em uma mesma sociedade.

Por fim, sublinhamos que como nosso interesse está nos relatos dos martírios da LA, essa obra não foi examinada integralmente. Portanto, estabelecemos como critério de seleção dos relatos a atenção que é reservada às descrições das penas somáticas, já que analisamos a existência de uma relação entre a ênfase dada às torturas sofridas e a construção da identidade de gênero. Neste sentido, desconsideramos os santos que apenas foram adjetivados de

[8] Ressaltamos que, nesse trabalho, destacamos as relações estabelecidas com os hereges, os infiéis e os pagãos.

mártires, aqueles que, na obra, apenas é citado o tipo de morte sofrida, aqueles cujo o falecimento não ocorreu claramente nas condições de mártir[9] e os que não foram nomeados como tal. A partir dessa seleção, escolhemos alguns relatos sobre santos e santas, para análise e comparação.

Seguindo esses critérios, selecionamos 10 relatos, a saber: Santa Anastácia (p.103-105); São Vicente (p.189-191); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p.266-267); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); Santa Eufêmia (p.810-812); Santa Catarina (p.961-967); e São Tiago, o cortado (p.974-977).[10]

Ressaltamos que nossa proposta foi destacar as narrativas sobre personagens de distintos "lugares" ou funções sociais; como soldados, nobres, pregadores, papas e etc. No entanto, destacamos que as mulheres mártires, nas narrativas da LA selecionadas, são enquadradas na sociedade apenas pela sua relação com personagens masculinos, possuindo os papeis de mãe, viúva, solteira, e etc.

2. Pressupostos teóricos

Inicialmente, é fundamental esclarecermos nossa postura em relação à pesquisa histórica, estabelecendo nossos pressupostos teóricos e os conceitos de identidade e santidade utilizados. Como nosso interesse reside na percepção e no estudo dos processos de construção

[9] Blasucci afirma que o testemunho de fé que o mártir fornecia poderia assumir três distintas formas: diante de tribunais ou suportando prisões e maltratos por causa da fé, contudo sem morrer (confessor que era o martírio incompleto ou incoativo advindo da confissão da fé através da palavra); através de uma vida cristã seguida com perfeita observância da lei divina (martírio branco, do qual trataremos a seguir); e o testemunho selado com a morte (martírio perfeito, ou consumado ou de sangue). Contudo afirma que em todas essas modalidades e significações de martírio foram acentuadas na relação entre esses personagens e Cristo, já que eles simbolizariam a extensão do seu sacrifício de sangue. Como trabalharemos apenas com a última expressão de martírio, tomamos cuidado para não selecionarmos relatos sobre confessores, também presentes na LA, já que sofreram punições somáticas como os mártires. BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420.

[10] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se as da edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

de santidades *genderificadas*, nossa base teórica encontra-se nos Estudos de Gênero,[11] tal como proposto pela historiadora Joan Scott.

Profundamente influenciada por Michel Foucault, Scott afirma que gênero é o saber a respeito das diferenças sexuais. Scott utiliza o conceito saber aplicando-o, segundo o filósofo, como "a compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas".[12] Essa produção do saber encontra-se no social, logo, consideramos que a concepção de gênero e suas implicações possuem visão marcadamente politizada. Ou seja, as construções de gênero e sexo envolvem escolhas, interesses e relações de poder.

Assim como Joan Scott, a pesquisadora Jane Flax, no artigo *Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista*,[13] defende que o paradigma identificado como pós-moderno é condição *sine qua non* para guiar os estudos de gênero. Dessa forma, essa teoria contesta o aspecto racional e objetivo da ciência, nega sistemas explicativos gerais, não aceita categorias – como homem, mulher, feminino, masculino – nem dicotomias – como, por exemplo, natureza-cultura, mulher-homem – fixas e universais, descartando os aspectos naturalizados oriundos da lógica biológica. Em suma, partindo desses pressupostos, questionamos e propomos a desconstrução/ construção de determinados conceitos, já que não são naturais, estáveis, trans-históricos.

Partindo desses pressupostos, destacamos que, no período medieval, o discurso hegemônico construído sobre o gênero era caracterizado por uma visão misógina. Segundo

---

[11] Para mais informações sobre os pressupostos dos Estudos de Gênero e as suas relações com corpo e sexo, *cf.* FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250; GULLEY, A. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001; SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990; _____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94; _____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994; SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002; _____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

[12] SCOTT, Joan. Op.cit., p.12.

[13] FLAX, Jane. Op.cit., .p. 217-250.

Laqueur,[14] homens e mulheres eram identificados como variantes vertical e hierarquicamente ordenados do mesmo sexo: o masculino, superior, e o feminio, inferior. Sendo a diferença qualitativa, ou seja, quanto mais próximo do masculino, mais perfeito e perto de Deus. As fronteiras entre o masculino e o feminino eram, portanto, de grau, não de espécie. Havia um único sexo, cujas variações relacionavam-se a uma ordem superior, que transcendia o biológico. A patir desses elementos, consideramos o sexo uma construção situacional, que apenas pode ser entendido dentro do contexto de luta sobre gênero e poder.

Neste sentido, o gênero antecede ao biológico,[15] pois, nesta perspectiva, qualquer olhar construído sobre o natural é cultural. Não estamos com isso negando a materialidade do corpo, apenas ressaltando que a compreensão do corpo não se fundamenta puramente no biológico. No artigo *O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault*,[16] a filósofa Susan Bordo discute os conceitos de "corpo inteligível" e de "corpo prático" a partir das concepções culturais construídas acerca dos corpos. Segundo Bordo, através de discursos filosóficos, científicos e estéticos, o corpo ganha sentido, tornando-se inteligível. E esses mesmos discursos podem funcionar como regras e regulamentos práticos, que condicionam o corpo, adaptando-os socialmente, tornando-os úteis.

Encontramos postura semelhante no antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu do corpo*,[17] no qual argumenta que cada cultura atribui significados específicos aos comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". A constância de determinados discursos e representações do corpo acabam internalizando-os e tornando-os parte do controle e da disciplina pessoal

---

[14] LAQUEUR, J. *Op. Cit.*

[15] Para mais informações sobre o "lugar do corpo", *cf.* CANNING, Kathleen. The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History. *Gender and History*, v. 11, n. 3, p.499-513, nov. 1993; BORDO, Susan e JAGGAR, Alison M. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997; FEHER, Michelet et al. (Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London, New York: Routledge, 1998; RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986; _____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999; PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327; LAQUEUR, Thomas. Op.cit.

[16] BORDO, Susan e JAGGAR, Alison. *Op. Cit.*

[17] RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo...* Op.Cit.

corporal. Por conseguinte, normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais. O historiador Roy Porter, no artigo *História do corpo*, complementa; "o 'corpo' não pode ser tratado pelo historiador, simplesmente como biológico, mas deve ser encarado como mediado por sistemas de sinais culturais".[18]

Assumimos para nosso estudo que é no corpo e através dele que se inscrevem os elementos de determinada cultura, inclusive os de gênero. Nesta lógica, os corpos das mulheres e os corpos dos homens não são naturalmente imbuídos dos mesmos símbolos e significados, pois são historicamente construídos. E por possuir historicidade, o corpo e seus limites são flexíveis.[19]

Desta forma, reafirmamos que não existe uma materialidade orgânica inteligível fora de uma perspectiva cultural. Mas nossa compreensão dos pressupostos dos estudos de gênero não descarta a materialidade orgânica na fabricação de sentidos, já que o corpo é um dos lugares onde se travam lutas de poder *genderificadas.* Assim, o entendimento dos homens e das mulheres das suas especificidades corpóreas é fruto de relações de gênero pré-existentes. Toda a construção sobre uma dada visão de gênero é realizada e mantida sobre um determinado grupo de indivíduos e em um momento e espaço.

Sustentamos, como Jane Flax,[20] que as relações de gênero constituem todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. A categoria gênero toca nas relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, na construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Todos esses elementos estão presentes na construção dos significados, variantes no tempo e espaço, dos gêneros e dos sexos. Eles estabelecem os efeitos de serem atribuídos a uma ou outra categoria dentro das práticas sociais concretas como, por exemplo,

---

[18] PORTER, Roy. Op.Cit.
[19] De acordo com o antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *O corpo na História*, já citado, cada cultura atribui significados específicos a comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". Dessa forma, as normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais.
[20] FLAX, Jane. *Op. Cit.*

a inserção nas relações de poder. Contudo, em nossa pesquisa, utilizamos essa categoria de análise integrada ao conceito de identidade, sendo assim, é importante explicarmos como o compreendemos e o empregamos.

No artigo *Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual*, Kathryn Woodward[21] analisa o conceito de identidade na perspectiva dos estudos culturais. A autora afirma que a identidade é obrigatoriamente relacional, ou seja, sua construção é realizada através da delimitação abstrata e simbólica de diferenças. Para existir, uma identidade precisa de outra, externa e distinta dela.

A relação entre diferentes identidades é construída culturalmente e sua percepção depende das escolhas realizadas. Nesse sentido, ao marcamos determinadas diferenças, obscurecemos outras.[22] Outro elemento base na construção da identidade é a *identificação.* A autora afirma que a identificação resulta de aparentes similaridades, nas quais não há consciência da diferença. Em suma, a identidade é resultante de um flexível jogo de delimitar, manter e questionar diferenças e similaridades.

Nesse sentido, a construção e a manutenção de identidades vinculam-se a dois processos distintos e concomitantes; o social e o simbólico. Segundo Woodward, "a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e às relações sociais, (...). É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são 'vividas' nas relações sociais".[23] Nesta lógica, as diferenciações extravasam o simbólico, sendo percebidas nas relações do indivíduo com seus pertences e nas suas práticas sociais.

Em nossa perspectiva, algumas ressalvas são necessárias. A primeira é que a identidade, a sexualidade, o gênero, o sexo e o corpo não estão obrigatoriamente interligados, um não é determinante de outro. Por enquadrar-se em processos de significação, a relação

[21] WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais***.** Petrópolis: Vozes, 2000. p.7-72.
[22]Ainda nesta questão, defendemos que, além das múltiplas associações simbólicas nas construções de identidade, estas são realizadas por duas perspectivas, muitas vezes conflitantes: a individual e a externa ao indivíduo, mas atribuída a ele.
[23] *Ibidem.* p.14.

entre essas categorias é culturalmente variável e historicamente específica. Assim, ao pensarmos sobre identidades de gênero estamos preocupados com processos de significação, com os sistemas simbólicos, com as relações sociais e com as de poder imputadas nelas. Partindo desses pressupostos, trabalhamos de forma relacional a constituição do gênero e da santidade.

Sublinhamos que empregamos o conceito "santidade" conforme Andréia Frazão Cristina da Silva, no artigo *Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990 – 2003),* considerando que essa categoria seria "o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que num determinado lugar e tempo são critérios para considerar o indivíduo como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não".[24] Nesse sentido, também seria uma produção histórica, particular e dinâmica, isso porque, assim como as construções de gênero, as de santidade são realizadas a partir de relações de interesse e poder estabelecidas em cada momento histórico.

Vamos nos deter um pouco sobre a expressão santidades *genderificadas.* Esta foi adotada pois em nosso trabalho interessa-nos as relações entre os corpos e os processos de construção das identidades de gênero e as de santidade. A partir do estudo destes três elementos, o corpo, a santidade e a identidade de gênero –, que não são naturais mas construídos, vamos pensar sobre as diferenças e as semelhanças existentes nos percursos dos mártires nas narrativas selecionadas.

3. Discussão Bibliográfica

Em nosso debate bibliográfico, optamos por dois caminhos complementares para a seleção das obras. O primeiro diz respeito aos trabalhos que tratam do martírio, pensando-o, de alguma forma, em relação ao corpo e/ ou ao gênero. Em seguida, focamos em textos que

[24] SILVA, Andréia C.L. da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero... *Op. Cit.* p.101.

analisam os martírios da LA pela perspectiva teórica dos Estudos de Gênero. Nossa discussão centrou-se nesses materiais, contudo, apenas destacamos os objetivos centrais de cada texto, ou seja, não faremos uma análise exaustiva de cada um, já que nossa finalidade é apresentar os diferentes modos pelos quais esse tema já foi explorado.

Inicialmente, destacamos os textos nos quais o martírio foi trabalhado em relação com corpo no Império Romano e nas descrições literárias da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média. Ainda mantendo-nos nessa abordagem, trataremos da sexualização dada ao martírio sofrido pelas virgens. Fecharemos essa parte inicial com análise dos argumentos centrais de três artigos que utilizaram a categoria gênero para o estudo dessa temática.

Após essa visão mais geral, deteremo-nos nas pesquisas que estudaram as relações sociais implicadas nos martírios do século XIII, examinando as associações estabelecidas entre a Igreja e os novos mártires. Em seguida, focalizaremos nossa atenção em trabalhos que analisam os corpos martirizados na LA, para, por fim, concluirmos com o nosso posicionamento frente a tais obras e como nossa pesquisa contribuirá para enriquecer o debate sobre tal tema.

Investigando a relação do ideal de martírio com o poder imperial romano destacam-se os artigos de Merrall Llewelyn Price, *Purifying violence: Santity and the somatic,* de 2001,[25] e de Philippe Buc, *Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels*, de 1997.[26] Em ambos, temos a defesa de uma marcada ligação entre o martírio e o Império Romano,[27] com o foco no corpo condenado do mártir, que por poder adquirir aspectos sagrados, alteraria o significado da justiça romana e das punições somáticas,

[25] PRICE, Merrall Llewelyn. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu:8003/smfs/search.taf?function=detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

[26] BUC, Pilipphe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v.52, n.1, p. 63-92, 1997.

[27] Destacamos que há outros textos que, ao trabalharem a relação entre o cristianismo e o Império Romano, mencionam a questão do martírio de forma pontual, por isso não foram utilizados nessa discussão. *Cf.*: BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985*;* BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981; BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988; STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (Org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

trazendo a presença de Deus diante dos que assistiam ao espetáculo e dos que o comandavam. Llewelyn ainda articula essa hipótese a uma funcionalidade específica das obras hagiográficas contemporâneas às perseguições. Para o autor, elas não apenas reafirmavam esse caráter divino, como também relembravam e subvertiam o espetáculo somático, descrevendo-o de forma santificada e sexual.

Através do estudo de autores cristãos e não-cristãos antigos, Judith Perkins, no texto *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian*, publicado em 1998,[28] trata do surgimento de uma "cultura do sofrimento pessoal", na Igreja Antiga, na qual o ato de sofrer é valorizado como base para uma relação mais íntima com a divindade. Nesse sentido, a presença da dor, da doença e do padecimento, o que inclui o martírio, simbolizava a vitória cristã e a afirmação divina.

María Amparo Pedregal Rodrígues, no artigo *Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino*,[29] de 2000, argumenta que a dor física sentida pelos mártires possuía uma incidência especial sobre o corpo das mulheres, por conta da contrução dos arquétipos femininos, sendo, geralmente, associado ao material, submetido as leis da natureza, caracterizado pela debilidade e pela passividade. Nesse sentido, Rodrígues defende que o tratamento fornecido ao corpo nos relatos das santas mártires, entre os séculos II e IV d.C., permitia aos autores cristãos apresentá-las sob uma aparente subversão de sua debilidade física em razão do sexo (*infirmitas sexus*) e da violência, deliberadamente experimentada por elas como via para transgredir as estruturas de gênero da sociedade pagã. No entanto, apesar de sua comprovada capacidade para superar as limitações de sua natureza, seguem sendo, para pagãos e cristãos, essencialmente, corpos sexuados que precisam ser controlados.

---

[28] PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

[29] RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

No livro de Dominic Montserrat, de 1998, *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity,*[30] encontramos um caminho de pesquisa diferenciado. O argumento principal é que os autores cristãos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média utilizavam-se da destruição física para a produção e a promoção do culto aos mártires. Os relatos de martírios funcionariam, assim, como uma das operações de convencimento da Igreja. Por fim, Montserrat distingue o tratamento dado às virgens mártires nas obras cristãs. Ela afirma que a mortificação da virgem representaria um ato de "violência sexual". As construções eram, neste sentido, *genderificadas.*

Kathleen Kelly Coyne, no artigo *Useful virgins in Medieval Hagiography*, de 1999,[31] também confere uma natureza sexual aos martírios das virgens. Todavia, ao contrário de Montserrat, defende que o elemento sexual estaria impregnado de conteúdos moralizantes, como a celebração da castidade e supressão das tentações do corpo. Coyne sublinha que, apesar destas "vitórias", o martírio não fornecia um *status* superior para a santidade das virgens, já que esta somente era construída e comprovada a partir de forte violência. Por fim, articula a flexibilidade do corpo torturado das virgens com a Igreja, sob as perseguições pagãs. A virgem torturada funcionava como um artifício cultural que não apenas preservaria a memória da Igreja como também comprovava o seu caráter "divino", não mundano.

Em perspectiva distinta, no artigo *Significaciones de los martirios de Eulalia de Mérida*, de 1999, Raquel Homet[32] trabalha com a comparação de dois relatos sobre o martírio de Eulália; um hino do século IV e uma Paixão do século VII. No primeiro, a virgem martirizada assume um comportamento violento em resposta aos ímpetos sexuais do Imperador, sendo assim, o foco estaria na relação entre o paganismo e o cristianismo, com o estabelecimento da Igreja triunfante.

---

[30] MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London e New York: Routledge, 1998.
[31] COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. et WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.
[32] HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: _____. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV*. Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999. p.759-775.

Na análise da paixão, Homet aponta que haveria uma construção do governante da cidade como um ser encarnado pelo mal. A autora defende que, nessa paixão, a força espiritual da virgem mártir encontrava-se na resistência aos tormentos sofridos pela sua fé. Assim, Homet conclui que, apesar de ambos os documentos colocarem ênfase no martírio como testemunho de Eulália, o tratamento dado é profundamente diferente.

Considerando essas diferentes abordagens, daremos relevo ao trabalho da pesquisadora Maud Burnett McInerney, no livro *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc,* de 2003,[33] que aponta que o tratamento dado às virgens mártires, nos documentos, variou segundo o sexo do autor. Ela analisa textos de Ambrósio, Tertuliano, Hidelgarda, Hrotsvitha, entre outros. A partir desse estudo, ela defende que em cada período histórico há duas retóricas sobre as virgens mártires: uma masculina e uma feminina.

Segundo McInerney, na perspectiva dos autores masculinos, as narrativas eram construídas a partir da falta de conhecimento do corpo feminino, apresentando um marcado voyerismo, perceptível nas descrições da violência sexual e das torturas somáticas. Nestas narrativas, as personagens eram diminuídas à exaltação de sua pureza virginal e de valores como obediência, passividade, vulneralibilidade e silêncio. No entanto, ao comparar com textos de autoras femininas, ela percebe a construção de narrativas que colocam as virgens mártires como ativas e inteligentes, capazes de realizarem suas próprias escolhas, e poderosas ao lidarem com homens vis e injustos. Sendo assim, a proposta dessas obras era que, através da virgindade, as personagens exercessem seu potencial como mulheres. McInerney conclui que o corpo da virgem foi descrito e percebido de modos diferenciados pelos autores estudados, possuindo implicações sociais, teológicas e de gênero distintas.

Concluímos a primeira parte de nosso debate bibliográfico com três textos que apresentam outras possibilidades de considerar o papel do martírio*: The Severed Breast: A*

[33] MCINERNEY, Maud Burnett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints, de Kirsten Wolf, de 1997;[34] "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia, de Alison Gulley, de 1998;[35] e no mais recente, de 1999, *Gender and Martyrdom*, de Evelyn Birge Vitz.[36] Apesar de trabalharem com diferentes obras hagiográficas, as três autoras estabelecem que o mártir era um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade. A tortura e a morte eram assimiladas como garantias de salvação, ao anteciparem o pagamento de uma dívida. Em vista disso, as punições somáticas auxiliariam na absolvição da alma.

Esse segundo momento de nossa apresentação é uma reflexão que foi fundamental para nossa pesquisa, por tratar o tema martírio no mesmo recorte temporal que o nosso, além de focar nos santos mendicantes ao analisar as relações entre a Igreja e os "novos mártires", no século XIII. Trabalharemos com as propostas dos artigos *Martyrdom, Popular veneration and Canonization*, de James Ryan, de 2004,[37] e *Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval*, de Carolina Coelho Fortes, de 2005.[38]

Ryan afirma que a Igreja incentivava os missionários franciscanos a rumarem às terras dos infiéis e dos pagãos, com o propósito da conversão, afirmando que aqueles que perdessem a vida na defesa da cristandade teriam os pecados perdoados e a entrada certa no reino de Deus.[39] Contudo, o autor argumenta que àqueles que morreram para proteger a fé cristã, e, portanto, em uma situação similar aos mártires das perseguições, não tiveram a sua santidade reconhecida pela Igreja Romana.

---

[34] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[35] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[36] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, n. 26, p.79-99, 1999.
[37] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n.1, p.1-28, 2004.
[38] FORTES, Carolina Coelho. Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. *In:* LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 375-400.
[39] Ryan sublinha ainda que o Papa Inocêncio III escreveu algumas cartas para as ordens dominicana e franciscana garantindo a recompensa para as pessoas ligadas a essas ordens que morressem em nome de Cristo. No entanto, as canonizações só começaram a partir do século XIV. RYAN, James. *Op. Cit.* p.5.

Ele atribui essa cautela em realizar novas canonizações ao fato de que o reconhecimento "oficial" da santidade poderia endossar os cultos populares que, muitas vezes, eram sobre pessoas que foram renegadas pela Igreja, como os heréticos e os cismáticos. Assim, passou a haver a necessidade de uma investigação sobre a santidade, trazendo essas esferas das práticas populares para seu controle e aprovando os que eram de seu interesse. Possuindo uma hipótese semelhante, Carolina Fortes complementa que "o influxo de novos santos foi visto como uma ameaça ao *status* de cultos mais antigos e tradicionais, e também levantou o espectro de uma Igreja fragmentada na qual toda pequena comunidade veneraria santos diferentes".[40]

O objeto central do artigo de Fortes é, contudo, a retomada do tema martírio pela LA. Segundo a historiadora, o fato de Jacopo ter-se baseado, principalmente, em obras da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média, que abordavam os séculos I-IV, fez com que a santidade martirológica tivesse papel de destaque na compilação. A autora argumenta que Jacopo, ao escolher mártires que se colocavam frente aos poderes seculares que lhe eram contemporâneos, estaria tratando de questões relativas a seu tempo.[41]

Por tratar das formas como esses personagens apareciam na LA e as relações entre as macerações somáticas, o sofrimento e a santidade, destacamos o trabalho de Néri de Almeida Souza intitulado *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte*, de 2002.[42] A autora constrói a hipótese que Jacopo de Varazze utilizou-se do sofrimento e da mortificação para construir um tipo específico de santidade ligada a ascese e ao martírio. Assim, o martírio na LA relacionar-se-ia com a subversão dos sentidos e sentimentos, em que a "vida terrena do santo dá-se com a permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência".[43] Assim, o que aconteceria ao corpo santo atestaria o destino de sua alma.

[40] FORTES, Carolina Coelho. *Ibidem.* p.7.
[41] Nesse sentido, a LA marcaria a idéia que, invariavelmente, os perseguidores seriam punidos pelos seus atos.
[42] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*
[43] *Ibidem.* p.13.

Nesse sentido, ela afirma que esta compilação divulga um ideal de santidade que derrota a morte ao entregar-se a ela.

Ainda dentro dessa mesma temática, no artigo *Représentations du corps dans la 'Légende Dorée'*, de 1976, Marie-Christine Pouchelle[44] enfatiza que Jacopo de Varazze não nega a importância do corpo para os mártires, pelo contrário, a obstinação dos santos em expor a carne é em si o objeto de suas preocupações. A dor proporcionaria uma ligação entre dois pólos, o privilegiado (a alma) e o anulado e desprezado (o corpo), permitindo que o santo existisse entre o plano terreno e o espiritual. O aspecto sexual do martírio também é apontado pela autora: a dor fornece prazer. Neste ponto, Pouchelle sublinha que as descrições das macerações e dos sofrimentos assumem, em muitos momentos, um caráter erótico. Conclui que a assimilação do prazer carnal às torturas corresponderia à conversão de súplicas em delícias, fenômeno comum dentre os relatos da LA.

Refletindo sobre as obras apresentadas na primeira parte de nossa apresentação bibliográfica, verificamos que o martírio é examinado em relação ao Império Romano e às leis e práticas civis pelos autores Llewlyn[45] e Buc,[46] que percebem que a presença do corpo do mártir conferia ao espetáculo somático a possibilidade do divino. No entanto, para alguns autores, o sofrimento foi tratado de duas formas distintas nos documentos contemporâneos às perseguições. Perkins[47] defendeu que os textos antigos valeram-se deste para afirmação da vitória cristã em relação aos seus perseguidores e no outro artigo analisado, Montserrat[48] percebe que os documentos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média exploraram as punições sofridas, possibilitando o desenvolvimento e a expansão do culto aos mártires.

A autora Montserrat também trabalha a questão do tratamento concedido às virgens mártires, nas obras cristãs, percebendo-o como profundamente sexualizado. Em contrapartida,

---

[44] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[45] LLEWLYN, Merrall. *Op. Cit.*
[46] BUC, Pierre. *Op. Cit.*
[47] PERKINS, Judith.*Op.Cit.*
[48] MONTSERRAT, Dominc. *Op. Cit.*

Coyne[49] defende que a conotação sexual dos relatos possuiria um marcado teor moralizante, adequado aos preceitos religiosos. Já as obras de Homet[50] e o de McInerney,[51] ao trabalharem comparativamente dois documentos sobre o modelo martirial de Eulália e sobre os escritos masculinos e femininos sobre as virgens, respectivamente, mostram que o conteúdo e as conotações dadas aos documentos analisados são marcadamente diferentes.

Por último, Wolf,[52] Gulley[53] e Vitz[54] percebem o martírio como a libertação da alma aprisionada no corpo. Sendo assim, a partir do plano geral do debate, destacamos que o martírio foi tratado pelos pesquisadores como símbolo do divino e da vitória do cristianismo, e, no caso das virgens, imbuído de aspectos sexualizados. Contudo, destacamos a colocação do mártir como um importante representante da Igreja triunfante sobre os seus inimigos.

No entanto, para o século XIII, Ryan[55] defende que a Igreja assumiu um comportamento ambíguo em relação aos novos mártires. Se, por um lado, os incentivava para rumarem às terras dos infiéis e pagãos para convertê-los, prometendo a coroa do martírio para os que falecessem; por outro se mostrava indiferente às canonizações destes. No artigo de Fortes,[56] temos como justificativa que a Igreja procurava, nesse momento, regulamentar e controlar os cultos populares.

Por fim, sublinhamos os trabalhos de Pouchelle[57] e Souza[58] acerca das macerações somáticas sofridas pelos mártires na LA. As autoras apontam que Jacopo utiliza-se do sofrimento para construir um tipo ideal de santidade, afirmando que o compilador colocaria a dor como parâmetro definidor do destino da alma da pessoa.

Assim, encontramos pesquisas que trabalharam com a temática ‘martírio’ com outras preocupações, como a virgindade ou o corpo martirizado, contudo nenhuma esteve atenta às

[49] COYNE, Katheleen Kelly. *Op.Cit.*
[50] HOMET, Raquel. *Op.Cit.*
[51] MCINERNEY, Maud Burnett. *Op. Cit.*
[52] WOLF, Kristen. *Op. Cit.*
[53] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[54] VITZ, Evelyn Birge. *Op. Cit.*
[55] RYAN, James. *Op. Cit.*
[56] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*
[57] POUCHELLE, Marie-Chistine. *Op.Cit.*
[58] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*

construções de identidades de gênero relacionadas às de santidade dentro desses relatos. Neste sentido, nosso trabalho avançará por um caminho ainda muito pouco explorado, discutindo as particularidades dos mártires da LA na construção de santidades *genderificadas*. Acreditamos, portanto, que nosso estudo apresenta novas visões e possibilidades, enriquecendo o debate realizado sobre tal tema.

3. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: reflexões metodológicas

Jacopo de Varazze entrou na Ordem Dominicana em 1244. Seguiu anos estudando, pregando e ensinando os preceitos cristãos calcados no Evangelho, no nordeste da Península Itálica. Foi eleito Provincial da Ordem Dominicana na Lombardia, em 1267. Alguns pesquisadores apontam que o gênoves teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Assim, ele estava imerso nos preceitos dominicanos, como também na hierarquia eclesiástica, que certamente influenciaram na organização da compilação, que respeitou o calendário litúrgico estabelecido pela Igreja e utilizado pela Ordem.

A data de produção dessa compilação é vista como controversa e vaga. Concordamos com Carolina Coelho Fortes, que, na sua dissertação *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena*,[59] após avaliar diferentes hipóteses, situa a primeira redação no início da década de 60 do século XIII. Destacamos que a tradição hagiográfica, nesse momento, valorizava o modelo de santidade ascética e martiriológica.

É mister destacarmos que como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centra no exame comparativo dos relatos de mártires presentes na LA selecionados, optamos por trabalhar com duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos. Sua base está na edição crítica de T.

[59] FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos... Op.Cit.*

Graesse,[60] por sua vez, fundamentada em outras versões, a saber: a francesa do abade J.-B. Roze, de 1967, e a inglesa de G. Ryan e H. Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejamos o texto com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni, baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à compilação.[61]

Há um intenso debate sobre a própria organização textual original da obra, que questiona quantos foram os capítulos compilados diretamente por Jacopo, que variam entre 175 e 182. Esse debate figura como um dos maiores problemas em se trabalhar com a LA: as modificações que sofrera durante os séculos. Esses questionamentos devem-se, principalmente, à existência de, aproximadamente, 1100 manuscritos da obra.

Devido a essa difusão da compilação e de seus muitos manuscritos, ela é considerada um marco histórico, perpetuado através de diversas edições ao longo dos séculos. Como sofreu acréscimos e revisões ao longo dos anos, afirmamos que a compilação foi resultado de um longo processo intelectual, coerente com as próprias experiências religiosas do compilador. Durante nossa pesquisa, aprofundamos tais questões e aspectos, correlacionando-os às próprias escolhas de Jacopo.

A metodologia aplicada em nossa pesquisa foi a identificação e problematização dos diversos elementos que configuram a narrativa do martírio, e que a tornam um todo de sentido. Para tanto, trabalhamos com o levantamento de informações dos relatos selecionados que foram organizadas em quadros de leitura específicos aos nossos interesses.[62] Estes foram analisados individual e comparativamente.

Nossa aplicação do método baseia-se nas argumentações do sociólogo Paul Veyne, no livro *O Inventário das diferenças,* [63] e do historiador Jürgen Kocka que, no artigo *Comparison*

---

[60] Edição impressa em 1845, reimpressa em 1890 e em 1969 com o título *Legenda Áurea, vulgo história lombardica dicta.*
[61] IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Áurea su CD-ROM. Texto latino dell´edizione critica a cura de Givanni Paolo Maggioni*. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.
[62] *Cf.* ANEXO 1 – QUADROS DE LEITURA UTILIZADOS.
[63] VEYNE, Paul. *O inventário das diferenças*. História e Sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1983

and beyond,[64] apresenta sua definição de comparação: "Para os propósitos desse comentário eu quero enfatizar que comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetos intelectuais." [65]

Nesse trabalho, Kocka ainda afirma que os objetivos da comparação irão variar segundo a perspectiva teórica do pesquisador, fornecendo quatro diferentes propósitos do método: heurísticos, descritivos, analíticos, paradigmáticos.

Heuristicamente, a comparação permite ao pesquisador visualizar questões e problemas que não seriam percebidos ou pensados de outra forma. De forma descritiva, o exercício comparativo possibilita ao historiador determinar as singularidades de cada caso, e, ao delimitá-las, podendo questioná-las e modificá-las. Já analiticamente, o método permite o estabelecimento de explicações históricas para os fenômenos através de analogias. Por último, o propósito paradigmático: o comparativismo serve também para distanciar o pesquisador do objeto com o qual já possui familiaridade, ampliando seu espaço de reflexão, evidenciando diferentes possibilidades para a compreensão dos processos históricos.

Nossa abordagem enquadra-se nas propostas desse autor. Nesse sentido, ao comparar os relatos de cada mártir, particularizamos cada narrativa, percebendo como as semelhanças e as diferenças entre elas associam-se à construção de uma santidade *genderificada*, particularizando as narrativas. Além disso, o comparativismo nos permitiu pensar questões e hipóteses que não poderiam ser percebidas de outra forma, construir explicações históricas para compreensão da funcionalidade da LA como um todo e dos relatos individual e comparativamente.

Com argumento similar ao propósito descritivo da comparação, Paul Veyne afirma que nenhum objeto é peculiar por natureza, ou seja, de forma absoluta. Nesse sentido, o objeto só se individualiza em relação a uma teoria ou em relação a outro. Assim, a adoção de

[64] KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory*, v.42, p.39-44, feb. 2003.
[65] *Ibidem.* p.39.

uma constante trans-histórica, com o uso de uma teoria que forneça os conceitos, é fundamental para a passagem da descrição para a análise.

Nesse sentido, a discussão acerca dos significados do ideal de martírio, no século XIII, foi fundamental para a nossa pesquisa, porque, seguindo a proposta de Veyne, acreditamos que podemos contrapor os martírios da LA, particularizando-os. Através da comparação entre os relatos analisados, concluímos que o elemento norteador de todos eles é a ligação entre a salvação da alma e o modo de vida cristão. Em outras palavras, seguir uma vida recheada de boas obras, condizente com os valores cristãos, era a forma de garantir a salvação da alma.

Nossa dissertação, além dessa introdução, possui quatro capítulos e a conclusão, que passamos a apresentar. No nosso primeiro capítulo desenvolvemos o objetivo de estudar o processo de elaboração da LA, tendo em vista as trajetórias religiosa e intelectual de Jacopo de Varazze e o contexto por ele vivido. Essa preocupação está em sintonia com a perspectiva de que a produção de determinado documento é também um acontecimento, e, como tal, deve ser desvendado como construção discursiva.

Nesse capítulo analisamos as transformações ocorridas na península itálica, no século XIII, em consonância com a biografia de Jacopo de Varazze, tendo em vista as relações estabelecidas com/ pela Igreja e com/ pela Ordem Dominicana, duas instituições nas quais ele esteve inserido. Optamos por esse tipo de correlação para centralizarmo-nos nos fatos com os quais teriam tido maior proximidade e, portanto, influenciado na produção literária do dominicano. A seguir, focalizamos nosso estudo na sua mais famosa obra e documento utilizado por nossa investigação empírica: a LA. Nessa parte, iniciamos com reflexões sobre o gênero hagiográfico, buscando familiarizarmo-nos com seus objetivos e suas particularidades, e, assim, relacionando-os a uma "funcionalidade prática" da santidade.[66] A partir dessas análises, direcionamos nossa atenção quanto às singularidades da compilação, estudando as relações entre a estruturação individual dos relatos, bem como a organização geral da obra,

[66] Ao utilizarmos a expressão "funcionalidade prática" da santidade, estamos aludindo aos usos desta para benefícios pessoais ou institucionais distintos como o incentivo a peregrinação ao lugar de culto de determinado santo, o que atraía doações e fiéis.

com os discursos extratextuais com os quais Jacopo pôde ter tido contato. Nesse sentido, também discutimos a possível data de sua produção, destinários, edições e manuscritos.

Nesse capítulo, defendemos a hipótese de que Jacopo teria escolhido redigir uma hagiografia, ou melhor, elaborar uma conpilação, por esta não ter uma rigidez dogmática, logo, permitia a abordagem de temas distintos. Ao colocarmos o estudo dos relatos sobre Santo Ambrósio, (p.355/364) e São Pelágio (p.1003/1024), no final do capítulo, reafirmamos a nossa hipótese de que Jacopo, ao compilar a LA, objetivou responder questões específicas às relações de poder nas quais estava inserido, como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras.

Para explorar como as questões estudadas aparecem na LA, analisamos o capítulo de Pelágio sobre argumentando acerca das associações entre o poder imperial e o religioso, especificamente de Frederico II e dos papas, construídas por Jacopo. Além disso, investigamos o capítulo de São Ambrósio no qual acreditamos que o dominicano argumenta claramente acerca da interação entre a Santa Sé e o âmbito civil.

Nosso segundo objetivo foi discutir as acepções do tema martírio presentes em momentos específicos do período medieval, procurando compreender o porquê de sua retomada no século XIII. Para tanto, exploramos essa temática pelo desenvolvimento dos movimentos heréticos e das cruzadas, pela atuação dos missionários mendicantes e pela instauração da Inquisição, tendo em vista a participação da Santa Sé e da Ordem Dominicana nesses fenômenos. Por fim, buscamos perceber como Jacopo abordou, na LA, o processo de martirização, pensando sobre o que ele considerou meritório da coroa de mártir.

Nossas considerações sobre essas temáticas foram abordadas no segundo capítulo. Nesse, estudamos alguns caminhos para a compreensão da retomada do martírio, no século XIII, investigando as particularidades desse fenômeno tendo em vista as relações de poder estabelecidas com a Ordem Dominicana e com a Igreja. Assim, defendemos que a promessa do martírio foi um elemento fundamental nas operações de convencimento eclesiásticas.

Também analisamos o desenvolvimento dos movimentos heréticos, especialmente dos cátaros, e o papel da Ordem Dominicana e da Igreja no combate a esse grupo religioso. Nossa preocupação residiu na percepção de como essas relações influenciaram a produção da compilação. Em relatos distintos, ao longo da LA, temos o confronto de santos com hereges, contudo uma narrativa ganha destaque: o do emblemático Santo Domingos de Gusmão, organizador da Ordem. Ao estudarmos essa narrativa, concluímos que Jacopo considerava a morte por um herege como meritória do martírio, o que seria um incentivo à pregação dos irmãos dominicanos.

Ainda no segundo capítulo, estudamos a posição da Santa Sé nos movimentos cruzadistas. Nesse sentido, pensamos no ideal norteador das cruzadas e em sua proximidade ao da Guerra Santa, ambas ligadas à noção de "guerra justa". Seguindo nossa lógica, levantamos a hipótese de que coroa do martírio fora colocada como recompensa aos que morreram em uma Cruzada, assim como na guerra santa, por ambas serem *justas.* Ressaltamos que também estudamos a participação dos missionários mendicantes, que, cabe ressaltar, obtiveram incentivo papal.

Sobre essas questões, elaboramos como hipótese que a retomada dessa temática foi realizada por hagiógrafos, nesse momento, como também pela própria Igreja Católica (através de cartas papais, prometendo o reconhecimento do martírio aos que morressem na defesa da cristandade – como cruzadistas, soldados da Guerra Santa, Inquisidores, missionários mendicantes). Jacopo de Varazze, diante desse "cenário", selecionou relatos com os quais pudesse postular questões específicas ao seu interesse (como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras) como também para incentivar os movimentos cruzadistas e os irmãos mendicantes missionários, especialmente os dominicanos. Ao final desse capítulo, analisamos o martírio imaginário narrado no relato sobre São Domingos de Gusmão (p.614/ 631), organizador da ordem dominicana; objetivando correlacionar as reflexões realizadas com a obra.

Reservamos os dois últimos capítulos para a apresentação e o exame dos dez relatos selecionados, primeiro individual e, depois, comparativamente, sendo o terceiro reservado ao estudo das narrativas das mulheres e o quarto ao dos homens, seguindo a proposta de Kocka. Nestes, investigamos como a santidade é textualmente construída em suas ligações com o processo *genderificação*, estabelecido através das relações de poder. Por fim, comparamos esses apontamentos finais, visando a percepção das semelhanças e diferenças entre eles, tendo em perspectiva a construção das santidades *genderificadas*, e, dessa forma, particularizando-as.

Após a comparação dos relatos, defendemos que a LA não possui uma unidade de sentido, sendo uma seqüência de *topos*. O elemento em comum aos capítulos é a defesa da vida cristã para alcançar a salvação. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos, contudo eles são santos porque nasceram com a marca da graça divina, o que a vida terrena deles apenas serviu para comprovar.

Nossa dissertação está organizada segundo as normas postuladas pelo SiBI publicadas na 3ª edição do *Manual para elaboração e normalização de Dissertações*,[67] de 2004 e as aprovadas pelo CEPG em 1997. Assim, ressaltamos que as referências bibliográficas estão de acordo com a norma brasileira "Informação e Documentação – Referências – Elaboração" (ABNT / NBR 6023), de 2007.

[67] PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses. *Série Manuais de Procedimentos*, n.5, 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

CAPÍTULO 1

Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: relações entre contexto e produção

1. Apresentação

Neste capítulo, discutiremos como as relações estabelecidas pela Ordem Dominicana e a Igreja influenciaram Jacopo de Varazze[1] na produção da obra intitulada *Legenda Áurea*. Para tanto relacionamos o contexto da Península Itálica com alguns dados biográficos do dominicano para, a seguir, ponderarmos sobre a compilação. Nesta análise, refletimos acerca da organização, manuscritos, objetivos e possíveis destinatários, que serviram no direcionamento de nosso olhar quanto às singularidades da LA, através da relação entre sua estruturação e os discursos extratextuais.

Segundo o filósofo Foucault, discurso é a compreensão produzida pelas culturas e sociedades acerca dos diferentes aspectos da organização social, estando presente nas práticas, representações e instituições. Contudo, "[essa] produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos".[2] Em suma: existem formas distintas de delimitação e controle sobre os discursos. Assim,

[1] Para mais informações sobre Jacopo de Varazze e a LA *cf.* AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988; BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Émile; MANGENOT, Eugène et VACANT, Alfred (dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939; DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, 1, 1946; BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. *In:* DUNN-LARDEAU, Brenda (org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Actes du Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986; REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985; WYZEMA, Teodor de. "Introduction" In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

[2] FOULCAULT, Michel. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 1996. p.9.

concordamos com Andréia C. L. Frazão da Silva, que defende que nenhum discurso é absoluto, autônomo ou imutável, já que sofre interferências constantes.[3]

Segundo Roger Chartier, na obra *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*,[4] estes estão estruturados nos enunciados, assim como no próprio sistema de organização da obra. Portanto, consideramos imprescindível familiarizar-se com a natureza do texto, sua estruturação e forma. Em outras palavras, assumimos um tratamento ao documento histórico considerando que a sua produção é também um acontecimento que, como tal, deve ser desvendada como construção discursiva.

Começaremos com a realização de uma contextualização da Itália, no século XIII, contudo nossa preocupação residirá nas condições em que a Ordem Dominicana surgiu, apontando a relação entre esta e a Igreja. Como assinalamos, a nossa proposta é traçar reflexões sobre alguns elementos contemporâneos ao nascimento de Jacopo a partir do estudo da bibliografia e da LA.

Em seguida, nossa análise será "relacional", ou seja, procuraremos associar acontecimentos da vida de Jacopo com o cenário político-religioso da Itália. Ressaltamos que nossa atenção esteve direcionada aos elementos extratextuais mais imediatos ao compilador, pensando nos desafios enfrentados por essas organizações e em como essas influenciaram na produção literária do dominicano. Por fim, centralizaremos-nos na compilação, realizando algumas considerações sobre a mesma.

Terminaremos com a análise de dois relatos presentes na obra, a saber: Santo Ambrósio e São Pelágio. Nesta, objetivamos perceber como e em que medida as relações entre os âmbitos civil e religioso, aqui estudadas, aparecem na obra, defendendo a nossa hipótese de que Jacopo utilizou-se da LA para postular questões de seu tempo.

---

[3] SILVA, Andréia C. L. Frazão da: Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

[4] CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

2. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: algumas considerações

2.1 Relações entre o contexto e a vida do dominicano

Segundo a historiografia, no século XIII ocorreram algumas mudanças no âmbito euromediterrânico, como um marcado desenvolvimento ecônomico com a melhoria das técnicas empregadas, o crescimento das trocas comerciais, o surgimento de ofícios especializados, a revitalização das cidades e um notável aumento demográfico,[5] iniciados desde os séculos XI e XII. Esses fenômenos teriam sido mais perceptíveis na Itália, por esta já representar um ponto de encontro entre o Ocidente e o Oriente, favorecendo uma circulação de homens e idéias.[6]

A expansão das cidades italianas foi favorecida, principalmente, por uma maior e melhor exploração dos campos somada à intensificação das relações comerciais.[7] Sobre esse tema, Leopold Genicot, no livro *Europa no siglo XIII*, argumenta:

> El siglo XI y sobre todo el XII, ya habían definido um estatuto urbano: em el orden privado, el disfrute de *libertates* que suprimían o que por los menos fijaban y reducían las cargas senoriales; en el orden privado, la detentación de certos atributos de la *potestas*. Y para asegurar el respecto de estos privilegios, para ejercer estos poderes, se había creado um organismo próprio, concejalia o consejo. El siglo XIII consólido esta situación.[8]

[5] Segundo Franco Cardini, um dos resultados dessas trocas comerciais e culturais foi o surgimento da primeira forma de língua vernácula, comum às áreas que passavam por um processo similar de urbanização. O autor não especifica qual teria sido esta. ____. A Itália entre os séculos XI e XIII. MONGELLI, Lenia Marcia. (coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997. p.85-107. p.87.

[6] Para mais informações sobre o contexto da Península Itálica *cf.* ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004; CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*. Roma-Bari: Laterza, 2001; DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000; GENICOT, Leopold. *La Europa nel siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976; HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

[7] Nesse processo, destacou-se o comércio marítimo realizado por Gênova, Veneza e Pisa.

[8] GENICOT, Leopold. *Op.Cit.* p.68.

Robert Ian Moore, no artigo *La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca. 1105*',[9] defende que, no século XIII, a sociedade ocidental passou por um processo de alfabetização, associado diretamente a uma clericalização. Partindo de um argumento similiar, Indro Montanelli e Roberto Gervaso, no livro *Itália: os séculos decisivos*, afirmam que o âmbito clerical possuía duas vantagens sobre o laico. A primeira diz respeito a certo "monopólio cultural" exercido pelo clero que seria o principal responsável pelo ensino. A segunda seria que a entrada na clerezia figuraria uma mudança do *status* social de determinada pessoa, tornando mais fácil o seu acesso aos cargos militares e civis, reservados a membros das fileiras nobiliárias. Em suma, eles afirmam que o ingresso no âmbito clerical significaria que:

> Sua origem proletária era cancelada, e ele se eximia da competência dos tribunais civis para responder somente aos eclesiásticos. Entrar para igreja, em suma, era o único modo de evadir-se de uma condição social subalterna, o único caminho que abria perspectivas de uma "promoção".[10]

Nesse processo de clericalização e estabelecimento de uma sociedade urbana, ocorreu, concomitantemente, o crescimento do analfabetismo e da autoridade conferida aos livros. Ambos acabaram se tornando marcadores sociais de diferença cada vez mais visível, sendo considerados parâmetros definidores da clerezia, como o próprio celibato.[11]

Segundo Leopold Genicot, a complexidade dos assuntos citadinos e a utilização cada vez mais habitual da escrita motivaram os burgueses a confiar aos clérigos partes da administração das cidades, que passavam a proporcionar, além de "serviços espirituais", como também os de caráter administrativos e governamentais.[12] Contudo, cabe sublinharmos que isso não implicou em um aumento da autoridade episcopal ou de qualquer outro tipo nas

[9] MOORE, Robert Ian. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000- ca.1105. In: GARCIA, Maria Loring Isabel. *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003, p. 552-570.
[10] MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos (Idade Média, ano 1000 a 1250. O nascimento das comunas).* São Paulo: IBRASA, 1968. p.29.
[11] *Ididem*. p. 556.
[12] Ressaltamos o cuidado com esse tipo de argumentação, afinal não intencionamos indicar que o processo de alfabetização clerical ocorreu de forma homogênea para o clero inteiro. Defendemos que este estaria, ainda, mais retrito ao alto clero.

cidades. Pelo contrário, desde o século XII, a autoridade eclesiástica sofria uma diminuição gradual "como el poder jurisdiccional más importante de la ciudad",[13] ficando cada vez mais atrelada ao civil.

Nessa conjuntura, as escolas catedralescas desempenhavam um papel cada vez mais relevante nas cidades européias. No final do século XII e início do XIII, foram se desenvolvendo as primeiras universidades, que eram, inicialmente, associações privadas de estudantes e docentes, objetivando um reconhecimento oficial das autoridades, além de uma concessão de benefícios econômicos e jurídicos.

O cenário político-religioso italiano estava conturbado pelas contendas entre o papado e o império germânico.[14] Segundo Cardini, apesar do poder eclesiástico ter tentado construir uma autonomia diante das potências seculares, a cúria romana não conseguiu evitar a influência dos poderes leigos fortes. Nessa mesma época, a renovação da vida religiosa começou a ser registrada através de buscas por uma reforma na Igreja, "para elevar seu nível cultural e promover um movimento destinado a incentivar maior atenção às almas",[15] estando relacionada a uma definitiva separação das hierarquias eclesiásticas em relação aos poderes laicos.[16]

O monacato direcionou os primeiros ímpetos reformadores à reafirmação e ao fortalecimento do primado do pontífice sobre os bispos, objetivando libertar o pontificado do império. Segundo Brenda Bolton, no livro *A reforma na Idade Média*,[17] a "Igreja tornara-se negligente e mundana nas suas atividades. Reinava a simonia, isto é, o abuso do tráfico de

---

[13] WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama. 1969. p.56.

[14] Segundo Cardini, desde o século X, o papado esteve a mêrce da dinastia dos Ôtonidas que, a partir do *privilegium Othonis* de 962, estabeleceu que os papas deveriam jurar fidelidade ao imperador. Além disso, Oto I e seus sucessores passaram a intervir mais na Igreja, fundando bispados e abadias. O autor afirma que estes episódios deram início a um processo denominado investidura leiga. Esta era marcada pelo controle da Igreja pelo poder do Estado (Cesaropapismo), do qual surgiria, posteriormente, o fênomeno chamado "querela das investiduras". CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 88.

[15] *Ibidem*.

[16] Brenda Bolton defende que, inicialmente, os ideais reformadores dos mosteiros de Cluny, Brogne e Gorze estavam direcionados ao " retorno a uma visão idealista da Igreja nos primeiros tempos, a ecclesia primitiva dos apóstolos". BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.21.

[17] BOLTON, Brenda. *Op. Cit.*

dignidades eclesiásticas, e os leigos exerciam uma influência desproporcionada na nomeação de dignitários da Igreja".[18]

Nesse sentido, a reforma foi caracterizada pela suspensão do clero nicolaíta e simoníaco de suas funções,[19] que objetivava, dentre outras coisas, uma separação definitiva entre os âmbitos eclesiástico e laico,[20] procurando limitar a influência deste naquele.[21] Destacamos que uma das reações contrárias a essas medidas partiu, justamente, de famílias nobiliárias, de cujas fileiras provinham os altos cargos prelatícios.[22]

A reforma pode ser dividida em dois pólos com objetivos diferentes: um que propunha um retorno a uma releitura da *ecclesia primitiva* dos apóstolos e da pobreza de Cristo, com uma atenção especial relevada à pregação da palavra do Senhor; e o outro que pretendia reforçar a unidade da Igreja sob a administração papal.[23] As conseqüências dessa oposição foram sentidas no fim do século XII, com o fortalecimento das tentativas laicas[24] de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com o destaque à vida comunitária e à pobreza.

Cardini sublinha ainda que, praticamente, não ocorreu uma reforma efetiva na pregação, o que aumentou o desejo dos leigos por ações pastorais direcionadas ao *saeculum* e por uma maior participação laica na *ecclesia*. Os monges, tentando responder a tais demandas, atuaram como pregadores. Contudo, os sermões utilizados não respondiam às novas necessidades espirituais urbanas. Como resultado, temos o desenvolvimento da pregação não-oficial concomitante à percepção de que a forma de vida reclusa e o clero secular eram insuficientes e/ ou sem o devido preparo para a ação pastoral junto aos fiéis.

---

[18] *Ibidem.* p. 20.
[19] É importante ressaltar que não consideramos que a reforma colocou um fim definitivo a essas práticas, sendo ainda mencionadas, quase que duzentos anos depois, no IV concílio de Latrão.
[20] Sobre esse processo, Cardini coloca que "o imperador [refere-se a Henrique IV], amparado pelo clero alemão, tomou posição contra a decisão papal, mas Gregório agravou a situação proclamando em 1075 a superioridade do pontífice sobre o imperador: ao papa cabiam as insígnias do império e a ele atribuía-se o poder de depor o imperador e, portanto, de liderar os súditos deste da obrigação de fidelidade." CARDINI, Franco. *Op.Cit.* p. 90.
[21] Segundo Franco Cardini, esse processo teria iniciado no concílio lateranense de 1059, quando, com a eleição do Papa Nicolau III, estabeleceu-se que a eleição do pontífice seria confiada a um colégio cardinalício.
[22] *Idem.*
[23] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p. 21
[24] Cardini e Bolton, nos respectivos livros supracitados, defendem que os movimentos espirituais, já iniciados, refletiam as inquietações laicas em relação à vida religiosa proposta pela Santa Sé, estando em consonância com as mudanças ocorridas nos meios social, econômico e político.

A compreensão desse processo é importante por ele ter possibilitado o surgimento, no fim do século XII, de movimentos dissidentes que a Santa Sé considerou heréticos, como os albigenses,[25] os valdenses e os *humiliati*,[26] mas que atraíram muitos adeptos, sobretudo no sudeste europeu, justamente pela ação pastoral de seus pregadores.[27] Da mesma forma, no século XIII, a Igreja vislumbrou o nascimento, organização e estabelecimento de associações laicas que aprovou, como as Ordens Mendicantes.[28]

De acordo com Jacques Le Goff, no seu artigo *As Ordens Mendicantes*,[29] a atração que algumas Ordens, como a Franciscana e a Dominicana,[30] sentiram pelas cidades estaria relacionada diretamente ao processo de urbanização. Nestas, a "vaga ortodoxa"[31] facilitou o contato de homens e mulheres com heresias, principalmente a dos cátaros e os valdenses, ameaçando a ordem cristã.[32] Ambas possuíam propostas em sintonia com as necessidades espirituais laicas e uma atuação na defesa dos preceitos defendidos pela Santa Sé.

Estas ordens destacaram-se pela inspiração em Cristo, releituras de uma Igreja primitiva defendendo valores de pobreza, humildade e obediência, além do exercício de um postulado mais ativo voltado ao meio urbano, caracterizado por um forte trabalho assistencial e pela pregação calcada no estudo das Escrituras.[33] Assim, Hilário Franco Jr, na apresentação da edição brasileira da LA, argumenta:[34]

---

[25] Analisaremos a heresia cátara ou albigense no capítulo II.

[26] Em 1184, tanto os valdenses como os humiliati foram excomungados pelo decreto *Ab abolendam*, sob o pretexto de pregarem ilegalmente e por possuirem pontos de vistas deturpados sobre a fé e os sacramentos cristãos. De fato, ambos os movimentos procuravam viver sob a conformidade da *vita apostolica*, sendo que eles se autoconsideravam em conformidade com os ideais da ortodoxia, não protestando contra a Igreja. BOLTON, Brenda. *Op. Cit.* p. 63.

[27] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. Nova Iorque: Longman. 1994. p. 3.

[28] Destacamos que a Ordem Dominicana figurou como uma exceção, já que foi formada por clérigos desde seus primórdios.

[29] LE GOFF, Jacques. As Ordens Mendicantes. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 227-241.

[30] O aumento quantitativo das Ordens foi tal que no Concílio de Lyon, em 1274, reconheceu apenas quatro Instituições, trazendo-as para o seio da Santa Sé: a dos Frades Menores, a dos Pregadores, a dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo e a dos Eremitas de Santo Agostinho.

[31] Ao colocar a expressão "vaga ortodoxa" fazemos alusão a atuação do clero secular e do monacato vista como insuficiente frente às demandas espirituais específicas das cidades.

[32] *Ibidem.* p. 228.

[33] Uma das principais diferenças entre essas ordens era o fato da Ordem Dominicana ter optado pela posse de bens materiais que os franciscanos, para auxiliar na formação intelectual dos pregadores. Portanto, segundo

> Uma das melhores expressões desse novo quadro global tinha sido exatamente o surgimento das Ordens Mendicantes, cuja prática despojada (não possuíam bens materiais), humilde (viviam de esmolas), de apego à natureza (especialmente os franciscanos), de intensa pregação e repressão aos hereges (sobretudo os dominicanos), atendia melhor que as velhas ordens monásticas às novas necessidades espirituais e sociais. [35]

Em nosso trabalho, destacamos a Ordem dos Irmãos Pregadores, cujo nome já indicaria seu objetivo central: a pregação.

A Ordem Dominicana particularizou-se por ter sido, desde seus primórdios, constituída apenas por clérigos; além da busca pelo equilíbrio entre pregação e erudição, valorizando o estudo sistemático da Bíblia na formação dos futuros pregadores. Seu reconhecimento ocorreu em um momento conturbado para a Igreja que lidava com novos desafios, como o combate aos distintos movimentos heréticos, aos infiéis e aos pagãos; bem como as conflituosas relações com o poder imperial. Para compreensão acerca das contendas entre o papado e o império nesse momento, cabe refletirmos sobre o cenário político-religioso estabelecido desde o início do século XIII.

Segundo Montanelli e Gervaso, o papa Inocêncio III (1198-1216) foi tutor de Frederico II, confiando-lhe a alguns doutos da Igreja para sua formação educacional. Em 1209, após a morte de seu pai, Henrique VI, ocorreu a coroação do imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Oto IV (1198-1215), príncipe de Brunswick, na basílica de São Pedro.

Nesse momento, o papado apoiava Oto que, em compensação, reconheceu o Estado Pontifício e seus limites, confirmando os direitos da Igreja sobre a Sicília. No entanto, logo depois desse reconhecimento, o imperador desgostoso com sua recepção em Roma, permitiu que seu exército espalhasse-se pelos territórios toscanos, inclusive o Reino da Sicília, que

---

Antonio Linage Conde, os dominicanos aceitaram terras e propriedades conventuais . Cf. ___. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16. 1985. p.14.

[34] JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[35] *Ibidem.* p.13.

nesse momento, por doação, pertencia ao pontificado. Em resposta a essa traição, Inocêncio o excomunga em 1210.

O anátema era mais uma arma política que espiritual, possuindo um forte poder sugestivo sobre a população. Nesse sentido, após a excomunhão, Oto ficou enfraquecido, sendo destituído por alguns príncipes, em Nuremberg, que coroam Federico II, com o apoio de Inocêncio III.[36]

Em 1211, Frederico II, que já havia reunido um exército com o objetivo de restaurar o império a força em 1209, ocupou Constance e recebeu a coroação oficial em Mainz em 1212. Segundo David Abulafia, no livro *Italy in the middle central ages*,[37] ele teria ficado oito anos restaurando a ordem no reino germânico. Durante esse período, ocorreu uma segunda cerimônia de coroação, em 1215, em Aachen, que lhe concedeu o título de Rei da Germânia. No mesmo ano, ele se autocoroou Rei de Roma.

Frederico II possuía o apoio do papa Inocêncio III, que, em troca, exigiu do rei o retorno do reconhecimento dos privilégios e direitos que Oto havia concedido à Igreja. E, principalmente, a promessa de nunca unir a coroa da Sicília à do império. Assim, em 1220, ele foi coroado, pela terceira e última vez, como Imperador em Roma. Contudo, segundo Cardini, em 1216, um ano após o reconhecimento da Ordem Dominicana, com a morte do papa, Frederico II considerava-se livre do juramento e, portanto, concedeu ao filho, Henrique, o título de rei dos romanos, tornando-o seu herdeiro. Dessa forma, tomando para si a coroa.

O sucessor de Inocêncio, Honório III (1216-1241), objetivava principalmente a reconquista de Jerusalém e a cristianização da Terra Santa. Ele coroou o imperador em 22 de novembro de 1220, na basílica de São Pedro, e Frederico II comprometeu-se a defender os privilégios e o patrimônio da Igreja, colocando-se como forte aliado no extermínio dos

[36] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro. *Op. Cit.* p.186.
[37] ABULAFIA, David. *Op.Cit.*

hereges, renovando o voto de tomar a cruz. Contudo, quebrou esses votos ao marchar a Púglia, ao invés de ir à Terra Santa, onde reuniu os barões e promulgou novas leis do reino.[38]

Após a morte de Honório, Gregório IX ascendeu ao pontificado e, diante da situação dos cristãos na Palestina, apelou ao Imperador para que organizasse uma cruzada rapidamente. No entanto, uma peste assolava a Alemanha, impossibilitando que a expedição prosseguisse. O papa convencido que fora traído por Frederico, o teria excomungado. Iniciou-se, assim, uma guerra que contou com bulas papais que acusavam os Hohenstaufen de perjúrio, traição e ateísmo e, em contrapartida, com manifestos imperiais que taxavam a Igreja de corrupta, déspota e poluída pela simonia.

A excomunhão foi revogada quando o Frederico rumou à Terra Santa. Contudo, os cristãos receberam um imperador anatematizado e não um salvador, e, portanto, "recusaram--se a juntar suas armas às dele e combater unidos os sarracenos".[39] Diante disso, Frederico conseguiu realizar acordos de paz com o Sultão Al Kamil, o que teria agradado cristãos e mulçumanos sem a necessidade de um derramamento de sangue.[40]

Segundo Roberto Gervaso e Indro Montanelli, o papa não teria ficado satisfeito, pois acreditava que uma guerra santa só se efetivava com o extermínio dos infiéis, e assim teria instigado uma revolta contra o imperador no Sul da Itália. Em 1227, iniciou-se o papado de Gregório IX (1227-1241) que foi obrigado a aceitar um acordo com Frederico após este invadir o Estado Papal. Nesse contexto, em 1230, nasceu Jacopo, em Varazze, local próximo a Gênova.

Contudo, o acordo não significou o fim das disputas entre o papado e o império, que se prolongaram, culminando com um novo anátema, em 1239. No ano seguinte, no reino das Duas Sicílias, Frederico respondeu a esse com a destituição dos párocos e dos bispos partidários de Gregório, substituindo-os por eclesiásticos fiéis ao império. Além disso,

---

[38] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro, *Op.Cit.* p. 184.
.[39] *Ibidem*, p.185.
[40] *Idem.*

incorporou os bens da *ecclesia,* obrigou o clero a pagar impostos e secularizou a abadia de Montecassino.

A contraofensiva papal foi à instigação de Veneza e de Gênova contra Frederico. Além de pedir auxílio aos dominicanos para que, da mesma forma que pregavam contra os hereges, colocarem-se em oposição aos líderes cristãos, como os ministros dos Hoshenstaufen.[41] Os papas que o sucederam apoiaram-se de forma igual nos dominicanos.

Gênova e Pisa foram as cidades que mais se desgastaram com essas lutas, sofrendo um considerável abate econômico.[42] Ambas possuíam intenções sobre o domínio marítimo no Tireno, especialmente sobre Córsega e Sardenha, sendo rivais. Essa rivalidade foi acirrada quando Pisa apoiou o Império nos conflitos entre Guelfos, que eram a favor do papa, e Gibelinos, que sustentavam o imperador. Por tal razão, Frederico II teria concedido a supremacia na costa tirrência até *Civita Vecchia* para o comércio pisano. As contendas prosseguiram após o papado de Gregório IX, com Inocêncio IV (1243-1254), que assumiu a cúria após uma vaga papal e colocou seus propagandistas e agentes contra os Hohenstaufen.

Em 1244, o jovem Jacopo decidiu entrar na ordem dominicana após ter tido contato com Inocêncio, que se dirigia a Lion.[43] O cenário político-religioso continuava conturbado,[44] sendo agravado com o anúncio da deposição do imperador Frederico II pelo papa em 1245, que também teria convocado alguns irmãos dominicanos para instigarem e pregarem uma cruzada contra o imperador na Alemanha e na Itália.[45]

---

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh, *Op.Cit.* p. 186.

[42] Veneza, envolvida por Gregório IX nas contendas com o império, após um período de crise, fortaleceu seu comércio com o Oriente.

[43] AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia. 1988. p.140.

[44] Além dos problemas enfrentados com o império, os pequenos príncipes e oficiais locais desafiavam a autoridade da cúria ao fornecerem proteção aos hereges e, por vezes, rechaçaram inquisidores e até bispos de seus territórios. Cf. FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003. p. 66.

[45] Carolina Coelho Fortes defende que as ações adotadas por Gregório e por Inocêncio, durante o extenso combate contra o imperador, abriram espaço para que outros governantes desafiassem a autoridade da Igreja. FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.* p. 68.

Segundo Ernest Richardson, no livro *Materials for a Life of Jacobus de Varagine,*[46] Jacopo estaria estudando na Universidade de Bolonha[47] nesse momento. Esta teria surgido como a "institucionalização de algumas escolas de direito já existentes e dirigidas por leigos",[48] impulsionando a cultura livresca e o processo de alfabetização. Destacamos que a sua organização foi distinta das outras grandes universidades, possuindo como disciplina soberana o direito e abordando leis romanas e canônicas.[49] Jacques Verger, no verbete "Universidade", presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,* destaca que a faculdade de teologia, criada apenas em 1364, foi monopolizada pelas Ordens Mendicantes.[50]

Em Bolonha, a língua vernácula já havia alcançado sua forma fixa, cujo contato teria auxiliado Jacopo em suas pregações. Devemos considerar que a pregação vernácula era cada vez mais utilizada na Itália, nesse momento, especialmente pelos líderes dos movimentos heréticos. Richardson argumenta que, após ter completado seus estudos, o dominicano teria viajado, constantemente, pelo nordeste italiano, visitando conventos, pregando e conhecendo distintos elementos sociais.

Em 1251,[51] após o término do Capítulo Provincial Dominicano, Jacopo rumou em direção a Gênova, onde manteve uma produção epistolar pedindo auxílio ao clero para que combatessem a heresia naquela região. Sua preocupação com o crescimento de movimentos heréticos, especialmente o catarismo, aparece no corpo de sermões[52] composto de uma ampla gama de textos, distribuídos em quatro séries, a saber:[53] *Sermones de omnibus sanctis,*[54]

---

[46] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.*
[47] A universidade bolonhesa, junto com a parisiense, possuía uma certa notoriedade no âmbito intelectual, sendo uma das primeiras universidades estabelecidas ainda no século XII.
[48] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p.95.
[49] Em Bolonha, Jacques Verger sublinha a existência de duas universidades: a dos italianos ou citramontanos e a dos estrangeiros ou ultramontanos, dirigidas por reitores eleitos anualmente. Não temos informações sobre em qual destas Jacopo estudou. VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* São Paulo: Imprensa Oficial/EDUSC, 2002. 2V, v.2, p. 573-588.
[50] *Ibidem,* p.578.
[51] Frederico II faleceu em 1245, deixando seu filho Conrado IV como sucessor no reinado da Sicília. Este subiu ao trono como Henrique VII e seguiu com os planos paternos de conquistar Roma, mas foi mal sucedido. Foi exomungado em 1254. Não detalharemos sua atuação como imperador, já que a LA menciona apenas o império de seu pai. Para mais informações, *cf.* ABULAFIA, David. *Op.Cit.*; WALEY, Daniel. *Op.Cit.*
[52] Escreveu também o *Sermo de Planctu beatae Mariae Virginis* e o *Sermo de passione Domini.*
[53] *Cf.* GUIDETTI, Stefania Bertini. *I* Sermones *de Iacopo da Varazze.* Firenze: SISMEL, 1998.

Sermones quadragesimales,[55] *Sermones de omnibus Evangeliis domenicalibus*[56] *e Liber Marialis,*[57] produzidos a partir de 1255. Essa produção inicial estava direcionada ao auxílio de membros da Ordem no combate aos movimentos heréticos que viria a ser conhecida como sermões dourados – *sermones aurei* – pela importância que tiveram.

Em 1258, foi eleito prior da Gênova.[58] Sua atuação indicaria que ele esteve presente nos capítulos provinciais e em muitos dos capítulos Gerais. Alguns pesquisadores apontam que Jacopo de Varazze teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Ele manteve-se nesse cargo até 1267,[59] quando foi eleito provincial da Lombardia, sendo reeleito algumas vezes. Cabe ressaltar que, de acordo com Fortes, a situação política e religiosa estava conturbada nesse local, onde as seitas heréticas dos valdenses e, principalmente, dos cátaros tinham raízes profundas.

Na condição de providencial, ele promoveu as atividades da Igreja e os preceitos da Ordem Dominicana, viajando para Florença e depois Bolonha, em 1272; para Budapeste e Faventia, em 1273; para Lion e Milão, em 1274.[60] Dois anos mais tarde, o dominicano Inocêncio V é eleito papa, permanecendo apenas meses no cargo. Richardson aponta que ele e Jacopo eram próximos, tendo convivido pelos menos nos Capítulos Gerais.

A curta duração de seu pontificado teria sido uma surpresa para ordem, principalmente devido ao fato do sucessor, João XXI (1276-1277), não ser muito próximo dos Mendicantes. Richardson argumenta que essa antipatia do papa em relação aos mendicantes teria

---

[54] Essa obra seria composta por 307 textos, podendo ser caracterizada como um santoral, cuja organização estaria alinhada ao calendário litúrgico dominicano estabelecido.
[55] Segundo Richardson, estes totalizariam 98 sermões, quase todos dedicados à Quaresma. *Cf.* JACOBI A VARAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.
[56] Segundo Fortes, essa compilação tem sua base no missal romano quanto no dominicano, reunindo elementos importantes da religiosidade dominicana em três sermões: em honra à Trindade, à Virgem e a Domingos. *Cf.* JACOBI A VORAGINE. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.
[57] Composto em 1294, essa coletânea de 161 sermões trata das virtudes da Virgem Maria.
[58] Richardson destaca que ele também poderia ter sido prior em Bolonha, Asti, Como ou Acqui. RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.*, v. 2. p. 36.
[59] Cabe ressaltar que segundo Daniel Waley, entre 1265/1268, a causa dos Hohenstaufen marca o final de uma fase e início de outra, já que o guelfismo era caracterizado por um sistema de alianças voltadas a manutenção de certa configuração de poder. WALEY, Daniel. *Op. Cit.* p.203.
[60] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit., v.*3. p.19.

influenciado a resolução de Jacopo em deixar o ofício de Provincial de Gênova, em 1277.[61] O dominicano teria retornado ao posto em 1281. Segundo Carla Casagrande, "de 1283 a 1285, il exerça les fonctions de régent de l'Ordre après la mort de Jean de Verceil et avant l'élection du nouveau maître général, Munio de Zamora".[62]

Em 1288,[63] o arcebispo de Gênova, Bernardo de Pádua, faleceu e o nome de Jacopo – dentre outros – foi sugerido para substituí-lo. O papa concedeu à embaixada genovesa a escolha de um dos candidatos apresentados. Jacopo teria sido eleito por unanimidade, exercendo o cargo entre 1292 e 1298, ano de sua morte.

No ano após sua eleição, o dominicano começou a escrever a *Cronaca della citta di Genova dalle origini al 1297,*[64] cuja temática era a cidade e seus fundadores, abordando questões políticas, colocando as regras para o bom governo e argumentando como ser um bom cidadão, relatando também a trajetória de vários bispos ou arcebispos. Richardson sublinha que apesar da obra ter sido redigida e publicada nesse ano, ela foi editada pela segunda vez em 1296, sendo reeditada por, aparentemente, Jacopo até sua morte.

Devido a sua conduta exemplar como arcebispo de Gênova, o dominicano adquiriu uma certa reputação de santidade, sendo em 1816, beatificado pelo papa Pio VII.[65]

Podemos concluir que no século XIII, a hierarquia eclesiástica lidou com os movimentos heréticos, o combate aos infiéis e ao paganismo, assim como as divergências com o poder civil. Essas relações de poder nutriram uma necessidade de alcançar novos fiéis e atrair "as almas perdidas" de volta para seu seio. Esse é o pano de fundo da produção literária

---

[61] *Ibidem,* p. 20.

[62] De 1283 a 1285, ele exerceu as funções de regente da Ordem após a morte de Jean de Verceil e antes da eleição do novo Mestre Geral, Munio de Zamorra. Cf. CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em: http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008. Tradução nossa.

[63] Além disso, destacamos que, segundo Ernest Richardson, Jacopo era conhecido como "apaziguador" (____. *Op. Cit.* p. 62 *et. Seq.).* Entre outros motivos, esse reconhecimento deve-se a sua atuação na negociação de paz entre Gênova e Pisa no fim da Batalha de Meloria, no dia 3 de abril de 1288. Neste ponto, cabe destacarmos que a rivalidade entre essas cidades, como argumentado anteriormente, iniciou devido às pretensões de ambas em dominar a economia marítima no Tireno, tendo se agravado quando elas assumiram posições opostas no conflito entre Guelfos e Gibelinos. A batalha iniciada em 1284 teria significado o início da derrocada de Pisa como "potência" no comércio marítimo.

[64] JACOPO DA VARAGINE. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

[65] REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985. p.15.

de Jacopo de Varazze, composta por distintos sermões, a redação da crônica genovesa e a compilação de uma das mais editadas hagiografias, a LA.[66]

Contudo, apesar de sua extensa produção literária, cujos temas tocaram em questões religiosas ou relativas a Gênova, de alguma forma, nenhuma obra se equiparou ao sucesso da *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, dita *Legenda Áurea*, que foi transmitida por mais de mil manuscritos e mais de duzentas edições e traduções, durante o primeiro século após a sua publicação. Antes de adentrarmos em questões específicas sobre essa compilação, traçaremos algumas considerações acerca da produção hagiográfica e a percepção de santidade, na península Itálica, no século XIII.

2.2 Considerações sobre hagiografia e santidade

Durante o processo de mudanças, a partir do século XI, percebe-se não apenas uma objetivação das obras hagiográficas como literatura cristã,[67] relativa à santidade, como também sua valorização, concomitante à expansão do culto aos santos. No artigo *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda áurea de Jacopo de Varazze*, Néri de Almeida Souza[68] diz:

> A receptividade do culto aos santos, muito cedo, inseriu a santidade nas operações de convencimento da Igreja. (...) Destes estratagemas, utilizados do início da cristianização até as conquistas coloniais, a hagiografia, com sua complexa matéria composta por vidas, milagres, martírios, e todo tipo de informação mítica ou não sobre os santos, tornou-se um dos principais senão o principal testemunho.[69]

[66] Diante da sua produção literária e de sua atuação como dominicano e arcebispo, Richardson aponta que, nesse período caracterizado pela celebração do conhecimento escolástico, Jacopo destacara-se por sua erudição, sendo conhecido como Jacopo, o teólogo (*Ibibem*, p.3).
[67] O termo hagiografia possuir raízes gregas, *hagios* = sagrado e *graphia* = escrita, neste sentido envolvia questões e temas no âmbito mais amplo do sagrado, não sendo circunscrito ao cristianismo.
[68] SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.
[69] *Ibidem*, p.69.

Portanto, defendemos que o culto aos santos e a produção hagiográfica são fenômenos que se tornaram interdependentes. Se, por um lado, o culto aos santos facilitava a receptividade das hagiografias, por outro, estas nutriam tal prática pela sua própria natureza e por seu papel didático e caráter propagandístico. Essa relação constituiu um mecanismo de eficiência cultural,[70] em sintonia com as transformações nos âmbitos religioso e sócio-político.

A primeira conclusão a qual podemos chegar é que a produção hagiográfica destinava-se, *a priori*, a fixar na memória as ações dos "heróis da nova fé".[71] No entanto, concordamos com Fortes ao afirmar que isso não significava construir um relato biográfico, mas retratar o santo como exemplo de virtude cristã, com propostas parcialmente promocionais.[72]

No livro *Les legendes hagiografiques*, Hipollyte Delehaye[73] defende que todo documento hagiográfico é possuidor, invariavelmente, de um caráter religioso e um edificante, não sendo estimado como dogmático. Encontramos hipótese semelhante em André Vauchez, no livro *La Santitá nel Medioevo*,[74] de que o conteúdo das hagiografias caracterizava-se pelo aspecto pedagógico e pastoral, promovendo a santidade com a celebração da grandeza de um ou mais santos. Contudo, seguimos Alain Boureau, no artigo *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298),*[75] que argumenta que o significado da narrativa hagiográfica, ao contrário dos contos tradicionais, estaria fora dela, identificando-se à própria doutrina cristã.

---

[70] Defendemos que as relações entre hagiografia e santidade constituíram um importante elemento nas operações convencimento da Igreja.
[71] BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). *Dicionário... Op. Cit*. p.449-462. p.253.
[72] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*, p. 202.
[73] Delehaye enfatiza o aspecto ficcional da hagiografia. Portanto, a leitura deste gênero não deveria ser calcada nos padrões do criticismo histórico. (DELEHAYE, Hippolyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973. p.3).
[74] VAUCHEZ, André. *La Santitá nel Medioevo.* Bologna: Molino, 1989.
[75] BOUREAU, Alain. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

Nesta lógica, os santos eram o objeto *central* das obras hagiográficas. Partindo destas reflexões, ponderamos algumas considerações iniciais sobre a "funcionalidade" e associações simbólicas relativas à santidade.

O santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina. A sua vivência entre os homens serve justamente para atestar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Neste sentido, Vauchez argumenta que ao santo era imputada uma separação radical da condição humana.[76] No entanto, defendemos que apesar dos santos serem profundamente relacionados ao divino, não estariam totalmente desligados do mundo terreno. E, justamente por "existirem" entre o natural e o sobrenatural, os santos estariam em posição de mediadores da existência. Neste sentido, poderiam ser evocados no combate às forças do mal ou agir como intercessores em favor dos homens perante Deus.

As hagiografias, muitas vezes, retratam os santos como aqueles que abdicaram dos prazeres desfrutados pelos demais, através da extrema castidade e ascetismo, superando os limites ligados à condição humana. Essa construção da santidade está, hegemonicamente, presente na LA, em que há uma constante associação entre a santidade e a renúncia sobre-humana a corporalidade, com a valorização dos mártires e dos ascetas.

Seguindo essa linha, cabe destacarmos que Jacopo baseou-se, principalmente, em relatos recolhidos da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média, com acontecimentos ocorridos entre os séculos I e IV, valorizando a santidade *martiriológica*. Dentre os relatos, apenas cinco são de santos contemporâneos ao compilador, ou seja, dos séculos XII e XIII, a saber: São Pedro Mártir, São Domingos de Gusmão, São Francisco de Assis, São Tomás de Canteburry e Santa Isabel da Hungria.[77] Néri de Almeida Souza[78] defende que o uso de

[76] VAUCHEZ, Andre. *Op. Cit.* p. 291.
[77] Sublinhamos que este relato não consta na edição brasileira de Hilário Franco Jr.
[78] SOUZA, Néri de Almeida. *Idem.*

relatos antigos possibilitaria ao dominicano ponderar algumas questões de seu tempo, mais livremente.[79]

Em suma, a presença majoritária de mártires e de ascetas, retomados através de relatos antigos, permitiram Jacopo trabalhar com personagens que venceram o corpo na vida e na morte, aceitando as macerações em nome de sua fé ou privando-o de suas necessidades. Segundo a autora, nesse momento:

> A vida terrena do santo dá-se na permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência. A morte, assim experimentada em vida, mostra-se plena de potência vital. As vigílias, penitências, macerações, a busca do isolamento social, o jejum, a abstinência sexual voltam-se para a limitação das necessidades naturais de descanso, de alimentação, de exercício da sexualidade e dos sentidos.[80]

Essa derrota do físico comprovava-se através de uma série de acontecimentos maravilhosos, como a reconstituição após uma mutilação – exceto em casos de decapitação – e, após a morte, com a incorruptibilidade, a emanação de perfumes do corpo e o aparecimento de óleo, leite, sangue ou luz. Este encadeamento de fenômenos constitui um código sensorial definidor da santidade, ou seja, em torno da superação do corpo constrói-se um tipo de vida e um tipo de morte, relacionadas a uma forma de santidade específica.

Os santos eram aqueles que iam além da condição humana, dessa forma, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Concordamos com a hipótese de Souza[81] e Pouchelle[82] de que Jacopo de Varazze considera o corpo como meio de alcançar a santidade, através da subversão dos sentidos e dos sentimentos e da exposição do corpo à dor, estando em sintonia com os discursos vigentes acerca da ascese e do martírio.[83]

---

[79] Boureau afirma que considerando a mensagem tradicional e conservadora de Jacopo, não é surpresa ele ter selecionado, quase que totalmente, "santos-heróis" da *Igreja Primitiva*, já que a sua santidade é inimitável. Defendendo que Jacopo, assim como muito outros autores, teriam considerado os mártires como modelos capilares de santidade e virtuosidade. BOUREAU, Alain. *Op.Cit)*

[80] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: *Op.Cit.*. p.13.

[81] *Ibidem.*

[82] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

[83] Corroborando com essa hipótese, temos que dos cento e cinqüenta e três santos biografados, pela edição de Hilário Franco Jr., noventa e um foram martirizados de oitenta e uma formas diferentes.

Essas peculiaridades dos santos e das hagiografias permeavam, entre o crível e o incrível, variadas temáticas e questões. Neste intercâmbio, as obras hagiográficas podiam postular modelos de conduta,[84] usando *o que era exemplar*. Além disso, os hagiógrafos ainda buscavam colocar os méritos e as virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando o recurso dos milagres e da narração de eventos sobrenaturais.

O processo de valorização das obras de natureza hagiográfica, relacionado à santidade, obteve novo impulso com a atuação das ordens mendicantes. Dentre elas, destacaram-se as ordens dos Frades Menores e a dos Dominicanos, que através da produção de obras em línguas "vulgares" ou vernáculas e da incorporação de certos elementos ligados ao cotidiano das pessoas,[85] utilizavam as hagiografias para facilitar a pregação visando a uma melhor compreensão e aproximação dos leigos com o santo biografado.

Partindo destas reflexões, concluímos que o dominicano Jacopo de Varazze compilou uma obra de natureza hagiográfica devido a sua "funcionalidade" e por já existir um espaço de valorização deste gênero literário. Somando-se a isso, a compilação permitiu-lhe usar diferentes tipos hagiográficos ao longo da obra – milagres, translação, vidas, entre outros – e temáticas – festas cristãs, a superação do corpo, o diabo, a morte, entre outros. Dessa forma, postulou questões específicas ao seu interesse, algumas das quais serão pensadas a seguir.

2.3 A Legenda Áurea

A datação da LA é um tanto ainda controversa. Richardson coloca que, provavelmente, foi redigida após a morte do Imperador Frederico II, em 1249, pois este acontecimento é mencionado ao final do último capítulo sobre São Pelágio, e antes de 1258,

[84] Em adição à conduta exemplar, os hagiógrafos descreviam, também, os méritos e as virtudes além de incluírem os milagres que Deus executava através dos santos. Tais milagres aconteciam tanto durante a vida dos santos como, postumamente, em suas tumbas ou em lugares relacionados às suas relíquias. Os milagres póstumos constavam de maravilhas visíveis, como curas e exorcismos, assim como atos invisíveis, como a remissão dos pecados.

[85] Estes elementos cotidianos presentes nas hagiografias beneficiam o estudo de diversas facetas de uma sociedade, indo desde aspectos religiosos até as questões ligadas à sexualidade, possibilitando uma grande variedade de estudos não especificamente ligados à santidade.

ano da morte de Pedro Mártir, já que ficaria implícito que desta data até a publicação da obra Milão ficara livre da presença herética.[86] O autor defende que a estrutura da obra deveria estar praticamente fixada antes de 1260.

Contudo, considerando que a discussão historiográfica acerca do ano de produção da LA é muito extensa, seguimos Carolina Coelho Fortes[87] que, após avaliar os trabalhos de alguns desses pesquisadores, estabelece que a primeira redação deve ter sido realizada na década de 60, do século XIII. De acordo com Paolo Giovanni Maggioni,[88] a compilação passou por várias revisões do próprio Jacopo, ou consentidas por ele, ao longo de sua vida. Richardson corrobora com essa afirmação tendo em vista a extensa quantidade de manuscritos produzidos, no mesmo século de sua produção.

As muitas versões da LA começaram a circular quando a compilação foi traduzida para o catalão, no último quarto do século XIII, e para o alemão, em 1282. Em torno de 1340, foi elaborada a primeira tradução para o francês; em provençal na primeira metade do século XIV; para o holandês, em 1358; e para o tcheco, em 1360. O desenvolvimento da imprensa facilitou ainda mais a difusão dessa obra, surgindo edições do documento em latim – a primeira foi em 1470 – e, crescentemente, em línguas vernáculas – iniciando com uma edição feita em Veneza, em 1474.

Segundo Robert Seybolt,[89] entre 1470 - 1500, foram publicadas em torno de cento e cinqüenta e seis edições da LA. Entre 1500 e 1530 são encontradas menos edições: vinte e uma em latim e vinte e oito em vernáculo. Com o tempo, percebemos uma queda desse ritmo: de 1531 a 1560 podem ser encontradas apenas treze edições; sete em latim, quatro em francês e duas em italiano. Paradoxalmente, essa proliferação de edições apenas dificultou rastrear as mudanças realizadas, a quantidade de capítulos compilados por Jacopo, entre outras questões.

---

[86] FORTES, Carolina Coelho. *Op.Cit.*, p.113.
[87] *Idem.*
[88] IACOPO DA VARAZZE. *Op.Cit.*
[89] SEYBOLT, Robert Francis. The Legenda Aurea, Bible, and Historia scholastica. *Speculum*, v. 21, n.3, p. 339-342, julho de 1946.

Assim, como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centrou no exame comparativo de relatos de martírios presentes na LA, optamos por utilizar duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos.[90] Sua base está na edição crítica de Theodor Graesse, por sua vez, baseada em outras versões, a saber: a francesa do abade J-B. Roze, de 1967, e a inglesa de Granger Ryan e Helmet Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejaremos nossa investigação com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni,[91] baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à LA. Justificamos a opção por duas edições da LA devido às modificações que a compilação sofreu durante os séculos. Há um intenso debate sobre a própria organização textual, questionando quantos foram os capítulos compilados por Jacopo, que variam entre 175 e 182.

Dito isso, buscaremos contornar esses problemas suscitados pela produção da LA, pensando nos sentidos da obra em relação à associação de seus objetivos e possíveis destinatários com a sua própria configuração geral e a individual de seus capítulos, tendo em vista algumas questões extratextuais.

2.3.1 Objetivos e destinatários

A LA é uma obra constituída por relatos relativamente curtos sobre santos (as) e datas religiosas, cujos capítulos encontram-se organizados segundo o calendário litúrgico dominicano, estabelecido um pouco antes.[92] No prólogo da obra, o compilador informa que os capítulos foram agrupados segundo os quatro tempos da vida presente: o do desvio, o da

[90] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*
[91] IACOPO DA VARAZZE. *Op.cit.*
[92] RICHARDSON, *Ernest. Op. Cit.* p. 42.

renovação, o da reconciliação e o da peregrinação,[93] respeitando a ordem estabelecida pela Igreja, e utilizada pelos dominicanos, das festas religiosas, relacionadas a cada corte temporal.

A obra está organizada em cinco partes: inicia com as festas do tempo da Renovação, indo do Advento ao Natal; segue com as celebrações ocorridas nos períodos da Reconciliação e, em parte, da Peregrinação, abrangendo do Natal à Septuagésima; depois, as que se comemoram no tempo do Desvio, indo da Septuagésima à Páscoa; em quarto, as que caem no da Reconciliação, da Páscoa a Pentecostes; em último, coloca as do Pentecostes ao Advento, simbolizando o período da Peregrinação.

Neste sentido, argumentamos que o dominicano tentou manter-se próximo ao discurso institucional postulado pela Igreja e pela Ordem Dominicana, provavelmente, buscando revitalizá-lo e fortalecê-lo como símbolo da "verdade cristã". Maria Hernandez Esteban, na *Lectura Crítica de libros*[94] acerca da edição da LA feita por Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, defende que essa organização das biografias era uma novidade em relação às compilações hagiográficas anteriores, justamente por colocar um critério temporal para a organização dos capítulos, ao invés de seguir uma tipologia (milagres, vidas, paixões e outros) dos relatos, o que era, mais comumente, realizado.

Alain Boureau defende que a distribuição dos relatos revelaria um propósito didático. Para o autor, Jacopo não buscou originalidade nos relatos nem individualizou os santos, pelo contrário, ele teria construído uma narrativa com uma proposta universalizante e atemporal, criando um discurso escatológico, em que os santos-heróis são instrumentos da graça divina.[95]

Jacopo preocupou-se em exaltar elementos associados à Ordem Dominicana ao longo da obra, como a vida inspirada em Cristo, e nas releituras sobre a Igreja primitiva, com os valores de pobreza, humildade e obediência. Esses elementos aparecem, sobretudo, nos

[93] Jacopo explica a que cada tempo se refere: o do desvio simboliza o afastamento de Adão de Deus e segue até Moisés; o da renovação ou do retorno iniciou-se em Moisés e estende-se até a natividade de Cristo; o da reconciliação representaria a própria reconciliação dos fiéis com Cristo; e o da peregrinação seria o tempo presente, da mudança e combate (século XIII).
[94] ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda Áurea*, cd. Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.
[95] BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p. 214.

episódios com a valorização do ideal de vida apostólica e no apoio nas Escrituras que seriam guias na orientação religiosa, nos sermões e na condução moral da vida. Dentre eles, a constante referência à Ordem encontra-se na exaltação da prédica, celebrando sua eficácia na conversão (e no combate) dos hereges e dos infiéis ou fornecendo material para os sermões através da constância dos *exempla*.[96]

O desejo de Domingos de alcançar um equilíbrio entre pregação e ação foi um dos elementos norteadores da LA, especialmente ao considerarmos a tensão então existente entre os membros da Ordem Dominicana acerca da prioridade a ser colocada nas atividades apostólicas dos pregadores ou nas doutrinárias dos professores.[97] Este impasse cresceu gradativamente durante o século XIII, tornando-se fonte de fortes divergências, e, em nossa perspectiva, marcando a resolução de Jacopo de escrever uma compilação, suas escolhas teóricas, além da própria estruturação da obra. Para Boureau, toda a arquitetura da LA evocaria uma evidencia teocrática da existência de elementos excepcionais em meio à sociedade.[98]

O dominicano reuniu o mais vasto material sobre santos já compilado, utilizando fontes variadas, englobando experiências pessoais, textos cristãos e pagãos e a oralidade; apresentando um material caracterizado pela heterogeneidade temporal e espacial. Somando-se a isso, temos a organização da obra de acordo com o calendário litúrgico e a constante remissão ao Evangelho, o que acreditamos que indicaria seu uso para instrução dos demais irmãos, segundo preceitos reafirmados pela Santa Sé.

---

[96] Os *exempla* são relatos breves e de fácil memorização, cabíveis de serem destacados de seu contexto e utilizados como instrumentos de persuasão nos sermões.

[97] Se, por um lado, segundo Richardson, Jacopo vive em um período de valorização da cultura escolástica e da erudição; por outro, segundo Maria Hernández Esteban, devido ao advento das heresias e ao crescimento de uma espiritualidade laica associada a uma "pregação popular", esse também fora um período de valorização de uma "cultura da pregação". Esta autora completa que a Ordem Dominicana, como braço direito da Igreja, cumpriu um papel decisivo, provavelmente, por buscar um equilíbrio entre esse dois âmbitos. ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição... *Op.Cit.*

[98] Nesse ponto, cabe ponderarmos que o discurso de Jacopo é visto, por Boureau, como tradicional cuja natureza conservadora poderia ser entendida pelo perigo dos movimentos heréticos juntamente com qualquer inovação relacionada à fé. A tradição seria, portanto, uma tentativa de salvaguardar uma pretensa "ortodoxia" BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p.214.

Segundo Boureau, Jacopo valoriza a erudição ao utilizar citações retiradas do Gênesis, Isaias, Jó e Salmos, assim como ao remeter-se a autores cristãos (como, por exemplo, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e Gregório). Nesse sentido, buscou nas Escrituras e em autoridades doutrinárias o apoio erudito necessário para construir um santoral cuja veracidade seria validada.

Contudo, por outro lado, o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, a reconstituição dos corpos, a resistência às duras macerações, entre outros – possuiriam um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens. Richardson também destaca que as breves etimologias, que antecedem a maioria dos relatos sobre santos, possuiriam a mesma conotação alegórica, sem preocupações com a construção de uma biografia ou de buscar o significado dos nomes em questão. Assim, o autor destaca sobre as etimologias: "*The purpose was, however, not instruction in history but inspiration in religion and he chooses, arranges and treats his material accordingly*".[99] O propósito era inspirar os irmãos dominicanos e facilitar a formulação de sermões para pregação.

Neste sentido, a constância de relatos sobre mártires e ascetas indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Ambos os pontos, relacionados à construção do texto e ao seu conteúdo, remetem-nos ao ideal apostólico da pregação e a atuação pastoral na conversão dos hereges.

Em outras palavras, o compilador realizou um trabalho que requeriu tempo para levantamento e coleta das informações, e erudição para análise e compilação, visando um público marcadamente diversificado. Assim, apenas podemos compreender a relação entre este dualismo e as tensões entre pregação e ação, se nos questionarmos sobre os possíveis destinatários da LA. Como ponto de partida, apontamos um argumento de Hilário Franco Jr.:

---

[99] No entanto, o propósito não foi a instrução em história, mas inspiração religiosa e ele escolhe, organiza e trata seu material de acordo. *Idem*.

> O objetivo imediato de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, (...), material para elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto, isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviriam a pregação.[100]

A partir deste trecho, podemos imputar à LA três funções diretamente relacionadas aos seus públicos: destinava-se às leituras litúrgicas nos conventos dominicanos, às leituras particulares como obra de edificação e como "fonte" de consulta para o preparo dos irmãos pregadores.

Portanto, defendemos que Jacopo de Varazze pretendia atingir dois públicos principais de formas distintas. O primeiro e mais imediato era formado por clérigos, especialmente, os freis dominicanos, que consumiriam a obra e a utilizariam na composição de seus sermões. Se considerarmos que a língua original de redação foi o latim e que parte do material abordava questões relativas às particularidades da Igreja – como dissertações escolásticas sobre questões doutrinais; breves ensaios sobre a história de elementos particulares da liturgia; notas críticas sobre os conflitos entre uma fonte e outra, entre outros – poderíamos circunscrever o público mais direto à parte do clero bem educada. O segundo seriam todos os demais – cristãos, hereges, infiéis – que consumiriam, indiretamente, os conteúdos da compilação nas pregações.

Concluímos que a obra de Jacopo carrega a responsabilidade simbólica de armar os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a "manutenção" dos fiéis. Somado a isso, ainda percebemos a promoção dos preceitos religiosos propostos pela Igreja e a colocação da lei divina acima das demais, mesmo dos poderes imperiais.[101]

Assim, a LA foi uma ponte entre ação e erudição, cuja estruturação evidenciaria os objetivos didáticos e apologéticos de Jacopo, segundo Boureau "la structure conduit au coeur de l'histoire".[102] Através da LA, defendemos que Jacopo intencionava alcançar o tão

[100] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 12.
[101] Acreditamos que essa questão relacionar-se-ia a resquícios da Reforma Eclesiástica ou Gregoriana e o processo de separação das coisas eclesiásticas das laicas. Essa distinção visava retirar a Igreja e os clérigos do domínio laico. Contudo, a lei divina, representada pela Igreja, não poderia ser submetida a nenhuma outra.
[102] A estrutura conduz o curso da história. BOUREAU, Alain. *Op.Cit.* p. 7.

almejado, por Domingos, equilíbrio entre estudo e pregação ao compilar uma extensa obra, cujas leituras forneceriam instrução e material suficientes para garantir a eficácia da prédica. Em outras palavras, consideramos que se o seu uso inicial era a instrução dos clérigos, seu objetivo final era tornar mais eficaz a disseminação e o entendimento dos pressupostos cristãos para os leigos no combate inimigos da cristandade, principalmente os hereges.

2.3.2 O século XIII na *Legenda Áurea*: as rivalidades entre os âmbitos secular e religioso

Nessa parte, refletiremos em como algumas das questões aqui estudadas aparecem na LA,[103] centralizando-nos na relação entre o poder religioso e o secular. Iniciamos, então, com uma reflexão mais geral acerca das disputas entre eles e, a seguir, especificaremos nas que ocorreram na Itália entre o papado e os imperadores gêrmanicos, para tanto, analisaremos os capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

As disputas entre os âmbitos secular e religioso aparecem diluídas em muitos dos relatos presentes na LA, de forma mais direta ou não. Encontramos constantes referências ao fato do poder representado pela Santa Sé estar acima do Imperial ou Real. No capítulo sobre Santo Ambrósio acreditamos importante ressaltar a passagem na qual Jacopo trata da relação entre o bispo e o Imperador Teodósio de Tessalônica.

No relato, somos informados, em duas narrativas[104] sobre o mesmo acontecimento, que Ambrósio solicitou ao Imperador que perdoasse aqueles que o ofenderam. Apesar de seguir sua orientação e perdoá-los, Teodósio foi instigado pela má índole dos cortesãos e mandou matar muitas pessoas. Tão logo soube do ocorrido, o bispo proibiu a entrada do

[103] Ressaltamos que as páginas especificadas para os relatos e as citações realizadas aqui fazem referência a edição brasileira de Hilário Franco Jr..
[104] A primeira narrativa está na página 358 e a segunda, nas páginas 363-364.

imperador na igreja de Milão, a não ser que este fizesse penitência para pagar pelos seus crimes. Na narrativa, ressalta-se que ele o fez sinceramente.

Na segunda narração desse mesmo episódio, percebemos uma sutil diferença. Nesta, Jacopo apoia-se na obra intitulada *História Tripartite*, objetivando, provavelmente, fornecer mais autoridade ao seu relato. Nesta versão, durante uma revolta em Tessalônica, alguns juízes foram apedrejados pelo povo e o imperador Teodósio, revoltado, mandou matar 5 mil pessoas, sem diferenciar culpados de inocentes. Quando foi a Milão, foi proibido de entrar na igreja e intensamente repreendido por Ambrósio. O imperador voltou chorando e gemendo a seu palácio. Contudo, um de seus generais, Rufino, vendo a desolação do imperador e informado do ocorrido, propôs-se a ir a Milão para demover o bispo de sua decisão.

Em vista disso, o imperador respondeu: "Você não poderá persuadir Ambrósio, porque o poder imperial não é capaz de amedrontá-lo a ponto de fazê-lo violar a lei divina".[105] O dominicano caracteriza o bispo como um autêntico pontífice por ele não temer o imperador, o que, em nossa opinião, seria uma crítica aos sacerdotes que se curvavam perante as vontades imperiais.

Rufino insiste e segue para Milão, mas não consegue alterar o jugo de Ambrósio. Assim, o imperador decide reencontrá-lo e aceitar a punição pelos seus pecados. Após cumprir penitência pública, Teodósio retorna perdoado. Destacamos a seguinte passagem:

> Depois de perdoado foi à igreja, dirigiu-se ao presbitério e ali ficou de pé. Ambrósio perguntou-lhe o que fazia, e o imperador respondeu que esperava para participar dos santos mistérios. Ambrósio disse: "Imperador, o coro da igreja é reservado apenas aos padres, saia e espere junto com os outros fiéis. A púrpura faz de você imperador, não sacerdote". No mesmo instante Teodósio obedeceu. De volta a Constantinopla, estava um dia fora do coro quando o bispo local mandou que entrasse, ao que Teodósio respondeu: "Demorei muito para saber a diferença entre um imperador e um sacerdote, não tinha um mestre capaz de me ensinar à verdade, somente Ambrósio, autêntico pontífice conseguiu fazê-lo".[106]

[105] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 363.
[106] *Ibidem*, p.364.

Acreditamos que a insistência do compilador em reafirmar a separação dos poderes temporais dos espirituais ia além da influência dos discursos da Reforma Eclesiástica do século XII. Jacopo responde diretamente aos conflitos entre o papado e a dinastia Hohenstaufen, do imperador Frederico II, e o rei da França, Filipe Augusto, ao longo do século XIII. Neste sentido, ele posiciona-se acerca do lugar do imperador em relação à Igreja, evidenciando que a lei divina não poderia ser desrespeitada por nada.

A LA termina com o relato sobre o santo Pelágio (p.1003-1024), do qual destacamos e analisamos os trechos que dizem respeito diretamente com o cenário político-religioso italiano. No capítulo, Jacopo aparenta ter se preocupado em trabalhar a relação entre os poderes espiritual e civil no período da produção da LA, e não elaborar uma biografia de Pelágio. Assim, narrou a relação entre Oto IV (1198-1215) e Inocêncio III, que se encontrava em um ponto decisivo, com a tentativa do papa em depor o imperador. Nas palavras do dominicano, temos que:

> Enfim, Inocêncio coroou Oto como imperador e exigiu dele o juramento de respeitar os direitos da Igreja, mas no mesmo dia ele o quebrou e mandou espoliar os peregrinos que se dirigiam a Roma. Daí o papa o excomungou e o destitui do império. [107]

Nessa passagem, o genovês coloca a autoridade da Igreja acima da do imperador, a partir do momento em que o papa pôde destituí-lo do cargo. Contudo, como analisamos, anteriormente, o anátema enfraqueceu Oto, fazendo com ele perdesse apoio, sendo destituído por outros representantes do poder civil, mas não por Inocêncio III, como narra Jacopo.

A seguir, ele continua com a narrativa da relação entre Frederico e a Igreja da seguinte forma:

> Quando Oto foi deposto, elegeu-se Frederico, filho de Henrique, que foi coroado pelo papa Honório. Ele promulgou ótimas leis para a liberdade da Igreja e contra os heréticos. Ultrapassou todos os monarcas em riqueza e em glória, mas deixou-se enganar pelo orgulho que tinha delas. Foi, de fato, um tirano da Igreja, pois encarcerou dois cardeais e mandou enforcar os

[107] *Idem*, p.1024.

> prelados que Gregório IX convocara para um concílio, por isso foi excomungado.[108]

Neste trecho, acreditamos que Jacopo justifica o apoio do papa ao Imperador ao apresentá-lo como um ótimo aliado às leis da Igreja e colocar que seus atos contra a mesma foram posteriores, resultados de seu orgulho. Acreditamos que Jacopo não menciona a relação entre Frederico e o papa Inocêncio IV por este ainda estar vivo, durante a redação da obra.

Assim, podemos concluir que, através de relatos da LA, Jacopo postula respostas às preocupações e questões de seu tempo, em relatos contemporâneos[109] ou antigos. O gênoves defende posições pessoais em relação ao clero e o seu envolvimento com o âmbito civil, que se encontravam próximas aos discursos da Santa Sé e da Ordem Dominicana. Em suma, a LA é produto das relações de poder, nas quais seu compilador está inserido.

3. Considerações parciais

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XI, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações, ligadas ao desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã. Com isso, a Igreja enfrentava novos desafios com o surgimento dos movimentos religiosos laicos, como as Ordens Mendicantes, as confrarias, assim como as distintas heresias, resultados de uma busca pela *vita apostólica*, inspirada em releituras da Igreja Primitiva. Dentre as ordens, centralizamo-nos na Dominicana que auxiliou a cúria, ponderando sobre as frutíferas relações estabelecidas entre estas duas organizações.

A partir desse contexto, pensamos como as relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições – influenciaram a produção

[108] *Ibidem.*
[109] Veremos essa colocação em relatos contemporâneos no próximo capítulo com a análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão e a relação com os hereges.

da LA, tendo em vista os motivos e os objetivos que guiaram as escolhas de Jacopo de Varazze. Neste sentido, começamos procurando entender algumas das particularidades do discurso hagiográfico. Após examinarmos as associações simbólicas relacionadas à santidade e à hagiografia, concluímos que o compilador teria escolhido tal gênero, por este não possuir uma rigidez dogmática, e, dessa forma, possibilitava a exploração de assuntos e questões variados.

Após um balanço de datas da redação, manuscritos e edições consideramos que a compilação não foi escrita ininterruptamente, ou seja, resultou de um longo processo intelectual, coerente com os acontecimentos vivenciados pelo redator, dentre os quais, examinamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja, que, como vimos, aparecem no relato de São Pelágio, e as preocupações de membros dominicanos sobre a atenção, a ação e a contemplação.

Partindo dessas investigações, concordamos com a hipótese formulada por Hilário Franco Jr., na *Apresentação* da edição brasileira da LA[110] de que os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos seus irmãos e o de proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando a ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges. Partindo desta premissa, também afirmamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se politicamente nas relações de poder entre a Igreja e os inimigos institucionais.

Além disso, defendemos que a obra representava uma tentativa de atingir o equilíbrio entre erudição e ação. Portanto, a exploração das particularidades de cada *vitae* que a compõe favorecia seu caráter didático e seu uso na pregação, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão. Em suma, Jacopo preocupou-se em afirmar que o ideal de vida cristã poderia ser seguido por qualquer um, no entanto, esta mensagem precisaria da ampla receptividade da obra, proporcionada pela oralidade, ou seja, pela pregação. Em suma: Jacopo

[110] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*

pretendia armar, simbolicamente, os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a “manutenção” dos fiéis.

Por último, concluímos que, a partir dos discursos com os quais Jacopo teve contato, ele preocupou-se em contra atacar erros doutrinais específicos associados aos hereges de seu tempo aparecendo em distintos relatos. Contudo, influenciado pelos conflitos entre o papa e o poder civil, ele selecionou narrativas que forneceriam material necessário e adequado para os dominicanos e membros da hierarquia eclesiástica lidarem com as batalhas políticas que assolavam a Itália, posicionando-se politicamente a favor da superioridade do poder religioso sobre o civil, como no relato sobre Santo Ambrósio.

CAPÍTULO 2

As relações de poder e a retomada do martírio sangrento: a proteção da Cristandade

1. Apresentação

Como já assinalamos, a temática do martírio foi difundida, a partir do século II, por hagiógrafos, devido ao advento das perseguições aos cristãos, no âmbito do Império Romano. Então como podemos compreender a sua retomada, no século XIII, estando presente em hagiografias e em documentos papais? Essa foi uma das perguntas iniciais de nossa pesquisa. Este estudo preliminar foi fundamental para a nossa análise dos relatos dos mártires, presentes na LA, não apenas por nos fornecer uma compreensão dos significados que esses personagens tinham nesse momento, como também por auxiliar na nossa interpretação do porquê Jacopo de Varazze ter reservado a maioria dos capítulos a eles, especialmente aos martírios ocorridos no Baixo Império Romano.

Nesse capítulo, exploramos duas vias que selecionamos para compreensão desse fenômeno: os movimentos heréticos e as cruzadas. Ressaltamos que elas foram tratadas tendo em vista as relações de poder estabelecidas entre hereges e infiéis com a Igreja e com a Ordem Dominicana nesse momento.[1] Inicialmente, refletiremos acerca de duas acepções de martírio – o vermelho e o branco – e suas implicações, articulando as significações atribuídas ao mártir com as relações de poder estabelecidas em três momentos históricos do cristianismo.

A seguir, iremos analisar o porquê dos hereges serem vistos como um problema para a Igreja e as repercussões dessa questão no seio da Ordem Dominicana. Iniciamos com o

[1] Sublinhamos que nosso foco está nessas duas instituições já que, como defendemos anteriormente, Jacopo teria elaborado a LA profundamente influenciado pelas relações de poder e pelos preceitos estabelecidos por estas.

desenvolvimento da espiritualidade laica, cujos frutos serão focados nos dominicanos e na heresia cátara. Desse ponto, pensamos como a questão do surgimento dos movimentos heréticos influenciou a produção da LA. Para tanto, correlacionamos as reflexões dessa parte inicial com a análise do relato sobre o martírio imaginário de São Domingos (p.614/ 631).[2] Em seguida, estudamos o(s) princípio(s) norteador(es) da organização do movimento cruzadista. É importante ressaltarmos que nossa análise centralizou-se nas cruzadas contra os infiéis, no geral, sem nos especificarmos em uma, já que nossa preocupação reside na percepção do ideal que justificou e impulsionou esse movimento.

2. O merecimento da coroa do martírio: variações sobre o tema

Segundo Fernando Baños Vallejo, no livro *La hagiografia como gênero literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas,*[3] os primeiros textos hagiográficos surgiram a partir do culto aos mártires, se limitando quase que exclusivamente às *Actas de los mártires,* cujo exemplo mais antigo seria o martírio de São Policarpo, de meados do século II. Contudo, o autor não acredita que essa tenha sido a primeira expressão de devoção aos mártires cristãos.[4]

Assim, as *paixões (passiones)* e os *martiriologios (martyria)* seriam os relatos sobre os mártires, que narravam dos últimos dias de suas vidas até a sua morte.[5] Como assinalamos, esses documentos surgiam concomitantemente ao nascimento do culto a esses personagens,

[2] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se à edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[3] BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media*. *Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo:. Departamiento de Filologia Española, 1989.
[4] *Ibidem*, p. 29.
[5] Haveriam ainda outros dois tipos de produção literária sobre os mártires, os *acta* ou *gesta* e as *legendas épicas e romanescas.* O primeiro grupo de textos tratavam dos interrogatórios e julgamentos, enquanto o segundo abordava a vida do personagem, estando próximos ao gênero épico ou ao romance histórico.

durante as perseguições aos cristãos.[6] Eles são norteados por episódios incríveis, sendo produzidos, geralmente, em períodos distantes aos dos acontecimentos.[7] Essas narrativas conferiram uma nova significação ao termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*).

Como assinalamos na introdução, o mártir, ou "testemunha de Cristo", passava a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido das "verdades" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé. Blasucci afirma que o mártir seria a testemunha perfeita de Cristo (*imitatio Christi*), já que o imitava na vida e na morte, assimilando e participando de seus mistérios.[8] Além disso, eles simbolizavam a vitória de Cristo sobre o mal,[9] sendo a extensão do seu sacrifício de sangue, colocando-se como oferenda sacrificial em honra da divindade.

Charles Altman, no artigo *Two types of oppositionand the structure of saints lives*,[10] argumenta que as narrativas sobre os mártires antigos possuem, necessariamente, uma forte oposição entre esses e seus perseguidores, com um desenrolar concreto de eventos: a prisão,[11] o interrogatório e o martírio.

No artigo *Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência*,[12] Oscar Calavia Saéz defende que as notícias sobre as perseguições aos cristãos circulavam devido ao esforço de escritores eclesiásticos, principalmente, os apologetas. Ele cita pequenas diferenças

---

[6] Di Berardino ressalta que o culto aos mártires começou a ganhar contornos específicos como resultado do "próprio nascimento da literatura hagiográfica" . DI BERARDINO, Angelo *et all.* Martírio. In: _____. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.895-902. p. 896.

[7] MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeriterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000. p. 49.

[8] BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARAES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420. p. 416.

[9] Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiryology*, argumenta que os símbolos de tortura ou morte atrelados às iconografias dos mártires representavam a sua vitória sobre os instrumentos utilizados para causar-lhes os suplícios. GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe,* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

[10] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica*, n.6, p.1-11, 1975.

[11] Nesse ponto, cabe ressaltarmos que a prática do cárcere foi adotada apenas no Alto e no Baixo Império, figurando como parte da pena capital. MORENO, José Garrido. *Op. Cit*, p.58.

[12] SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

de acepções sobre essas afirmando que Tertuliano insistiu no caráter implacável delas, enquanto Orígenes ressaltou que Deus protegeu muitos cristãos para evitar uma guerra que acabasse com a comunidade cristã. Ele conclui que os discursos culminavam no argumento de que "a perseguição descrita quantitativamente descomunal, deve ser também qualitativamente descomunal".[13]

O autor também afirma que as fontes da época indicariam que os relatos martiriais eram feitos para serem lidos em voz alta para multidões de peregrinos e devotos: o objetivo era o de criar uma exaltação emotiva propícia aos fins da terapia, tratando-se de um modelo vulgarizado de legenda destinada aos ouvidos iletrados.[14]

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[15] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, este personagem desejaria a sua morte, exarcebando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[16]

Essa dualidade dos espetáculos do martírio, segundo Grig, estava relacionada à construção desses personagens que invertiam as relações de poder nas torturas[17] e nas execuções. Nestas, o mártir deseja a sua morte, procurando exacerbar os suplícios recebidos, dentro da lógica de que quanto maior forem os sofrimentos, maior será a demonstração da vitória cristã, coroada com sua morte.

As torturas funcionariam como um elemento importante na própria construção da identidade do mártir. Ao resistir às punições somáticas, os mártires assumiriam seu lugar

---

[13] *Ibidem*, p.9.
[14] *Ibidem*, p.10.
[15] GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p. 323.
[16] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. SAÉZ, *Op.Cit.*.
[17] Segundo a autora, no Império, todos eram submetidos ao uso da força no interrogatório (*questio per tormenta*), já que esta seria a única forma de garantir a verdade. GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p.323.

original de testemunhas, só que de Cristo. Além disso, no martírio cristão, o criminoso (mártir) não é torturado para confessar seu crime – a não adoração dos deuses –, mas sim para refutá-lo.[18]

Assim, a Igreja pós-Constantino teria se identificado com esses personagens, colocando-os como heróis e imputando-lhes um significativo papel como seus representantes. Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, Néri de Almeida Souza, no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[19] afirma que a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética,[20] contudo, mantendo laços com o ideal de martírio, sendo identificado como branco ou espiritual. Este era caracterizado por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo aos limites naturais, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros.

Nesse sentido, o martírio branco e o martírio de sangue mantinham uma forte proximidade: a superação do limite físico. Ou seja, os santos eram aqueles que iam além da condição humana, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Paula Anne S. Lemire, no texto *The White martydom of Kateri Tekakwitha*,[21] ao analisar o caso desta beata do século XVII, argumenta que o martírio espiritual é a total oferenda da vida do santo a Deus. Nessa modalidade, os santos morreriam para o mundo e seus prazeres, seguindo uma vida heróica de devoção ao Senhor.

Essa mudança também teria tido repercussões em relação ao culto aos mártires, no qual Angelo di Berardino destaca três importantes alterações. A primeira foi a gradual eliminação de qualquer associação que poderia fazer crer que a igreja orava pelos mártires, afirmando que esses personagens é que rezavam por todos. O culto não os tornaria iguais a

---

[18] GRIG, Lucy. *Op.Cit.* p.328.
[19] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.
[20] Segundo Blasucci, até o final do século IV, somente os mártires eram objetos de honra e cultos. Assim, com o fim das perseguições foram encontrados "equivalentes" ao martírio de sangue. O autor destaca que, nesse sentido, o ascetismo e a virgindade constituíram títulos a serem venerados pelos fiéis e pela igreja. BLASUCCI, *Op.Cit.*.
[21] LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980 Último acesso: 11/06/2007.

Deus, pelo contrário, os deixaria em sua condição humana. Em segundo lugar, houve a supressão dos banquetes fúnebres em sua homenagem, substituídos por vigílias de oração. Por último, a própria liturgia específica a esses personagens passou a ser caracterizada por leituras tiradas da Bíblia e de obras hagiográficas, acompanhadas de cantos próprios.[22]

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico*,[23] que destaca que as acepções de martírio, apresentadas nos textos, foram norteadas pela união de quatro noções: a *ecclesia*, pois sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, que seria seguir o exemplo de Cristo que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Contudo, no século XIII, encontramos novas relações de poder estabelecidas, que resultaram em uma retomada do martírio sangrento, porém resignificado. O mártir, representante da Igreja, não era mais perseguido e morto por não negar sua fé, mas sim devido a defesa da cristandade contra os inimigos da Igreja e da justiça.

Nessa nova lógica do martírio sangrento, o papel do pregador ganha uma conotação diferenciada, já que a prédica representaria uma outra forma de combate aos que eram considerados 'inimigos da cristandade'. Segundo Souza, no artigo mencionado, as *vitae* não mais colocavam a pregação como um dos objetivos do santo, passando essa a figurar como um meio de obtenção do martírio.[24]

Segundo Blasucci, nesse momento, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse, à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência (martírio branco) e à

---

[22] DI BERARDINO, Angelo. *Op.Cit.* p.897.
[23] FISICHELLLA, Rino. Martírio. In: ____. ; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p.467- 468.
[24] SOUZA, Néri de Almeida. *Op.Cit.* p.12.

morte do santo por testemunhar a sua fé na defesa dos inimigos da cristandade (martírio de sangue).[25] A exaltação do desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas na santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Por último, acreditamos que esta última modalidade estaria associada ao martírio branco, mas guardaria em si a aspiração pelo testemunho perfeito: o de sangue.

Diante dessas colocações, podemos concluir que o século XIII foi marcado pelo ressurgimento de acepções diferentes relacionadas ao martírio, inseridas em contextos específicos, adaptadas às associações estabelecidas com e pela a Igreja, ao longo dos séculos, indicando a importância dessa temática nas operações de convencimento utilizadas por esta instituição. Em nosso estudo, destacamos as relações estabelecidas com os considerados hereges, infiéis e pagãos no século XIII.

3. O surgimento da Ordem dos Irmãos Pregadores

Primeiramente, é importante nos determos um pouco acerca do surgimento dos movimentos laicos no século XIII, entre os quais destacaremos o estabelecimento da Ordem Dominicana e da heresia cátara. Dentre as transformações mencionadas no capítulo anterior, sublinhamos o florescimento de tentativas laicas de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com a ênfase na vida comunitária e na pobreza.

[25] Com o intuito de exemplificarmos essas modalidades, utilizamos os casos de Clara e Francisco de Assis, citados por Blasucci. Primeiro, ele destaca que Clara se manteve no claustro colocando-se como uma oferenda sacrifical ao longo de sua vida, na esperança de ser coroada com a palma do martírio. Em outras palavras, acreditamos que ele esteja fazendo menção ao desejo dela em ter sua vida ascética reconhecida, ou seja, do seu martírio branco. Além disso, destaca que os hagiógrafos de Francisco de Assis narraram seu desejo de receber o martírio de sangue, visto as suas três viagens às terras dos infiéis em busca deste. Portanto, trabalha, justamente, com a associação entre o martírio e a pregação como meio de alcançá-lo. (Cf. BLASUCCI, Antonio. *Op.Cit.* p.418). Dessa forma, nós também podemos pontuar que a retomada do martírio não fora um fenômeno específico à LA.

Clifford Hugh Lawrence, no livro *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society,*[26] afirma que, nesse período, paralelo a certo renascimento monástico do chamado ao deserto, a espiritualidade ficava cada vez mais direcionada à ligação entre a vocação cristã e um engajamento com o mundo secular. Em resposta às novas necessidades, os grupos laicos, já organizados, encontraram o momento ideal para concretização e atuação, constituindo associações que a Igreja aprovou, como as confrarias e as Ordens Mendicantes, e as que combateu, desde o final do século XII, consideradas heréticas, dentre as quais destacamos os Albigenses, os Valdenses e os Humiliati. Como já sublinhamos, iremos nos centrar no desenvolvimento de duas dessas associações. A Ordem Dominicana, apoiada pela Igreja, e o catarismo, condenado como heresia.

Segundo Lawrence, no fim do século XIII, após diversas tentativas dos clérigos para combater o crescimento do catarismo no sul da França, o Papa Inocêncio III (1198-1216) pediu auxílio aos cistercienses, que iniciaram missões em Languedoque, sob supervisão de Arnald Amaury, abade de Cîteaux.[27] Em 1203, junto ao bispo de Osma Diego de Azevedo, que se encontrava em uma missão diplomática, Domingos de Gusmão,[28] na condição de cônego Agostiniano, teve contato com antigos cristãos convertidos ao catarismo.[29]

No ano seguinte, eles teriam se encontrado em Montpellier com a missão cisterciense que teria lamentado, com Diego, o insucesso da investida contra os hereges. Este teria se

---

[26] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. New York: Longman, 1994.

[27] Bolton ressalta que a missão contaria também com a presença e liderança de outros cistercienses: Pedro Castelnau e Raul Frontefroide (BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.88).

[28] Domingos de Gusmão era filho dos nobres Félix de Gusmão e Joana de Aza Ele nasceu em 24 de agosto de 1170, em Caleruega (Castela), falecendo no dia 6 de agosto de 1221, em Bolonha. Por volta de 1186, foi enviado à escola em Palência, com o objetivo de ser clérigo. Em 1196, o jovem Domingos ingressou no cabido de Osma, tendo contato com a vida monástica, sob a Regra de São Agostinho. Seus hagiógrafos destacam suas ações heróicas e seu comportamento cristão ímpar, seu dom como pregador, sua austeridade pessoal e suas vigílias e orações freqüentes. Contudo, procuravam sempre "testemunhar" sua humanidade, afastando-o de qualquer aspecto divino. Sobre a vida de Domingos *cf*., entre outros: GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946; MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work***.** Londres: Herder Book, 1948. ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990. HINNEBUSCH, William. *The Dominicans. A Short History*. Dublin: Dominican Publications, 1985; VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. Nova Iorque: MacGraw-Hill, 1964.

[29] HINNEBUSH, William. *Op. Cit.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

oferecido para auxiliar uma nova missão composta por alguns desses abades que seguiriam pregando e vivendo sob pobreza involuntária. Segundo Bolton, o papa Inocêncio III teria escrito, freqüentemente, cartas aos cistercienses, pedindo-lhes para sacrificar as "alegrias" da vida de contemplação em nome da missão evangelizadora.

Durante essas viagens, teria ocorrido um dos mais famosos episódios da vida de Domingos: a conversão de um antigo cristão novamente à "fé correta". Esse momento é considerado um marco na percepção do cônego da necessidade de um apostolado mais ativo.

Em 1207, Lawrence defende que o Papa teria concordado com a organização de uma Cruzada para confisco dos bens dos hereges, em Midi, devido aos poucos resultados conquistados com essa missão e a vontade do conde Raimundo VI de Toulouse em colocar-se contra os hereges pelo uso da força.[30] Em 1209, sob comando de Simão de Montfort, Inocêncio começou a organizar o movimento que seria conhecido como Cruzada Albigenseda qual trataremos mais adiante.

Nesta ocasião, Domingos encontrava-se em Midi, pregando e envolto em ações pastorais. Por volta deste mesmo ano,[31] fundou uma casa religiosa em Proille, na diocese de Tolouse, com o objetivo de acolher mulheres cátaras convertidas ao cristianismo, chamada o Convento de Santa Maria de Proille, onde se seguia uma forma de vida austera, dentro de uma "ortodoxia" em consonância com normas monásticas. A educação e a formação moral ganharam destaque por serem vistas como centrais para impedir que elas se desviassem, novamente, do caminho correto.[32] Depois, ele teria rumado à Fanjeaux, e, posteriormente, à Tolouse, dedicando-se à prédica e reunindo seguidores.

---

[30] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 8.
[31] Essa data é motivo de debate, pois, segundo Brenda Bolton, ele teria fundado o convento em 1206. A autora destaca que o período entre 1209-1214 da vida de Domingos é obscuro, sendo conhecido em relatos parciais sobre Prouille de Jordão da Saxônia, sucessor de Domingos de Gusmão.
[32] MONTENEGRO, Margarita Cantanera e CANTANERA, Santiago. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*. Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998. *(*Cuardenos de Historia, 49).

Em 1215, no IV Concílio de Latrão, Domingos, na companhia do Bispo Fulco de Tolouse,[33] obteve a aprovação oral da Ordem que passava a se chamar Ordem dos Irmãos Pregadores, além de prestar conta dos rendimentos da mesma. Porém, cabe sublinharmos que, segundo o cânone XIII,[34] as novas casas religiosas eram obrigadas a adotar uma regra já aprovada e Domingos, junto a seus irmãos pregadores, escolheu a Regra de São Agostinho, a qual já havia seguido.[35]

Em dezembro de 1216, a ordem foi reconhecida pelo sucessor de Inocêncio III, Honório III (1216-1227), através da bula *Religiosam vitam.*[36] Após esse episódio, os dominicanos estabeleceram-se como pregadores, cuja principal característica foi a busca pelo equilíbrio entre a atividade apostólica dos missionários e a atividade doutrinária dos professores.[37] Segundo Lawrence, em 1218, o papa pediu assistência da ordem com a tarefa da pregação no combate aos heréticos. O pedido foi atendido e missões de pregadores saíram em direção a Paris e a Bolonha, inicialmente.

Segundo Pierre Mandonnet, Domingos defendera um equilíbrio necessário entre o conhecimento dos preceitos cristãos e a prédica, ou seja, entre contemplação e ação. Assim combateriam os heréticos através da palavra e da pobreza evangélica, em conformidade com o lema da ordem, *Contemplata aliis tradere*.[38]

Essa preocupação é reforçada nas *Constituições Primitivas*[39] da Ordem, em que um longo preparo, calcado no estudo sistemático da Bíblia[40] e em rigorosos treinamentos

---

[33] O bispo Diego de Osma faleceu em 1208, deixando Domingos comandando a missão de Montpellier. Nesse mesmo ano, o dominicano começou a pregar pelo sul francês.

[34] "(...) *quien desea fundar uma nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las ordenes apropadas*" (FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. p.170).

[35] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 71.

[36] Segundo Marie-Humbert Vicaire, uma segunda bula, expedida em janeiro de 1217, reconhecia a novidade das idéias de Domingos e aprovava sua fundação como uma ordem dedicada à pregação. VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964. p.152.

[37] MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

[38] VICAIRE, Marie-Humbert. Freres Precheurs. *Dictionnaire de Spiritualité* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

[39] LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

[40] Hilário Franco Junior, na apresentação da edição brasileira de Legenda Áurea, sublinha a erudição dos dominicanos e dos franciscanos ao apontar que eles possuíam uma presença hegemônica nas Universidades.

teológicos, era um critério para os irmãos que desejassem pregar. O processo de recrutamento de novos irmãos era muito importante, iniciando com a seleção dos noviços, feita em grupos sociais como clérigos educados, filhos de profissionais como os notários e a "pequena nobreza".[41] Sublinhamos que os dominicanos consideravam, ao recrutar, não só o intelecto, a espiritualidade, a moral e a retórica, como também as ações sociais.

De acordo com as normas da Ordem Dominicana, para ser um pregador completo, um homem deveria não só estar apto a pregar, mas ser maduro, discreto, bem posicionado mental, moral e socialmente. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[42] Além do mais, o pregador, quando requisitado por padres das paróquias locais e/ ou por bispos, deveria ser atencioso o suficiente para não causar nenhum atrito com o clero local.

Assim, durante o século XIII, começou a se constituir uma proximidade entre a Ordem Dominicana e a cúria romana. Os dominicanos haviam se colocado sob obediência papal, assumindo o papel de integrar a Igreja Ocidental sob um sistema legal e administrativo centralizado.

Lawrence afirma que Gregório IX[43] (1227-1241) e seus sucessores elegeram dominicanos e franciscanos para o serviço de penitenciários menores, para atuarem no exercício do sacramento da confissão devido ao conhecimento teológico que eles possuíam. Além disso, eles obtiveram papel de destaque junto às cruzadas, no combate aos hereges, na Inquisição e na defesa do poder papal em relação a elementos laicos.

Os dominicanos foram evangelizadores, missionários, penitenciários, titulares de dioceses, inquisidores, alcançando um reconhecimento da cúria romana que os convocava,

---

Contudo, o papel de extirpar a heresia, em especial a cátara, foi reservado, principalmente, aos irmãos pregadores. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos* ...p.13.

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p.72.

[42] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.* p.25. Contudo, o autor não especifica nem se estes muitos seriam clérigos.

[43] Gregório IX, sucessor de Honório III, também encarregou os dominicanos de estabelecerem o ensino teológico na Universidade de Toulouse, que se tornou uma célula de combate aos movimentos considerados heréticos e defesa da verdade postulada pela Igreja.

freqüentemente, para atuarem seja no incentivo às cruzadas contra os infiéis na qualidade de missionários, seja no combate aos movimentos heréticos. A seguir, veremos como a essa proximidade entre os dominicanos e a Igreja rendeu frutos no combate ao catarismo. É mister ressaltar que nos focalizaremos nessa heresia devido a sua importância na constituição da Ordem Dominicana.

4. A heresia cátara

4.1 Conceituando heresia

O termo heresia provém do grego *airesis*, cuja acepção etimológica significaria, segundo Vittorino Grossi, no verbete 'Heresia – Herético', presente no *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*,[44] "o objeto da escolha intelectual, isto é, uma doutrina ou uma escola, tal como se dava com as escolas filosóficas".[45] *A priori*, não possuía nenhuma conotação pejorativa.

Segundo César Gonzaléz Mínguez, no artigo *Religíon y Herejía*,[46] no início do cristianismo surgiram variadas interpretações sobre a doutrina pregada por Jesus Cristo, contudo nenhuma fora considerada herética. Ele defende que a construção pejorativa do termo heresia[47] foi concomitante ao processo de discussão doutrinária que buscava estabelecer certas "verdades", nítida em dois eventos emblemáticos: o I (325 d.C.) e o II (787 d.C.) Concílio de Nicéia. Em nosso trabalho, utilizamos a idéia proposta pelo autor: a conotação negativa atribuída às heresias foi constituída paralela ao estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento, no qual o termo aparece fazendo referência às seitas ou facções.

---

[44] GROSSI, Vittorino. Heresia – Herético. In: DI BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p.665-666.
[45] *Ibidem*, p. 665.
[46] MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.
[47] Para mais informações acerca das heresias medievais, cf. FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo; Perspectiva, 1977; HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989; GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983; RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.

Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*,[48] define herege como aquele que buscava um aperfeiçoamento espiritual a margem do que foi oficialmente estabelecido. No âmbito cristão, essa noção perde sua neutralidade conforme o estabelecimento de alguns dogmas, pelo corpo eclesiástico.

Segundo a definição de Laura Maria S.Thomé, em sua dissertação intitulada *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)*,[49] de 2004: "Herege é o indivíduo que tendo sido batizado, ou seja, tendo se submetido ao conjunto de dogmas e verdades aceites pela Igreja, passa a negar ou duvidar desse conjunto ou de parte dele, interpretando-o livremente e fazendo dessa interpretação livre dele e geralmente contestatória um novo conjunto de verdades das quais está convicto".[50] Em outras palavras, a construção da identidade de *herege* necessita da existência de outra identidade, externa e diferente dela, que a qualifique como tal, no caso, as autoridades eclesiásticas. Partindo desse pressuposto, defendemos que a conceituação de heresia e de herege, no âmbito cristão, esteve associada ao processo de estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento.

Devemos ressaltar a pregação como elemento essencial na relação estabelecida entre a Igreja e os movimentos heréticos. Esta, pública ou privada, se proferida pelos hereges, representava uma ameaça à unidade cristã sob o controle da Igreja por significar a perda de fiéis e o não-reconhecimento do erro, e sim a sua continuidade. Por outro lado, a Santa Sé usou a prédica no combate às doutrinas heréticas.

Concluímos que a construção das noções de heresia e de herege desenvolveu-se em consonância ao processo de constituição da ortodoxia cristã.[51] Em outras palavras, o herético foi importante para a própria constituição e a afirmação dos valores da Igreja, como também na organização do âmbito civil. Monique Zerner, no verbete Heresia, presente no *Dicionário*

---

[48] FERNANDEZ, Emilio Mitre. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. p.135 – 211.
[49] THOMÉ, L.M.S., *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.
[50] *Ibidem*, p.20.
[51] A partir do século XII o termo heresia passou a designar a totalidade dos movimentos dissidentes. GENICOT, Leolpold. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Labor, 1976.

Temático do Ocidente Medieval,[52] resume essa idéia ao afirmar que "a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista".[53]

Emilio Mitre Fernández e Cristina Granda, no livro *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520),* de 1983,[54] completam o argumento ao afirmarem que a heresia seria, portanto, um movimento de questionamento social e político, sendo fruto de uma escolha pessoal que não consideraria a da comunidade. Nesse sentido, o catarismo, que analisaremos a seguir, "faz parte desses movimentos heterodoxos que, de qualquer modo, e, sobretudo idealmente, prefiguram sempre uma evolução social".[55]

4.2 Os cátaros: algumas respostas da Igreja e as relações com a Ordem Dominicana

Segundo Emilio Mitre Fernández, a Igreja respondeu aos inimigos da cristandade de maneiras distintas:[56] através do incentivo à ação pastoral visando à conversão; da organização e incitação do movimento cruzadista e da Inquisição para o combate com o braço armado; e as reformas e os concílios que objetivavam destacar e refutar os erros. O autor ainda destaca, dentre os movimentos heréticos mencionados, a heresia cátara,[57] que se configurou com um dos maiores desafios à cristandade, tanto pela sua abrangência, quanto pela sua duração, afirmando que:

---

[52] ZERNER, Monica. Heresia. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coord.). *Op.Cit.* p. 503-521.
[53] *Ibidem*, p.521.
[54] GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Op.Cit.*
[55] NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980. p.23.
[56] Ressaltarmos que, segundo Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*, op. cit, e Robert Ian Moore, no livro *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950- 1250*, publicado pela editora Crítica em 1989, os "inimigos da cristandade" eleitos pela Igreja variaram, durante a Idade Média, segundo as relações de poder estabelecidas. Nesse sentido, os autores destacam os pagãos, heréticos, infiéis, imperadores.
[57] Para mais informações sobre o catarismo, cf. BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997; DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002; DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme.* Paris: Pavillon, 1967; GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971; SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

> La importancia del catarismo, aparte su dimensión doctrinal y sus implicaciones políticas, radicó en la puesta em juego para su extirpación de una importante batería de medidas: uma precación sistemática, um uso de la cruzada como negotium fidei et pacis similar ao emprendido contra los infieles, y el desarollo de la Inquisición pontificia.[58]

O local de surgimento dos primeiros cátaros é uma questão que suscita diferentes possibilidades. Segundo João Ribeiro Junior, no livro *Pequena História das heresias,*[59] o movimento teria iniciado em Albi, no sul da França, contudo, no artigo *Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres?,* Martín Alvira Cabrer[60] defende que teria sido na Renania, no norte da França. René Nelli, no livro *Os Cátaros*[61] defende que esse movimento desenvolvera-se principalmente na região da Occitânia[62] e apresentar-se-ia como uma longa luta entre o norte e o sul francês.

Porém, os autores concordam que fora na França o surgimento do foco inicial do catarismo, complementando que este se espalhou rapidamente para Lombardia e, principalmente, para Languedoc.[63] Cabrer defende que o catarismo teria se fixado no território francês por este ser um porto de desenvolvimento cultural aberto a novas idéias religiosas. Acreditamos que o outro fator apontado pelo autor tenha sido mais importante nessa difusão: a fragmentação política.

A aristocracia francesa encontrava-se em guerra com a igreja local, independente de Roma, vinculada com a nobreza. Um dos pontos de oposição entre o catarismo e a Igreja Romana era, justamente, o posicionamento anticlerical dos albigenses que a consideravam como corrompida pelas práticas do nicolaísmo e simonia. Dessa forma, segundo René Nelli:

> O catarismo constituía para eles [os grandes senhores], pretexto para ultrapassar a tirania de Roma. Gostavam (...) de entrar em guerra quando

[58] FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.167.
[59] RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas/ SP: Papirus, 1985. p.72.
[60] CABRER, Martín Alvira. Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío: Revista de historia*, n. 40, p. 20-27, 2005.
[61] *Op.Cit.*
[62] A Occitânia abrangia as regiões da Provença, o Limoges, a Auvernha, a Gasconha, o Languedoc e o Delfinado entre outras, englobando partes da Itália, França, e um pequeno território Espanhol.
[63] Languedoc foi anexado à França em 1229, pelo Tratado de Meaux.

> lhes apetecia, sem respeitar a "Trégua de Deus"; manter, para tal efeito, bandos de homens armados que assolavam o país; e, como não eram, de modo algum, anti-semitas, não hesitavam em empregar judeus e em lhes confiar postos em que tivessem autoridade sobre os cristãos: atos que a Igreja Romana proibiria se tivesse poderes.[64]

Em suma, as crenças cátaras surgiram em um momento social conturbado, oferecendo possibilidades favoráveis à nobreza.

Ressaltamos que o catarismo começou a se difundir pelo norte italiano; por Milão, pela Lombardia e até mesmo por Florença. Segundo João Ribeiro Junior, o desenvolvimento desse movimento ocorreu também por questões políticas, já que os cátaros contaram com o apoio dos gibelinos, aliados ao Sacro Império Romano, e contrários aos guelfos, favoráveis ao papado.[65]

O catarismo é uma heresia dualista que defendia o duplo princípio eterno do bem e do mal, tendo como texto de referência o *Evangelho de São João*, considerado o único escrito verdadeiro.[66] Na perspectiva cátara, o universo emanaria de dois princípios conflitantes: um mundo bom e outro ruim.

Deus seria o espírito bom, e o mundo, por ele criado, seria povoado por seres espirituais participantes da natureza divina. Já o material seria fruto de uma força puramente maligna. Os homens seriam criações do Deus bom, e, portanto, teriam a chance de alcançar a esfera espiritual pela via da purificação. Para tanto, deveriam combater a carne que aprisionava o espírito. Os cátaros possuíam, nesse sentido, rechaço a qualquer elemento material como veículo para alcançar a graça sobrenatural.[67]

Os seus antecedentes são atribuídos a distintos movimentos dualistas, como o bogomilismo e o maniqueísmo. Ressaltamos que, apesar do catolicismo também ser visto como outra influência, não acreditamos que essa possibilidade seja viável, tendo em vista as diferenças em diversos pontos teológicos. Segundo Nelli, o catarismo "resultou de uma

---

[64] NELLI, René. *Op.Cit.* p.11.
[65] RIBEIRO Jr., *Op.Cit.*p.74.
[66] *Idem.* p.73
[67] LAWRENCE, Clliford Hugh. *Op. Cit.* p.4.

concepção de mundo, de um processo intelectual e espiritual completamente oposto do cristianismo tradicional, ou até talvez do cristianismo apenas." [68] Além do anticlericalismo, os cátaros negavam a materialidade de Cristo e, portanto a sua morte física; recusavam a eucaristia; opunham-se à veneração aos santos, à oração dos defuntos e aos sacramentos cristãos. Além disso, não prestavam nenhum tipo de juramento, base das relações feudais na sociedade medieval, nem matavam qualquer espécie animal.

Eles pregavam uma vida em profunda ascese – pobreza voluntária, castidade, jejum –, contudo esta estaria ao alcance pleno de poucos, chamados de perfeitos, bons cristãos ou homens bons.[69] Eles autodenominar-se-iam[70] os verdadeiros representantes dos apóstolos cristãos.[71] Nessa lógica, os mendicantes apresentaram-se como importante instrumento no combate pela pregação e pelo exemplo.

Em 1167 ou 1172, houve um concílio cátaro em São Félix de Caraman, em Languedoc, presidido pelo bispo Nicetas de Constantinopla – hierarca bogomilo. Dentre as decisões deste, ressaltamos não apenas a organização e solidificação filosófica da doutrina dualista, como também a instalação de uma hierarquia cátara no quadro de dioceses bem delimitado.[72] Esse arranjo estrutural figurou como mais um motivo de rivalidade com a Igreja Romana.

A resposta desta ao catarismo começou sob o papado do beneditino Urbano II (1088-1099). Em 1098, foram organizadas como propostas de persuasão e de convencimento,

---

[68] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p. 10.

[69] A Igreja Cátara era formada por dois grupos distintos: pelos perfeitos ou eleitos, que seriam os escolhidos para o encontro com o Deus bom. A profissão das idéias era realizada apenas pelo grupo de ministros cátaros (*perfecti*). Os crentes ou auditores participavam na qualidade de ouvintes. Havia duas cerimônias principais: o *consolamentum* e o *melioramentum.* O primeiro era um tipo de batismo, que se destinava aos perfeitos. Após o recebimento deste, eles seguiriam uma vida de rigorosas penitências, renunciando às propriedades pessoais, ao casamento e à atividade sexual; assim como realizando uma permanente abstinência de alimentos de origem animal, inclusive ovos e leite. O segundo era o único rito obrigatório para os crentes, que adoravam a presença do Espírito Santo nos perfeitos e, ao mesmo tempo, pediam para serem aperfeiçoados. Além disso, eles se comprometiam a receber o *consolamantum* na hora da morte e se integrar totalmente a Igreja Cátara. NELLI, Réne. *Op.Cit.*.

[70] Os cátaros consideravam-se os mais puros devido a seu padrão de vida. A própria palavra cátaros vem do grego katharós, que significa "puro".

[71] FERNANDÈZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.166.

[72] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p.54.

comandadas por Bernardo de Claraval. Em 1206, Domingos de Gusmão as assume, exercendo um papel ativo nas conversões, como assinalamos anteriormente.[73]

Inocêncio III (1198 – 1216) foi o primeiro papa a sistematizar um programa de luta contra os movimentos heréticos. Em 1208, o papa, junto com o Simão de Montfort,[74] de Toulouse, conclamou a Cruzada Albigense que objetivava, entre outras coisas, erradicá-los da Gália, se estendendo até 1230. Os encarregados de organizar esse movimento foram Domingos de Gusmão[75] e Pedro de Castelneau. Liderada pelo legado papal, Arnaldo Amauri, a cruzada objetivava a completa derrota dos hereges que pululavam nas cidades e fortalezas situadas no Viscondado de Béziers e Carcassonne e no condado de Toulouse.

Em 1209 sucedeu a primeira investida do movimento cruzado, chamada de o "massacre de Bélsiers", devido a seu teor sanguinário. Esse fato ganhou destaque por ter representado o início da derrota dos senhores feudais de Languedoc. Em relação a esse episódio, teria circulado, oralmente, uma anedota que fora apreendida pelo escritor cisterciense Cesário de Heisterbach, em sua coletânea de contos exemplares denominada *Dialogus Miraculorum*.[76] Nesta obra é narrado que, antes da invasão, um dos guerreiros teria perguntado ao legado papal Arnaldo Amauri sobre como distinguir quem era herege e quem não era durante o ataque, recebendo a seguinte resposta: "Matem todos, Deus escolherá os seus!"

De 1209 a 1211, Simão de Montfort seguiu, sistematicamente, a conquista dos territórios de Carcassone, apoderando-se de Montreal, de Castres, de Pamiers, de Albi de Minerva, de Termes, de Cabaret, de Lavaur, "ostentando sempre a mesma crueldade,

---

[73] Segundo Martín Alvira Cabrer, a repressão violenta teria iniciado entre 1178 e 1181 com o estabelecimento das primeiras operações armadas para combater esses inimigos utilizando a justificava da Guerra Santa – da qual trataremos na segunda parte deste capítulo – com a implementação das Cruzadas.

[74] Neste ponto, ressaltamos que o Rei da França, Felipe Augusto, por nunca ter se considerado vassalo do papa, manteve-se fora desse movimento. Apenas interveio, após a derrota dos hereges, para anexar os territórios de Raimundo VII, conde de Toulouse, e os de seus vassalos, o visconde de Bélziers e o conde de Foix (RIBEIRO JR, João. *Op.Cit.* p.76).

[75] Domingos de Gusmão começou a pregar junto à cruzada tendo sua atitude copiada por outros, como o bispo Diogo; o abade Arnaldo de Citeaux; o bispo Foulques de Toulouse. Contudo, durante o desenrolar da cruzada, o dominicano rumou para Midi.

[76] Para a tradução para o espanhol moderno dessa obra, *cf.* CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach.* Zamora: Monte Casino, 1998.

utilizando o terror como arma de guerra".[77] Simão morreu em 1218, após seu retorno a Languedoc, depois de ter perdido na Provença. Em 1244, o último centro do catarismo, Montségur, foi derrubado. Contudo, esse episódio não figurou como a derrota completa do movimento, já que ainda eram encontrados vestígios de segmentos cátaros no século XIV.[78]

Destacamos que a cruzada albigense possuiria as mesmas características das que foram organizadas contra os mulçumanos e pagãos – um *negotium fidei et pacis* –, nesse sentido, o poder militar aparece como um modo de restauração da fé e do acordo comunitário, abalados com o catarismo.[79] Essa questão aparece no cânone III do concílio de Latrão (1215), organizado quase uma década depois do início dessa cruzada por Inocêncio III: "los católicos que habiendo tomado la cruz se armen para dar caza a los hereges, gozarán de la indulgência y del santo privilegio concedidos a los que van em ayuda de Tierra Santa."[80] Assim, temos um incentivo aos combatentes das heresias, com a promessa da indulgência e dos mesmos benefícios que os que rumaram a Terra Santa.

Robert Ian Moore, no livro *La formación de uma sociedad represora. Poder y disidencia em la Europa Occidental, 950-1250,* de 1986, e Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media herética: Lo real y lo instrumental*, de 2004, apresentam argumentos similares em relação às formas utilizadas pela Igreja para lidar com aqueles que eram considerados inimigos da ortodoxia: incentivo à ação pastoral visando à conversão, a incitação ao movimento cruzadista para o combate com a força armada, as reformas e os concílios que objetivavam a identificação e refutação do erro. Inocêncio III pode ser considerado como o único papa que sistematizou um projeto implementando quase todas essas formas de combate.[81]

---

[77] NELLI, Réne. *Op. Cit.* p.29.
[78] Segundo João Ribeiro Junior, os albigenses se refugiaram na Itália, contudo foram descobertos pela Inquisição. Desde então, espalharam-se pelos países da Europa Ocidental e Oriental. Resistiram mais tempo nos Alpeninos e nos Alpes da Lombardia, desaparecendo por volta de 1400. RIBEIRO JUNIOR, *Op. Cit.*, p. 80.
[79] A repressão às heresias ocorreu também através dos concílios, dos quais destacamos o III Concílio de Latrão (1179) e o IV Concílio de Latrão (1215), que será tratado neste capítulo.
[80] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 160.
[81] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p.196.

De acordo com Bolton, o IV Concílio de Latrão foi fruto de mais uma tentativa de resolver as questões enfrentadas pela Igreja.[82] Assim, os cânones são possuidores de um marcado caráter normativo que visava a organização institucional do corpo eclesiástico sob a liderança do Papa. Inclusive, a questão da heresia abordada nos três cânones iniciais da ata conciliar segue o mesmo ideal de "centralização de todo o corpo eclesiástico tendo como ponto central o Papa como portador da *plenitude potesta*, tema central destes cânones, visava o fortalecimento e a independência da Igreja".[83]

O primeiro cânone trata dos preceitos ortodoxos, defendidos pela Igreja com a afirmação da existência de apenas uma Igreja Universal. Neste, temos alguns elementos doutrinais reafirmados, como a Santa Trindade e os sacramentos do batismo e do altar, contudo com a preocupação de afirmar que os ritos deveriam seguir conforme o estabelecido pela ortodoxia.[84]

O terceiro[85] destacou-se em nosso estudo por três motivos. Primeiro, por tratar de todas as heresias como um bloco, desconsiderando suas especificidades. Segundo, porque o determinante para algum discurso ou prática ser ou não herético é o distanciamento do que fora estabelecido no primeiro cânone:

> Nos reprobamos y condenamos toda herejía dirigida contra la fé santa, católica y ortodoxa que hemos expuesto anteriormente. Condenamos a todos los herejes bajo cualquier denominación com que se cubran; aunque sus rostors sean distintos, éstos se encuentran atados por la cola [Jc, 15, 4], pues la vanidad los une.[86]

---

[82] *Ibidem* ,p.130.
[83] SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila.R. *Semana de Estudos Medievais*, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Último acesso: 11/06/2007. p.97.
[84] Neste ponto, ainda destacamos um elemento que permeou alguns dos cânones do Concílio: a normatização dos costumes e das práticas eclesiásticas e laicas.
[85] Apesar da nossa opção em não trabalhar com o segundo cânone, cabe mencionarmos que este trata do Joaquimismo, identificando os preceitos defendidos e refutando-os para, por fim, condená-los.
[86] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 159.

A seguir, o cânone passa a determinar as penalidades aplicadas aos que forem suspeitos de opiniões heréticas e não conseguirem provar a inocência, aos condenados como hereges e aos que não tomarem as medidas apropriadas em relação a eles.

Considerando a importância que o catarismo teve em termos de suscitar o combate por parte do âmbito eclesiástico, como essas relações foram apreendidas por Jacopo e influenciaram ou não a redação da LA? Para responder essa questão, iremos pensar como isso aparece na LA, através da análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão.

5. As cruzadas: entre guerra santa e peregrinação

Segundo Franco Cardini, no verbete Guerra e Cruzada, presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,*[87] por volta dos séculos IV e V, teria iniciado um processo de sacralização do exército imperial, legitimado pela Igreja. Contudo, essa legitimação foi controlada e restrita, com a constituição da noção de *guerras justas* por Agostinho, bispo de Hipona: "são ditas justas todas as guerras que vingam injustiças, quando um povo ou Estado, a quem a guerra deva ser feita, deixou de punir os seus ou de restituir aquilo que foi saqueado em meio a essas injustiças".[88] Ele defendia que um cristão poderia tomar parte em alguns casos específicos de combate, objetivando sempre a restauração da "paz iluminada por uma justiça autêntica.[89] Nesse sentido, estabelecia-se a idéia de que um homem cristão era sempre portador da paz, mesmo ao utilizar-se de armas, já que possuía como finalidade o combate das injustiças.

No entanto, por volta dos séculos X e XI, a ausência de um poder central forte ameaçava uma pretensa paz na cristandade. Em outras palavras, a Igreja perdia o controle almejado sobre a violência que havia permitido para a proteção dos cristãos. Franco Cardini

---

[87] CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. *In*: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* 2v., 1v. São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2000. p. 473-487.
[88] SANTO AGOSTINHO Apud DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.20.
[89] CARDINI, Franco. *Op. Cit.*, p. 475.

aponta que nessa questão havia o destaque do "sofrimento dos *pauperes*, as violências infligidas às mulheres e crianças, aldeias incendiadas, colheitas destruídas igrejas e mosteiros profanados com o furor sacrílego".[90]

A Igreja buscou refrear a violência desses guerreiros tentando controlá-la com os sínodos de paz. Com isso, houve o desenvolvimento de dois movimentos: o primeiro foi o juramento conhecido como *Pax Dei* (Paz de Deus), que objetivava proteger pessoas desarmadas – clérigos, mulheres nobres desacompanhadas, crianças, entre outros –, e o segundo foi a tentativa de impedir a prática da violência nas datas consideradas sagradas, com a *Tregua Dei* (Trégua de Deus). Neste sentido, acreditamos que o fim central desses movimentos era limitar a guerra, impregnando-a de valores cristãos.

A sacralização da cavalaria e as tentativas de controle desta pela Igreja foram processos que podem ser percebidos na utilização crescente de membros do exército pelo poder eclesiástico, o que resultou no surgimento do termo *milles Christi* (Cavaleiros de Cristo) em alguns textos do século XI. Alain Demurger destaca como a própria utilização da cavalaria contra elementos do poder temporal fora enquadrada na idéia de guerra justa. Partindo dessas reflexões, poderíamos enquadrar o movimento cruzadista nesse ideal de guerra justa?

Em 1095, no Concílio de Vermont, em Auvergne, o Papa urbano II conclamou os guerreiros franceses para rumarem para o Oriente, onde os cristãos eram ameaçados pelos muçulmanos. Nesse momento, já havia a necessidade de convocar pregadores, o que estaria em consonância com o crescente desejo da prédica.[91] Este é considerado, pela historiografia, como o primeiro passo para a organização e a estruturação das cruzadas.[92] Cardini argumenta

---

[90] *Idem*, p.477.
[91] COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.
[92] Para mais informações sobre as Cruzadas, cf. BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995; BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923; BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972; BILLINGS, Malcolm, *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000; MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and Forty Days Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002; QUESADA, Ladero et ÁNGEL,

que a guerra na Terra Santa ou na Espanha, após esse pedido do papa, chamou a atenção de diversos cavaleiros que estavam dispostos a se sacrificarem na defesa dos santuários cristãos e dos peregrinos.[93]

Segundo Luis García-Guijarro Ramos, no livro *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, [94] outros elementos também teriam propulsionado a organização das cruzadas, como:

> la ayuda a los cristianos orientales, la meta mítica de Jerusalén, la popularidad de las peregrinações, de forma especial las dirigidas a Tierra Santa, y assimismo rasgos económicos de variado tipo fueron todos ellos elementos que acompañaron e incluso moldearon los inicios del movimiento.[95]

Segundo o autor, as Cruzadas teriam como antecedente a proteção dos peregrinos. Assim, vamos nos focar em uma influência relacional das peregrinações com o ideal norteador da guerra santa, com a qual parecem concordar os autores estudados.

Ramos e Demurger fazem a associação que nos parece mais interessante ao definir cruzada como uma peregrinação armada, já que visava inicialmente libertar o Santo Sepulcro do infiel, e não apenas orar e meditar nele. Contudo, conteria o ideal da Guerra Santa[96] de ajudar irmãos cristãos e recuperar o que era da cristandade por direito, mas que fora injustamente usurpado pelos infiéis. Nessa lógica, "o cruzado se via como um peregrino, mas tornava-se *Miles Christi,* soldado de Cristo, partindo para libertar o patrimônio do Senhor e a afronta por Ele sofrida".[97]

Ramos destaca ainda que a cruzada possuía uma perspectiva reformadora que conduzia a *guerra justa* aos infiéis excomungados. Contudo, ele atenta para o fato de que o

---

Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974; RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Grupo Anaya, 1990; RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954. 3v.

[93] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 479.

[94] RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII.* Madrid: Cátedra, 1995.

[95] *Ibidem*, p.49.

[96] Alain Dermurger, no supracitado livro, sublinha que a Guerra santa era "entendida como a aplicação da guerra justa a todos os adversários da fé cristão, da Igreja e do papado". *Op.Cit.* p. *21*.

[97] *Idem*, p. 23.

movimento cruzadista foi adaptado, segundo os interesses da Igreja, não se centrando apenas no ideal da libertação de Jerusalém nem na luta contra os infiéis.[98] Em relação a esse argumento, Lawrence também sublinha que os papas convocaram as cruzadas contra os hereges e líderes cristãos como os ministros do império dos Hohenstaufen, na Itália, e contra comunidades desobedientes. Em suma: as cruzadas passaram a ser utilizadas contra qualquer um que ameaçasse o papado.

Penny J. Cole, no trabalho *The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, conclui que essa mudança no ideal e no objetivo primários das cruzadas foi resultado de uma série de acontecimentos que direcionaram esse fenômeno para atender interesses políticos. A autora percebe certo insucesso desse movimento, afirmando que este ocorreu pela relutância dos homens em viajar a Terra Santa.[99]

Então como incentivá-los a participarem das cruzadas? Encontramos as promessas das indulgências, contudo, acreditamos que por possuir um objetivo inicial similar ao da guerra santa, e ambas foram incentivadas e apoiadas pela Igreja, não podemos supor que haveria a possibilidade do martírio como recompensa nos dois casos? Acreditamos que os ideais que nortearam as cruzadas contra os infiéis, assim como os da guerra santa, eram similares e que, assim, aos que morressem haveria como recompensa a palma do martírio, especialmente no caso de membros das ordens mendicantes, que acompanhavam as expedições. Nesse sentido, ressaltamos o papel de destaque que as Ordens Franciscana e, principalmente, a Dominicana tiveram durante as cruzadas fornecendo pregadores preparados para a ação evangelizadora.

Segundo Christoph T. Maier, no livro *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century*,[100] desde os primórdios das cruzadas, os papas costumavam recrutar bispos e outros clérigos, individualmente, para pregar junto às expedições. Contudo, no século XIII, como as Ordens Mendicantes possuíam um novo estilo

[98] O autor vai além, afirmando que o autêntico espírito cruzadista era o seu nítido caráter antimulçumano,
[99] COLE, Penny. *Op.Cit.* p. 219.
[100] MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge University Press, 1949.

de vida religioso que se mostrou popular, começamos a perceber uma mudança no recrutamento papal. Especialmente com o papa Gregório IX (1227- 1241) essa transformação fica mais clara, já que ele convocou freqüentemente freis, como os dominicanos Raimundo Peñaforte e John de Wildehausen e o franciscano William de Cornelle.[101]

Por fim, temos ainda que considerar que o incentivo que foi dado aos mendicantes, dominicanos e franciscanos para que pregassem nas cruzadas foi justamente a promessa do reconhecimento do martírio dos membros dessas ordens que falecessem. Segundo James Ryan, no artigo *Missionary saints of the high middle ages: martyrdoom, popular veneration and canonization,*[102] essas ordens teriam recebido cartas do Papa Inocêncio III nas quais afirmava que os missionários, assim como os inquisidores, que morressem em nome de Cristo receberiam a coroa do martírio automaticamente, o que implicava na canonização.[103]

Assim, os três casos – guerra santa, cruzadas contra os infiéis ou hereges e ações missionárias mendicantes – podem ser relacionados à proteção dos irmãos cristãos e à recuperação do que, se acreditava, fora usurpado da cristandade injustamente, através da ação armada ou da pregação. Partindo desse pressuposto, defendemos que a cruzada também pode ser enquadrada no ideal de guerra justa, e, portanto, que poderia haver a recompensa do martírio aos mortos sob essas três condições; cruzadista, guerreiro da guerra santa ou missionário.[104]

---

[101] Segundo Lawrence, dominicanos e franciscanos foram, constantemente, chamados por Gregório IX para pregar a fé, com o objetivo de incitar os cruzados a se organizarem rumo a Terra Santa e aos bálticos. Algumas vezes o pedido era direcionado a pregadores individualmente e outras ao providencial da Ordem em questão com a instrução de que fosse selecionado alguém para pregar a cruz em sua região.

[102] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n°1, p.1-28, jan/ 2004.

[103] Contudo, o autor coloca que Roma fazia-se hesitante em realizar novas canonizações nesse momento. Assim, coube aos hagiógrafos dessas ordens preservarem a memória dos martirizados em *vitaes* e *legendaes*, assim como em crônicas e orações. RYAN, James. *Op.Cit.* p. 4.

[104] Nos relatos sobre Domingos e sobre Francisco temos uma pequena, porém fundamental diferença. No primeiro, há algumas menções a contatos com hereges, contudo nenhuma sobre os infiéis. Já no segundo encontramos uma referência de um encontro do mendicante com um infiel, contudo nenhuma com herege. Compreendemos que estas escolhas estariam em sintonia com um novo ideal de martírio no século XIII vinculado à prédica.

6. O surgimento da Ordem Dominicana e a *Legenda Áurea*: uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão

No relato sobre Domingos de Gusmão, presente na LA, Jacopo de Varazze afirmou que, durante uma viagem a Toulouse junto ao Bispo de Osma, Domingos percebeu que o seu anfitrião estava corrompido pelo erro herético. Dessa forma, o dominicano converteu-o a fé cristã, "oferecendo assim ao Senhor o primeiro feixe da futura colheita".[105] Acreditamos que Jacopo, com essa passagem, faz alusão à organização da Ordem Dominicana e ao seu sucesso no preparo de pregadores para combater, de forma específica, os hereges.

Nesse ponto, Jacopo afirma que foi o papa Inocêncio III quem pedira a Domingos e a Diego para que fossem a Montpellier pregar entre os hereges, na esperança de converterem os cátaros ali presentes. Ao colocar o pedido feito pelo papa nominalmente, acreditamos que o compilador estaria construindo a idéia de que Domingos já era visto como um pregador, sendo importante no auxílio da Igreja.

Nesta cidade, ambos encontraram uma missão cisterciense que reclamou do malogro diante dos hereges. Segundo esta, os cátaros gozavam de ampla simpatia entre os fiéis devido à proposta de retorno à Igreja primitiva e à reputação de santidade que os perfeitos possuíam na população. Devido ao resultado positivo que obteve, Domingos teria decido organizar uma ordem que suprisse a Igreja com pregadores instruídos[106] e preparados. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[107]

Jacopo informa que a morte do bispo de Osma, em 1207, em Montreal, deixou apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com

---

[105] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.615.
[106] A atenção dada à formação de pregadores não é mérito apenas da Ordem, estando presente no seio das preocupações da Igreja, sendo suscitada no IV Concílio de Latrão, em 1215 (FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.*)
[107] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.* p. 25.

constância a palavra do Senhor",[108] sob as mais duras penas. Defendemos que a narração de situações difíceis nas quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

Nesse capítulo temos o relato de cinco encontros entre o dominicano e os hereges.[109] Contudo, em nenhum desses há uma especificação dos grupos a que pertenciam os personagens, sendo todos enquadrados sob essa designação generalizante, tal como no cânone 3 do IV Concílio de Latrão. Acreditamos que por Jacopo não especificar a heresia em cada um desses episódios está qualificando-as como um erro que deveria ser combatido. Assim, não dá importância às suas particularidades, colocando todos os movimentos dissidentes como heréticos.

Destacamos que em apenas um dos relatos a conversão de hereges ocorreu graças à prédica do dominicano. Neste, mulheres "corrompidas" atiram-se aos pés do frei, após ouvirem seu sermão. Nos demais, são através de milagres e do exemplo de sua vida que os hereges convertem-se. Defendemos que dessa forma Jacopo ressalta a importância em dar o exemplo através de uma vida cristã "correta", segundo os preceitos estabelecidos pela Igreja. Como afirmamos, iremos analisar, desses episódios, o do martírio imaginário de Domingos.

Segundo Jacopo, esse evento ocorreu em Montreal, após a morte do bispo de Osma, deixando apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com constância a palavra do Senhor",[110] sob as mais duras penas. A narração de situações difíceis as quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

---

[108] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 616.
[109] Há uma sexta menção à presença herética, contudo esta não é uma situação de contato direto entre o dominicano e os hereges. No relato, Domingos quis vender-se para salvar um cristão que aderira a comunidade herética, contudo a "misericórdia divina" resolveu a situação de outra forma. A solução não é especificada na narrativa (*Idem*).
[110] *Idem.*

Ao longo do relato, temos o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, as visões, a resistência às duras macerações, entre outros – inclusive na conversão de hereges. Defendemos que ambos os elementos são importantes na construção textual da santidade de Domingos, além de nos remeterem ao ideal apostólico da pregação e à atuação pastoral na conversão dos hereges, possuindo um forte caráter pedagógico e didático.

A narrativa segue com o contato do santo com os hereges, que, quando o ameaçavam de morte, respondia: "Não sou digno da glória do martírio, ainda não mereço esta morte".[111] Assim, o compilador, ao escolher essa frase para o relato, buscou encorajar os irmãos dominicanos afirmando que a morte pelas mãos de um herege seria meritória do martírio.

Cabe sublinharmos que, segundo Antonio Blasucci, a retomada do tema martírio, no século XIII, traduziu-se, nas obras hagiográficas, na idéia do desejo de martírio ligada à perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a sua vida se necessário. Domingos não conseguiu ser martirizado, contudo, obteve o mérito de ter desejado o martírio, realizando, ao longo de sua vida, macerações e penitências.[112]

Assim, a exaltação de seu desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas sua santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. É nesse sentido que acreditamos que o relato do patriarca da Ordem serviria como exemplo aos demais irmãos, só que mais pela vida do que pelo sangue.[113]

Jacopo segue o relato, destacando que o próprio santo buscava morrer pelos hereges ao passar por lugares onde sabia que haveriam emboscadas contra ele. Defendemos que,

---

[111] *Idem*.

[112] Ao longo do capítulo, a forma de vida cristã de Domingos é elogiada, tendo a pobreza, a humildade, o dom com as palavras, o conhecimento, a benevolência, como características destacadas em algumas passagens. Por fim, Jacopo ressalta sua penitência, narrando que "toda noite [Domingos] recebia de suas próprias mãos três chicotadas com uma corrente de ferro, uma por si mesmo, outra pelos pecadores que estão no mundo e a terceira por aqueles que estão padecendo no purgatório". JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 625.

[113] É partindo desse pressuposto que compreendemos a conversão das mulheres simpatizantes da heresia que o hospedaram. Ao verem como Domingos guiava sua vida, segundo os preceitos cristãos "corretos", elas converteram-se.

nesse sentido, o dominicano buscou construir um exemplo aos irmãos pregadores, não temendo a morte, pelo contrário, desejando-a.

O compilador narra o seguinte diálogo entre Domingos e os hereges:

> Você não teme a morte? O que faria se o prendêssemos?'. Ele: 'Eu imploraria a vocês que não me ferissem logo, mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem cada um dos meus membros e os colocassem diante de meus olhos, antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem como desejassem.[114]

Acreditamos que nessa passagem Jacopo faz uma alusão ao relato sobre São Tiago, o cortado, que é analisamos no capítulo 4. Este é o único mártir da LA que teve os dedos, as mãos, os pés, os braços e as pernas cortados. Após cada suplício o santo louvava a Deus sendo que, apenas nos últimos, pediu pela intervenção divina para fazê-lo parar de sofrer. Assim, não se rendeu à maceração somática, reafirmando a fé em Deus após ter cada membro cortado. Pelo contrário, respondeu as torturas com o testemunho de sua crença, para testemunhar a todos a sua fé.

Podemos chegar a conclusão de que este relato apresenta uma profunda relação entre a narrativa e a retomada do martírio de sangue no século XIII, contudo possuindo novos elementos, que podem ser associados ao antigo. Nesse sentido, o martírio imaginário de Domingos estaria enquadrado em um novo ideal de martírio sangrento, que também serviria para reforçar a visão do personagem como exemplo a ser seguido. Além de ser um importante elemento na construção da santidade do dominicano, serviria como incentivo à ação pastoral dos demais frades, embasando também a prédica como meio para se alcançar o reconhecimento como mártir. Afinal, Jacopo qualifica a morte por um herege como meritória da honra do martírio. Essa colocação serviria como um incentivo aos demais mendicantes que partissem às terras dos infiéis ou ao combate das heresias.

---

[114] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.616.

7. Considerações parciais

Neste capítulo, estudamos possíveis formas para compreensão da revalorização do tema do martírio, no século XIII, a saber: os chamados movimentos heréticos, em especial o catarismo, e as Cruzadas contra os infiéis, tocando na participação dos mendicantes. Nesse sentido, defendemos que as acepções de martírio, aqui apontadas, estavam diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas para e pela Igreja, adaptando-se a elas. Nesse momento, ela exercia um papel diferenciado: perseguia os infiéis, hereges, entre outros sob a justificativa da guerra justa. Essa teria sido intensificada com a promessa de martírio para os que morressem em nome de Deus.

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XII, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos, cujos frutos destacamos, analisando dois de seus exemplares: a Ordem Dominicana e a heresia cátara. A Igreja combateu os inimigos da cristandade de formas distintas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Ao estudar a questão da retomada do martírio pelo viés das cruzadas, concluímos que haveria uma similaridade nos objetivos e nas propostas que norteavam as cruzadas contra os infiéis, a guerra santa e a ação dos missionários mendicantes: visavam restaurar a paz na Cristandade e o que fora, na perspectiva eclesiástica, injustamente usurpado dela. Em outras palavras: todas essas ações estavam sob a justificativa da *guerra justa.* Assim, defendemos a possibilidade da temática do martírio ter sido uma das estratégias da Igreja para incentivar as cruzadas e, principalmente, a pregação mendicante.

Jacopo apropriou-se desse momento no capítulo sobre a vida de São Domingos, presente na LA. Nesse relato, o compilador exalta valores dominicanos para vivência cristã, como a pobreza, a erudição e a prédica ao narrar o martírio imaginário do dominicano.

Através de uma enunciação norteada por feitos maravilhosos, o martírio estaria enquadrado no ideal da retomada da Igreja primitiva desde o século XII. Concluímos que ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio, a LA visava incentivar os dominicanos a combaterem as heresias através da pregação.

Nesse sentido, concluímos que Jacopo teria sido influenciado por elementos associados a essa retomada do tema do martírio na escolha dos relatos narrados pela LA. Contudo, procurando responder a questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários.

CAPÍTULO 3

Algumas mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, analisamos os relatos selecionados relativos às personagens femininas da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram escolhidas cinco narrativas de tamanhos distintos sobre as seguintes personagens: Santa Anastácia (p.103-105); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p. 266-267); Santa Eufêmia (p. 810-812); Santa Catarina (p.961-967). Primeiro, analisaremos cada narrativa, seguindo a ordem apresentada acima. O segundo item destina-se à comparação de cada relato.[2]

1. Santa Anastácia, a viúva virgem

O relato inicia com um estudo etimológico do nome Anastácia, que seria formado de *Ana* , significando "acima"; e *statis*, "que fica em pé" ou "permanece". Jacopo argumenta que esse sentido estaria relacionado ao fato de que ela teria se elevado e se mantido acima dos vícios.

No início da biografia de Anastácia, somos informados que ela era filha de Pretaxato, "romano ilustre, mas pagão",[3] e da cristã, Fantasta. Foi de sua mãe e do beato Crisógono que ela recebeu os ensinamentos cristãos. Ao casar-se com Públio, Jacopo narra que ela simulou estar doente para abster-se das relações conjugais, contudo não menciona se foi apenas para preservar sua virgindade ou por não querer se deitar com um pagão.

---

[1] VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Destacamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.
[3] VARAZZE, Jacopo, op. cit,, p.103.

Seu marido soube que, acompanhada por uma criada, usando trajes "muito pobres, sua esposa percorria as prisões, onde estavam cristãos, para levar-lhes as coisas de que necessitavam".[4] Então, Públio prendeu-a em casa, privando-a de alimentos para que ela morresse e ele pudesse apossar-se de suas riquezas. Segundo a LA, durante esse período, Anastácia correspondia-se com Crisógono, acreditando que iria morrer em breve, sendo consolada por ele. Contudo, seu esposo faleceu e ela foi libertada.

Com o falecimento de Públio, Anastácia passou a figurar dentro de uma nova categoria social: as das viúvas virgens. Esta temática foi problematizada no artigo *The "virgin widow": a problematic social role for the early church?*, de Charlotte Methuen,[5] no qual, partindo do argumento que a condição de viuvez[6] fornecia às mulheres um *status* social mais elevado[7] ou uma certa liberdade,[8] a autora define dois grandes tipos de acepções relacionadas a esse ideal:[9] as que perderam os maridos e as que não chegaram a se casar.

A primeira modalidade estaria associada às mulheres que perderam seus maridos e seguiram uma vida de devoção e contenção sexual. E é nesse sentido que, segundo Methuen, a viúva recuperaria sua virgindade. A segunda estaria relacionada às virgens cujos noivos faleceram ou que as abandonaram e que, por isso, se autodefinem como viúvas. Ela destaca que esse caso deu-se de diferentes formas durante os quatro primeiros séculos do cristianismo.

---

[4] *Ibidem.*

[5] METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

[6] Ressaltamos que a autora posiciona sua análise nos primeiros séculos da igreja cristã. Apesar da obra que analisamos ser do século XIII, relembramos que a *Legenda Áurea* é uma compilação e o martírio da virgem é datado do segundo século.

[7] Ela define esse *status* sintetisando-o nas funções que as viúvas poderiam ter na sociedade, como orar para a congregação; jejuar; instruir moralmente as moças jovens (em particular); supervisionar as mulheres durante a adoração; e, em alguns casos, auxiliar no batismo. Ela ainda destaca que a constância das proibições de viúvas ensinarem ou batizarem mostraria a recorrência dessa prática. *Idem*, p.289.

[8] A autora não especifica que liberdade era essa, mas podemos pensar que seria o controle dos bens já que, com a morte do marido, a viúva passa a ser "cabeça da família". *Cf.* BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (coord.). La familia en la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9, Nájera, 2002. *Actas...* Logroño: IER, 2003. p. 349-386.

[9] Ao referirmos-nos a dois grandes tipos, devemos ressaltar que durante o texto a autora discute os pormenores envolvidos em ambos, utilizando, principalmente, Tertuliano.

Entretanto, a situação de Anastácia é diferente de ambos os casos trabalhados pela autora por ter se mantido virgem,[10] apesar de ter sido casada de fato e ter perdido o marido.

Segundo Jacques Rossiaud, no verbete Sexualidade presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*,[11] os *virgines* ocupariam um grau superior, pela virgindade ser um símbolo de completa renúncia ao mundano e de total adesão ao Senhor. O autor ainda defende que a castidade (*a fortiori* a virgindade) possuía mais valor se fosse voluntária, vivida em matrimônio.

Contudo, no caso de Anastácia, a conservação da sua virgindade ocorre apesar do matrimônio por vontade dela – lembrando que inventa uma doença para abster-se das relações sexuais –, atingindo um grau superior de pureza. E, por ter sido casada de fato, após a morte de seu marido, segundo o relato, ela passou a possuir benefícios relacionados com a viuvez; como o controle de suas riquezas, atraindo a cobiça dos outros. Assim, além de lutar por sua fé, Anastácia também precisou batalhar por sua virgindade.

Após narrar esse episódio da vida de Anastácia, lemos, no capítulo, o relato do martírio de três irmãs de maravilhosa beleza,[12] que estavam a serviço da viúva: Agapete, Tionia e Irene. O dominicano destaca que todas eram cristãs e que se recusavam a obedecer ao prefeito de Roma que estava apaixonado por elas. Ele ordenou que elas fossem presas em um quarto onde eram guardados os utensílios de cozinha. Um dia, querendo saciar seus desejos o prefeito foi encontrá-las e, após ser rejeitado novamente, "teve um acesso de loucura abraçando panelas, caldeirões e outros utensílios, que pensava serem as virgens".[13]

Depois de saciar-se, saiu todo sujo e esfarrapado. Seus serviçais, achando que ele fora transformado em demônio, espancaram-no e fugiram. Ele foi até o imperador para se queixar

[10] Relembramos que Jacopo narra que ela simulou uma doença para não ter relações sexuais com seu marido.
[11] ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. *Op.Cit.*, p. 477-483.
[12] Destacamos que esse enaltecimento à beleza das virgens aparece na narrativa.
[13] VARAZZE, Jacopo. *Idem.*

do ocorrido, mas os guardas, vendo-o naquele estado, pensaram que ele estava possuído "por algum espírito furioso",[14] bateram nele com varas e atiraram-lhe lama e poeira.

Segundo o relato, ele teria sido avisado sobre sua aparência e pensou ter sido enfeitiçado. Assim, mandou que buscassem as virgens e ordenou-as que se despissem para seu prazer. Com a recusa, ele mandou que elas fossem despidas a força. Mas as roupas aderiram a seus corpos e o prefeito caiu em sono profundo imediatamente. Algum tempo depois, as três irmãs foram martirizadas.

O capítulo segue retomando a biografia de Anastácia. Tomamos conhecimento que a viúva foi entregue a dois prefeitos pelo imperador. Jacopo narra que o governante afirmou para o primeiro deles que se ele convencesse a virgem a realizar sacrifícios, ele poderia casar-se com ela. Então o prefeito a levou para casa e ficou imediatamente cego ao tentar abraçá-la. "Ele foi então implorar a cura a seus deuses, que lhe responderam: "'Como você atormentou Anastácia, padecerá no Inferno a nosso lado os tormentos que sofremos'".[15] Ao retornar para casa, o prefeito foi morto por seus filhos.

Além disso, ressaltamos que, nesse episódio, Jacopo desqualifica a crença pagã e enaltece o cristianismo, cuja grandeza é percebida pelos próprios deuses ao castigarem o prefeito por ter atormentado Anastácia. Também sublinhamos dois pontos presentes nesse momento narrativo; o primeiro é o milagre "providencial" da cegueira do prefeito, que permitiu a manutenção da virgindade da jovem. E o segundo é o reconhecimento da grande fé da personagem pelos deuses pagãos, que negam ajuda ao prefeito. Assim, acreditamos que, através desses argumentos, a virgem já é marcada com a santidade.

Segundo o capítulo, Anastácia foi entregue a outro prefeito, que ao saber de sua riqueza, tentou convencê-la a lhe dar toda sua fortuna dizendo: "Anastácia, se você quer ser cristã faz o que seu Senhor mandou: 'Quem não renunciar a tudo que possui, não poderá ser meu discípulo'". Ao que ela respondeu: "Meu Deus disse: 'Vendam tudo o que tiverem e

[14] *Ibidem.*
[15] *Idem*, p.104.

dêem aos pobres. Ora, como você é rico, eu estaria agindo contra o mandamento de Deus se lhe desse alguma coisa.'"[16]

Depois dessa conversa, a virgem foi jogada em uma "masmorra horrível"[17] para morrer de fome, contudo foi alimentada por dois meses com pão celeste por Santa Teodora,[18] que já "sofrera as honras do martírio".[19] Passado esse tempo, ela foi levada com duzentas virgens para a ilha Palmarola, onde muitos cristãos tinham sido exilados. Alguns dias depois, todos retornaram a mando do prefeito.

Os mártires que estavam na Ilha de Palmarola foram trazidos junto com a virgem e pereceram sob distintos suplícios. "Anastácia foi amarrada a uma estaca e queimada viva".[20] Ela foi sepultada no pomar de Apolônia[21] e em seu túmulo construiu-se uma igreja. Segundo Jacopo, ela sofreu sob Diocleciano, que começou a reinar no ano do Senhor de 287.

No início do capítulo, somos apresentados a Anastácia: nobre, virgem e cristã. Ao longo do relato, verificamos como o gênero é construído através do estudo etimológico de seu nome e do casamento casto, com a manutenção de virgindade. Ela, como viúva, controlava suas riquezas, o que atraiu a cobiça de dois prefeitos que queriam casar com a virgem para reter os seus bens.

Jacopo, nesse relato, destacaria sua virgindade, mantida mesmo casada e apesar dos prefeitos – graças à intervenção divina. Acreditamos que essa virtude confere à personagem uma santidade especial e, por causa disso, seu capítulo objetivaria o enaltecimento dessa

---

[16] VARAZZE, Jacopo. *Idem*, p.104.
[17] *Ibidem.*
[18] Jacopo apresenta nenhuma informação sobre essa santa, somente que ela foi martirizada antes de Anastácia. Na LA, há o relato sobre uma Santa Teodora, que era nobre e casada. Segundo a narrativa, o diabo, com inveja da santidade de Teodora, fez com que um homem rico se apaixonasse e se inflasse de desejos por ela. Jacopo relata que ele a importunava tanto que a cristã até perdeu a saúde. Então, após consecutivas rejeições, o homem pediu a uma feiticeira para ajudá-lo. Ela mentiu e enganou Teodora, que se rendeu aos desejos desse homem. Percebendo ter sido iludida, ela se arrependeu, travestiu-se e, como Teodoro, fugiu para um mosteiro. Em uma viagem, uma moça pediu-lhe para deitar-se com ela, mas, ao ser rejeitada, procurou outro rapaz. Contudo, ao descobrir que estava grávida, acusou o monge Teodoro/ Teodora de ser o pai da criança. Quando o bebê nasceu, levaram-na ao abade do mosteiro que repreendeu e expulsou o monge Teodoro/ Teodora. Ele/ela, então, permaneceu sete anos em pé em frente ao cenóbio, alimentando o infante com leite dos rebanhos. Devido a sua perseverança, o abade reconsiderou e aceitou-o/a de volta. Ele/ela faleceu dois anos depois, por volta do ano de 470. No dia de sua morte, o abade teve um sonho que lhe revelou a verdade sobre Teodora e seu "filho".
[19] *Ibidem.*
[20] *Idem*, p.105
[21] Sublinhamos que Jacopo não apresenta nenhum dado sobre essa personagem.

qualidade, sendo que esta não seria específica ao homem ou à mulher, mas desejável ao cristão, servindo como recurso para evidenciar a sua oposição ao pagão: voluptuoso, comandado pela luxúria e distante do sagrado.[22]

2. Santa Ágata, a santa gloriosa

O relato de Santa Ágata também começa com um estudo etimológico, no qual Jacopo atribui cinco possíveis significados para o seu nome. Destes, destacamos o primeiro: o nome provém de *ágios,* "santo", e *Theos,* "Deus" significando "santa de Deus". Nesse sentido, no início da narrativa há uma interpretação que já identifica a personagem central como santa. E esta é complementada com a afirmação do compilador de que Ágata possuía as três qualidades "que fazem todos os santos".[23] Ao enumerar quais seriam essas características, ele faz referência a Crisóstomo que, por sua vez, afirma: a pureza no coração, a presença do Espírito Santo e a abundância de boas obras. Aqui, o dominicano se posiciona em relação aos elementos "definidores" da qualidade de santo.

Jacopo narra que seu nome derivaria também de *a* que seria "sem", *geos,* "terra"; e *Theos,* "Deus". Nesse sentido, seria a "deusa sem terra", o que explicitaria a ausência de qualquer apego aos bens terrenos. Ele ainda narra outros três possíveis significados para Ágata que seriam, respectivamente, "pessoa de consumada eloqüência" – *aga,* "eloqüente"; *thau,* "consumação" – indicando sua eloqüência com as palavras, comprovada em suas replicas aos algozes, narrados no capítulo;[24] "escravidão superior" – *agath,* "escravidão"; *thaas,* "superior" – por colocar-se como escrava do Senhor, o que transparece nas suas

[22] Segundo Rossiaud, o discurso vigente na Antigüidade tardia defendia que os que viviam em contato com o sagrado deveriam privar-se do sexo, que era visto como polução suprema por afastá-los do divino. ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.479.
[23] *Idem*, p. 256.
[24] Acreditamos que esta qualidade possuiria relação com um incentivo a própria pregação dos irmãos dominicanos.

palavras que lhe são atribuídas no texto; e "consumação solene" – *aga*, "solene"; *thau*, "consumação" – que anunciava seu posterior sepultamento, feito por anjos.

Sublinhamos a própria subjetividade do compilador que, ao atribuir duas possibilidades do significado de *aga* – eloqüência e solene –, interpreta o nome de mais uma maneira, exaltando a sua expressividade com as palavras e a seu sepultamento feito por anjos, respectivamente. Nesse estudo etimológico, Ágata já é exaltada como santa.

No início da narrativa biográfica, Jacopo relata que Ágata nasceu na cidade de Catânia e identifica-a como uma "virgem de nobre estirpe e lindíssima de corpo".[25] Sublinhamos que ele não apresenta, ao longo do capítulo, nenhum personagem masculino que possua uma relação com Ágata, convivendo com a santa como um parente, ou como um diretor religioso, ou algo assim. Esse fato rompe com o discurso misógino característico desse momento,[26] que instituiu a idéia de inferioridade feminina em relação ao homem e por extensão, a necessidade da mulher ser constantemente tutelada.

Thomas Laqueur afirma que, de acordo com o discurso sobre o modelo do sexo único, havia uma ordenação social hierárquica e verticalmente estabelecida, na qual o homem era visto como o ser mais perfeito e superior a mulher. Segundo o autor, essa percepção – de fundo aristotélico e galênico – contribuiu:

> para basear os papéis sociais na natureza; as próprias categorias sociais são sociais e estão no mesmo nível explanatório do que nós consideraríamos fatos físicos ou biológicos. Portanto, a natureza não está para a cultura como sexo está para gênero, como nas discussões modernas.[27]

Assim caberia aos homens atuarem como seus intercessores perante o Senhor. E as mulheres, por não controlarem seu ímpeto carnal, deveriam ser vigiadas.

---

[25] *Ibidem.*

[26] Para mais informações sobre quais eram esses discursos e do que exatamente tratavam *cf.* BYNUM, C. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al.(Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992; SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

[27] LAQUEUR, Thomas. *O*p. Cit. p.45.

Nesse sentido, é, no mínimo, incomum a existência de uma personagem feminina, jovem, rica e virgem, morando sozinha e sem nenhuma menção a sua família ou a figuras masculinas responsáveis pela sua supervisão e controle, servindo como intercessores entre ela e Deus. Tal ausência, em nossa opinião, caracterizaria Ágata de forma singular, já que não é tutelada.

A seguir, somos apresentados também ao cônsul da Sicília, Quintiano, responsável pelo martírio de Ágata. O dominicano marca tal personagem com quatro características, objetivando-o como antagonista da virgem: avaro, ignóbil, voluptuoso e idólatra. Desta forma, a narrativa de Jacopo enquadrar-se-ia nos argumentos de Charles Altman sobre a construção de relatos sobre mártires, nos quais os personagens do mártir e do(s) responsável (is) por seu martírio são situados em posições diametralmente opostas.[28] Jacopo narra que, justamente devido às qualidades da santa, o cônsul a desejava, almejando obter um status social superior ao seu, saciar-se em sua beleza, apoderar-se dos seus bens e agradar a seus deuses obrigando-a a imolar em homenagem a eles.

Quintiano ordenou que buscassem a virgem e, diante de sua constância na fé cristã, a entregou para a meretriz Afrodisia e as suas nove “depravadas” filhas. Jacopo afirma que o cônsul acreditava que elas poderiam convencer Ágata a entregar-se a ele em trinta dias, fosse através de promessas, fosse através de violentas ameaças. O dominicano não especifica o conteúdo de nenhum desses meios de persuasão, mas supomos que as ameaças estariam envolvidas com a possibilidade da santa ter a sua pureza corrompida pela sexualidade e pela depravação, já que foi colocada em uma casa de prostituição. Contudo, ela mostrou-se resoluta em sua condição cristã, afirmando que sua fé estava fundamentada na certeza de Cristo. Nesse momento narrativo, lemos que ela chorava diariamente, orando e pedindo a palma do martírio.

[28] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

Segundo Elizabeth Alvilda Petroff, no livro *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism,*[29] a partir do século X, começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. De acordo com essa acepção, a resistência às tentações de caráter sexual por uma pessoa virgem se render as paixões estariam na escala heróica.[30] Acreditamos que, nessa passagem narrativa, há um aspecto heróico associado à virgindade da personagem, devido à dificuldade da manutenção de sua pureza frente às investidas de Quintiano e ao temor de perdê-la, demonstrados no seu próprio pranto.

Diante de sua inabalável vontade, Afrodisia alertou o cônsul da impossibilidade de desviar Ágata de suas práticas cristãs. Ele mandou chamá-la e questionou-lhe sobre sua condição social, ao que ela respondeu ser livre e de família ilustre. Ele indagou o porquê de seus modos servis e ela replicou dizendo ser escrava de Cristo, pois essa era a suprema liberdade. Ele, então, ordenou que ela escolhesse sacrificar ou suportar diferentes suplícios. Segue-se o seguinte diálogo:

> Ágata: ’Que sua futura esposa seja parecida com a deusa Vênus, que você cultua, e que você mesmo seja como o deus Júpiter, que tanto venera.’ Quintiano mandou esbofeteá-la com força, dizendo: ’Não ofenda seu juiz com gracejos temerários’. Ágata replicou: ‘Surpreende-me que um homem tão prudente como você tenha chegado à loucura de chamar deuses aqueles cujos exemplos não gostaria que sua mulher ou você mesmo seguissem, já que considera injúria meu desejo que você viva como eles.[31]

Desse episódio, atentamos para a ironia de Ágata já que, segundo os mitos antigos, Vênus, considerada a deusa do amor, traiu o marido com vários amantes; e Júpiter enganava a esposa com outras deusas e com mulheres mortais. Esse comentário também reflete o seu conhecimento sobre as crenças de Quintiano. Com essa argumentação, a virgem provou que os deuses adorados por ele não eram dignos de tal, dando-lhe uma lição de moral ao justificar o porquê. Diante da reação furiosa do cônsul, ela desqualificou sua crença, enquanto

---

[29] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.
[30] Ressaltamos que a autora não define essa gradação (*Idem*, p.94).
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit*, p.257.

engrandecia a sua, finalizando sua fala dizendo: “Se seus deuses são bons, desejei apenas o bem para você, mas se detesta parecer-se com eles, compartilhe meus sentimentos”.[32]

Diante de uma segunda ameaça do cônsul, ela diz: “Se me entregares às feras, ao ouvirem o nome de Cristo elas ficarão mansas; se empregar o fogo, os anjos derramarão do Céu um rocio salutar sobre mim. Se me infligir chagas e torturas verá que desprezo tudo por ter em mim o Espírito Santo”.[33] Desta forma, Ágata enaltece o poder de sua fé e precipita a possível intervenção divina, ressaltando a presença do Espírito Santo, qualidade que Jacopo relaciona aos santos, como mencionado anteriormente.

Ágata foi condenada ao martírio por ironizar Quintiano, ao desejar que ele e a sua mulher fossem iguais a Júpiter e a Vênus, confundindo-o em público. Segundo a LA, após este fato, ela foi jogada na prisão, para onde foi com enorme alegria, como quem ia para um banquete, recomendando-se ao Senhor.

No dia seguinte, Quintiano concedeu uma nova chance para Ágata adorar aos deuses e diante da constância da recusa, ordenou que ela fosse suspensa em um cavalete e torturada. Ela respondeu-lhe:

> Nesses suplícios meu deleite é o de um homem que recebe uma boa notícia, ou vê uma pessoa por muito tempo esperada, ou que descobriu grandes tesouros. Da mesma forma que o trigo só pode ser colocado no celeiro depois de fortemente batido para ser separado de sua casca, minha alma só pode entrar no Paraíso com a palma do martírio se meu corpo tiver sido dilacerado com violência pelos carrascos.[34]

Neste trecho, temos a construção de uma santidade específica, alcançada através do sofrimento. Ágata descreve sua entrada no paraíso como sendo possível através da destruição somática e do sofrimento físico. Ressaltado, ainda, a necessidade da violência e a valorização da dor nas palavras da personagem. Essa reação, diante das torturas, enquadrar-se-ia nos argumentos da autora Lucy Grig. Segundo ela, os mártires exacerbariam as macerações

---

[32] *Idem*, p.257.
[33] *Ibidem.*
[34] *Idem*, p.258.

somáticas, invertendo as relações de poder. A lógica seria que quanto mais violenta fosse sua punição, maior seria a vitória cristã, coroada com a sua morte.[35]

Assim, ela demonstrou grande alegria em ser torturada, devido à promessa do martírio que os suplícios continham e a crença na vitória do cristianismo sobre os instrumentos de torturas, os carrascos e os responsáveis por suas dores. Segundo o relato, com essa resposta, Quintiano ficou furioso.

Nesse sentido, acreditamos que Jacopo está reafirmando a relação oposta entre os dois personagens, cada vez mais esteriotipados: de um lado, a virgem cristã, feliz por ser martirizada e símbolo de bondade; e, do outro, o vil pagão, raivoso por não conseguir superar a fé de Ágata.

Além disso, destacamos a renúncia da materialidade em nome da espiritualidade com o tormento que se segue: Quintiano ordenou que arrancassem lentamente as mamas de Ágata com tenazes.[36] Frente à esse suplício, ela reagiu dizendo: "Ímpio, cruel e horrendo tirano, você não tem vergonha de mutilar numa mulher o que chupou na sua mãe? Tenho em minha alma mamas totalmente sadias com as quais nutro todos os meus sentidos e que desde a infância consagrei ao Senhor".[37] Nas palavras da virgem, há uma renúncia do corpo com uma nítida definição de sua inferioridade em nome da alma; estabelecendo, assim, uma relação hierárquica entre eles. Além disso, a fala da virgem evidenciaria a lógica dos tormentos somáticos serem um veículo para a salvação da alma.

Segundo o livro *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire),* de Danielle Jacquard e Claude Thomasset,[38] durante o período medieval, havia um discurso hegemônico que estabelecia as funções sociais para homens e mulheres segundo uma perspectiva naturalista com propósitos divinos. Elas afirmam que as compreensões

[35] ____. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002. p. 324.
[36] Tenazes eram ferramentas compostas de duas peças cruzadas que se movimentam em torno de um eixo, cujas extremidades se aproximam alternadamente para segurar e puxar um determinado objeto como se fosse uma forma de pinça.
[37] VARAZZE, Jacopo, p.258.
[38] JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

anatômicas dos corpos femininos e masculinos eram alcançadas por dois processos concomitantes; uma análise empírica e uma interpretação teológica. Partindo destas reflexões, as autoras afirmam que as leituras dos corpos estavam circunscritas à idéia de finalidade, ou seja, algumas partes do corpo, por possuírem fins específicos, não poderiam ser associadas ao prazer sexual. Dentro dessa perspectiva, o seio não era visto como uma zona de prazer, mas sim fonte de nutrição característica da biologia feminina.[39]

No trabalho *La naturaleza de la mujer*, Claude Thomasset[40] retoma essa discussão apontando o galenismo como a influência hegemônica para os discursos médicos até meados do século XVIII.[41] A autora destaca que a difusão e reinterpretação dos trabalhos de Galeno suscitaram três grandes obstáculos ao estudo da anatomia feminina. O primeiro era a analogia galênica dos órgãos reprodutivos que submetia – hierarquicamente e verticalmente ordenados – o corpo feminino ao masculino, como argumentado anteriormente. O segundo seria o princípio da finalidade, que circunscrevia os elementos físico-biológicos do corpo (principalmente o feminino) a uma determinada função. Por último, o princípio de submissão absoluta à autoridade.[42]

Claude Thomasset, referindo-se ao livro XI da coleção *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, trata da questão da funcionalidade dos órgãos e o princípio de finalidade.

> En el libro XI es donde se descubre uma descripción *de capite ad calcem* Del hombre: los miembros y los órganos principales solo aparecen en uma frase, em dos o, a lo sumo, em três, las imprescindibles para definirlos em su función. Pues, a partir de Isidoro y durante los siglos siguientes, la descripción anatômica debe respetar rigurosamente el principio de finalidad.[43]

---

[39] LAQUEUR, Thomas. *Op. Cit.*

[40] THOMASSET, Claude. La naturaleza de la mujer. In: DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992. p.60-91.

[41] Cabe ressaltarmos que uma das questões trabalhadas pela autora foram as relações entre a renovação teórica e o discurso religioso. Para Thomasset, as teorias aristotélicas e a escola hipocrática forneceram o fomento necessário para aumentar a divergência entre os teóricos, no que diz respeito ao prazer, à concepção, ao corpo e à relação feminino/ masculino. Somando a isso, destaca o papel da medicina árabe, que intensificou a preocupação da Igreja, entre os séculos XIII e XIV, em controlar e restringir os corpos com variadas normas de conduta, em especial os femininos.

[42] Nesse caso, Thomasset refere-se a autoridade da Igreja que tentou reprimir o estudo da anatomia feminina, implantando e nutrindo o medo. Essa constante tentativa foi tão intensa que, segundo a autora, uma das marcas da literatura medieval é a presença do medo (*Ibidem*, p. 89).

[43] *Idem*, p.60.

Considerando que os seios eram uma característica biológica unicamente feminina, defendemos que, ao arrancar-lhe as mamas, Quintiano objetivaria relembrar Ágata de seu lugar inferior como mulher e subjugá-la a sua autoridade civil e masculina. Dentro dessa lógica, acreditamos que a reação da virgem a tal suplício maldizendo o cônsul e questionando o tipo de tortura, não indicaria sua fraqueza ou desistência em suportar os flagelos da carne em nome da fé, pelo contrário, acreditamos que a santa reagiu desta forma pelo próprio significado que esta parte do corpo tinha para a mulher, associado à lógica de funcionalidade dos órgãos, presente no jogo etimológico e no pensamento teológico medieval, argumentados anteriormente.[44]

Partindo da concepção, em que algumas partes do corpo estariam pré-determinadas a cumprir certas tarefas – estabelecendo inclusive os papeis sociais –,[45] perder a mama significaria, na verdade, perder parte de sua função social como mulher, já que as mulheres não-religiosas estariam destinadas à perpetuação da família.[46] Sublinhamos tal questão pelo próprio discurso da virgem, que atentou para a crueldade de arrancar nela o que a mãe de Daciano usou para alimentá-lo, destacando a nutrição maternal.

Depois de ter as mamas arrancadas, ela foi jogada na prisão, não podendo receber nenhuma visita de médico e nem alimentos. Contudo, em torno de meia-noite, um ancião com uma criança, segurando uma tocha apareceu-lhe e disse-lhe: “Embora aquele louco a tenha coberto de tormentos, você o atormentou mais ainda com suas respostas. Embora ele tenha

[44] Segundo Claude Thomasset, essas concepções científicas visavam dar validade aos modos de pensar vigente, passando a circular. Desde a segunda metade do século XI, a medicina ocidental foi marcadamente influenciada pela ciência árabe e pelos escritos filosóficos da Antigüidade, que ganharam mais força após as traduções iniciadas por Constantino, o africano. _____. *La naturaleza de la mujer*... p. 63.

[45] O pensamento de Isidoro de Sevilha esteve presente na construção de discursos, ao longo da Idade Média, sendo disseminado nas universidades a partir do século XIII. *Cf.* VERGER, Jacques. Isidore de Séville dans lês universités médiévales. In: FONTAINE, Jacques y PELLISTRANDI, Chistrine. (Eds.). *L' Europe héritiere de l'Espagne Wisigothique. Colloque international du CNRS. (Paris, 14-16, maio, 1990)* Madrid: Casa de Velázquez, 1992. p. 259-267.

[46] BELTRÁN, Maria Tereza. *Op. Cit.* p.349.

deformado seu seio, ele será coberto de amargura. Eu presenciei todas as suas torturas e vi que seu seio pode ser curado".[47]

Diante disso, Ágata respondeu nunca ter exibido o corpo nem para receber medicação e que seria indecoroso fazê-lo naquele momento, demonstrando o cuidado que possuía para reservá-lo e até escondê-lo. E ao ouvir para não sentir vergonha em mostrar-se para um velho cristão, ela retrucou que não era esse o motivo, pois seu corpo estava tão horrivelmente dilacerado que ninguém poderia desejá-la, e o agradeceu pela oferta. A mártir reagiu, portanto, com pudor em relação ao seu corpo.

Carla Casagrande[48] argumenta sobre a sobriedade dos gestos e a exposição do corpo na manutenção da castidade, segundo a visão dos medievais, afirmando que "en resumen, la modéstia en los gestos, junto con la moderación en los adornos, outro valioso baluarte en la defesa del bien precioso de la castidad que um cuerpo exhibido em público podría poner em peligro".[49] Acreditamos que a reserva de Ágata em relação a seu corpo vincular-se-ia com a preservação de sua castidade e com a necessidade de demonstrar pudor, recato, ou seja, um comportamento ideal exigido das virgens. Ela, mesmo sabendo que seu aspecto físico não despertaria desejos alheios pela sua deformidade, a disciplina corporal que a santa impõe sobre si é carregada de um ascetismo específico[50] e intenso.

Na narrativa, o ancião questionou-lhe o verdadeiro porquê dela não exibir seus ferimentos. Ela respondeu ter "o Senhor Jesus Cristo, que com uma só palavra cura e restabelece todas as coisas".[51] Ouvindo isso, o ancião revelou ser o Apóstolo Pedro e afirmou que ela estava certa, já que foi Deus que o enviara, curando-a por completo, restituindo-lhe as mamas e desaparecendo em seguida. A santa ajoelhou-se e rendeu graças a Deus. Nessa

---

[47] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[48] CASAGRANDE, Carla. La mujer custodiada. In: DUBY, George et Perrot, Michelle. *Op.Cit.* p. 92-130.
[49] *Idem*, p.121.
[50] Joyce Salisbury argumenta que a mulher encontrava uma forma alternativa de ascetismo na virgindade e na castidade, vivendo uma vida recheada de Espírito Santo. SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.
[51] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

passagem, destacamos que Ágata, ao rejeitar o tratamento mundano em nome de sua fé, exacerbando a força da cura divina, demonstra certo desapego pelo mundo material.

A aparição do Apóstolo, o milagre da cura dos ferimentos e a reconstituição de seus seios reafirmam a santidade de Ágata. Além disso, cabe refletirmos sobre a importância simbólica do apóstolo da visita ter sido Pedro.

De acordo com Eamon Duff, no livro *Santos e pecadores: A história dos papas,*[52] Pedro já é caracterizado como líder ou, pelo menos, como porta-voz dos apóstolos nos Evangelhos e nos atos dos apóstolos.[53] Seguindo essa tradição, o autor apresenta alguns episódios[54] que demonstram um certo favorecimento a ele por parte de Cristo, o que possibilitou a consolidação posterior dessa imagem de liderança.

Eamon Duff ainda argumenta que, após Mateus redigir sobre o episódio da confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe,[55] Jesus acreditaria que a fé desse homem foi uma revelação direta de Deus. Dessa forma, Ele redefiniu o nome de Simão "Cefas" para Pedro – a pedra –, e teria afirmado "sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e te darei as chaves dos Reinos dos Céus; o que ligares na terra será ligado aos céus".[56] O autor ressalta que, devido a essas palavras, a autoridade do apóstolo perpetuou-se pela sua comunidade, inclusive nos escritos do Novo Testamento atribuídos a ele. Contudo, isso não é o suficiente para compreensão do "primado de Pedro" e como sua autoridade foi transmitida aos seus sucessores sobre a "sucessão apostólica".

Dentre os documentos ditos da autoria de Pedro, Eamon Duff defende, sobre a primeira carta, que "escrita por ele ou não, a verdade é que a epístola o apresenta não simplesmente como apóstolo e testemunha salvadora da obra de Cristo, mas como fonte da

---

[52] DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
[53] *Idem*, p.3.
[54] Duffy diz que Pedro foi o primeiro a reconhecer e proclamar Cristo como Messias, em Cesaréia de Filipe, o que indicaria sua fé na Igreja do Senhor. Também destaca que ele foi o primeiro a testemunhar a transfiguração de Cristo, entre outros episódios. *Ibidem*.
[55] Destacamos que ele se refere ao relato supracitado na nota anterior.
[56] *Idem*, p.4.

autoridade e das responsabilidades dos anciãos ou dos dirigentes da Igreja".[57] Contudo, especificar a relação entre o apóstolo e os bispos de Roma é considerada, por alguns historiadores, como uma tarefa difícil, já que as igrejas eram governadas por colegiados de bispos ou presbíteros.[58]

Ainda que nos escritos de Clemente e em outros testemunhos da Igreja Primitiva, os apóstolos Paulo e Pedro apareçam ligados à Igreja Romana, pouco a pouco, a partir de uma apropriação do texto bíblico por meio das tradições jurídicas romanas, Pedro ganha prioridade e destaque frente a Paulo. Além disso, ressaltamos que a escolha por essa primazia de Pedro está associada à relação entre ele e Cristo narrada nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos, fornecendo a Roma uma preeminência sobre as demais igrejas.

Na LA, há no capítulo dedicado ao apóstolo Pedro (p.500-512), que informa que, apesar dele e Paulo terem sido martirizados juntos, o martírio de Paulo é celebrado apenas no dia seguinte, enquanto o de Pedro é festejado no mesmo dia de sua morte. Jacopo justifica essa preferência destacando que essa data "foi dedicada à igreja de São Pedro, que é maior em dignidade, foi o primeiro a ser convertido e tem o primado em Roma".[59] No século XIII, quando a Igreja Romana fortalecia-se e combatia os hereges e infiéis, era fundamental ressaltar o caráter petrino-apostólico do papa.

Nesse sentido, a aparição do apóstolo no relato de Ágata seria uma referência à Igreja romana com a defesa do primado de Pedro e, dessa forma, da supremacia da igreja romana – e por conseqüência do papa[60] – em relação às demais.

Retornando ao capítulo, tomamos conhecimento na narrativa que uma forte luz emanava do calabouço onde Ágata encontrava-se, e os guardas, vendo isso, fugiram, deixando o cárcere aberto. Algumas pessoas pediram para que ela aproveitasse a oportunidade e

[57] *Idem*, p.5.
[58] *Idem*, p.7.
[59] VARAZZE, Jacopo, Op cit. p.512.
[60] De acordo com Girolamo Arnaldi, a importância da primazia de Pedro para a Igreja e para o enaltecimento do bispado romano, foi argumentada por Gregório VII na proposição XXIII dos *Dictatus papae* afirmando "o bispo de Roma, com a condição de ser canonicamente consagrado, torna-se indubitavelmente santificado graças ao bem-aventurado Pedro". ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.*, p.567-589. p. 583.

fugisse. Ela negou-se a fazê-lo, afirmando não querer perder a coroa da paciência – provavelmente, fazendo alusão à palma do martírio –, nem deixar os carcereiros em apuros, demonstrando a capacidade cristã em perdoar.

Quatro dias depois, novamente em frente a Quintiano, Ágata recebeu a ordem de imolar aos deuses, sob ameaças de novos e piores suplícios. A virgem fez pouco caso do cônsul, chamando-o de miserável sem inteligência por querer que ela adorasse pedras e renegasse quem a curou: Deus. Jacopo narra um curto diálogo entre eles, que termina com a ameaça do cônsul: "Vou ver se Cristo te curará".[61]

Dito isso, o cônsul ordena que joguem cacos de cerâmica no chão e, sobre eles, brasas, para que o corpo nu de Ágata fosse arrastado por cima. Destacamos que a nudez era parte da punição da santa, que demonstrou tamanha resistência em revelar o seio destroçado para obtenção da cura pelo ancião. Por que a necessidade de expor o seu copo nu para a tortura final? Levantamos dois argumentos para compreensão desse episódio: o primeiro, que essa exposição associar-se-ia ao desejo de Quintiano de desmerecer a fé da santa, destruindo-lhe fisicamente de uma forma que não pudesse ser curada por Deus. Em segundo, não podemos esquecer que, segundo nossa perspectiva teórica, o físico é um dos lugares de disputa de poder *genderificado.* Como Rossiaud argumenta "a relação carnal é um ritual de poder que está no centro da identidade masculina".[62] Assim, através do controle sobre a nudez de Ágata, Quintiano demonstra o poder que sua posição social lhe concedia sobre o corpo da virgem, humilhando-a.

No capítulo, Ágata não é curada. A intervenção divina aparece de outra forma. Durante o suplício da virgem, lemos que um terrível terremoto assolou a cidade inteira, esmagando dois conselheiros de Quintiano. Todos os citadinos foram até ao palácio, exigindo que ele parasse de injustamente torturar a jovem, pois era apenas esse o motivo do terremoto, visto como sinal divino. Em outras palavras, defendemos que essa intervenção divina

[61] VARAZZE, Jacopo, op cit, p.259.
[62] ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.488.

indicaria não apenas um reconhecimento da santidade de Ágata, como também uma reafirmação da superioridade da fé cristã em resposta ao desafio proposto pelo cônsul.

No cárcere, Ágata orou agradecendo ao Senhor por tê-la preservado dos amores e das máculas mundanas e por ter-lhe concedido as forças necessárias para que vencesse os tormentos aos quais fora submetida; pedindo-lhe que recebesse seu espírito. Ela deu um grande grito que poderia simbolizar a entrega final e total, e rendeu o espírito em torno de 253. Jacopo relata que quando Quintiano ia inventariar a riqueza da santa, dois de seus cavalos soltaram-se. Um mordeu-o e o outro lhe acertou um coice que o jogou no rio e seu corpo nunca foi encontrado.

Jacopo narra que, no dia do sepultamento de Ágata, surgiu um homem trajando belas vestes de seda, acompanhado por cem outros belíssimos rapazes, que colocou uma lápide perto da cabeça da santa e desapareceu.[63] Com a divulgação de tal milagre, gentios e judeus passaram a venerar seu túmulo. Nesse sentido, acreditamos que o dominicano buscava incentivar o culto da virgem ao narrar a sua adoração por parte de pagãos e de judeus.

Identificamos objetivo similar quando ele relata que perto do aniversário de um ano da morte da santa, um vulcão entrou em erupção, "e vomitou fogo, que descia como uma corrente, fundia os rochedos e a terra, e vinha com ímpeto sobre a cidade".[64] Segundo ele, uma multidão de pagãos desceu correndo na direção do túmulo de Ágata e colocaram o véu que o cobria diante do fogo, parando, assim, o avanço da lava.

No fechamento do capítulo, lemos a exaltação dos milagres feitos por Ágata e o fato dela ter sido visitada pelo apóstolo Pedro como símbolo de sua glória, com a citação das palavras de Ambrósio sobre a santa:

> Ó feliz e ilustre virgem que mereceu o martírio, derramando seu sangue para a glória do Senhor! Ó gloriosa e nobre virgem, ilustrada por uma dupla

[63] Na lápide lia-se a inscrição: "Alma santa, generosa honra de Deus e libertadora da Pátria" VARAZZE, Jacopo, op cit., p. 259). Jacopo ao explicar tais dizeres apenas os repete com outras palavras, ressaltando as qualidades santas de Ágata. Ele relata que tal aparecimento deve-se a sua alma santa, ao fato dela ter-se oferecido generosamente a Deus, por tê-lo honrado e por ter liberto sua pátria.
[64] *Idem*, p.259-260.

> glória, por ter feito toda sorte de milagres no meio dos mais cruéis tormentos e por ter merecido ser curada pela visita de um apóstolo! Os céus acolheram essa esposa de Cristo sujos restos mortais são objeto de glorioso respeito, e cuja santidade da alma e libertação da pátria é proclamada por um coro de anjos.[65]

Concluímos que a construção da santidade inicia já no estudo etimológico de seu nome, no qual Jacopo argumenta quais seriam as qualidades que todo santo deveria possuir citando Crisóstomo.

Ágata é identificada como santa duplamente gloriosa por seus milagres e por ter recebido a visita de um apóstolo. Ressaltamos que ela não morreu durante os suplícios, sendo "salva" pela intervenção divina, que, junto com o destaque dado aos acontecimentos maravilhosos,[66] possuiria um forte caráter pedagógico e didático, funcionando como uma comprovação de sua santidade.

A mártir revela grande felicidade face os suplícios, demonstrada nas falas e nas ações em que procurou estimular as torturas apresentando-nos a construção de uma santidade específica, comprovada através do sofrimento físico. Além disso, a própria manutenção de sua virgindade constitui um ascetismo próprio da santa, o que também evidenciaria a sua santidade.

A dor como caminho de alcançar e comprovar a santidade da personagem aparece nas torturas com a exposição do corpo através da mama arrancada – lembrando a virgem de sua condição biológica como mulher – e com a sua nudez no último suplício.

Em ambos os casos, o corpo figura na caracterização de Quintiano como opositor ao cristianismo: primeiro, ele busca posicionar a cristã Ágata em seu lugar como mulher, arrancando-lhe os seios, objetivando inferiorizá-la; depois, vendo-a com as mamas reconstituídas, tortura-a nua para que ela não pudesse ser curada através de nenhuma intervenção divina, objetivando inferiorizar a fé da virgem. Além disso, a nudez da virgem

---

[65] *Idem*, p.260.
[66] Como os milagres relatados, a resistência às duras macerações, a ação da natureza na proteção dos corpos dos santos, entre outros.

marcaria uma intensa relação de poder, na qual o cônsul acredita ter sido vitorioso ao romper com o recato da santa e impor-se sobre seu corpo, controlando-o devido a posição social ocupada. Contudo, o terremoto que se seguiu, levando os citadinos a exigirem o fim das torturas, evidencia que o controle sobre a personagem não abalava a força de sua fé cristã, que era capaz, inclusive, dentro da lógica do texto, afetar a natureza.

Defendemos que Jacopo enquadra Ágata em um modelo comportamental esperado das virgens, com a valorização de seu recato e de sua pureza, sendo essa última qualidade desejável todos os cristãos. Ela é identificada como santa e a seguir como uma jovem virgem. No relato, o tratamento dado ao corpo de Ágata é um elemento fundamental no processo de construção de seu gênero, pois é palco de marcadas relações de poder entre a santa e Quintiano, reveladas claramente nos episódios em que teve a mama arrancada e no da sua nudez forçada. No primeiro relato, através dessa punição somática, o cristianismo é exaltado como vitorioso após a reconstituição do seio da personagem, feita pelo Apóstolo Pedro, fundador do episcopado romano, considerado pela tradição como o primeiro papa. No segundo, a vitória ocorre devido à ação da natureza, em que um súbito tremor da terra, fez com que o povo exigisse o fim do suplício. Concluímos que, em ambos os casos, a vitória do cristianismo e da Igreja Triunfante são simbolizados no corpo salvo, curado e puro da virgem.

3. Santa Juliana e o temor do demônio

O relato sobre Juliana, diferentemente dos demais aqui analisados, não apresenta um estudo etimológico, concentrando-se, basicamente, no martírio sofrido pela personagem. Iniciando com a sua apresentação, tomamos conhecimento que, assim que se casou com Eulógio – o prefeito de Nicomédia –, afirmou que só teria relações sexuais com ele caso se convertesse ao cristianismo.

Na narrativa, ela voltou para a morada paterna, onde seu pai mandou despi-la e surrá-la duramente. Destacamos que não há explicações para esse retorno: se foi forçado pelo

marido ou fruto de sua vontade. Contudo, ao considerarmos que ela foi surrada despida, acreditamos que isso seria uma tentativa de humilhá-la e relembrá-la da sua condição como mulher, devendo obedecer as vontades do marido e não envergonhá-lo de tal forma. As lutas de poder se tornariam evidentes no uso do corpo da virgem no discurso, em que o controle do pai a subjuga, buscando quebrar o seu recato através da sua nudez.[67]

O pai de Juliana a reenvia ao prefeito, que questionou o motivo de seus atos. Ela lhe respondeu que se ele adorasse o Deus cristão seria aceito como seu senhor.[68] Eulógio afirmou que não poderia fazê-lo por temer o Imperador, que poderia mandar cortar-lhe a cabeça, ao que a personagem retrucou dizendo "se você teme dessa forma um imperador mortal, como quer que eu não tema um que é imortal? Faça o que quiser, assim não me terá".[69] Nesse trecho, sublinhamos o claro uso do sexo, pela personagem, como elemento de negociação para converter o marido ao cristianismo. Ainda que virgindade fosse o padrão ideal para os cristãos, o casamento, e o sexo praticado pelo casal, não eram condenados. Aliás, no século XIII, era o esperado para os leigos. Logo, a negociação feita por Juliana não era considerada ilegítima.

O martírio de Juliana, portanto, teria como causa inicial justamente o seu desprezo pelo marido pagão que, segundo o relato, mandou-lhe "surrar duramente com vara e, durante meio dia, pendurá-la pelos cabelos, enquanto lhe derramavam chumbo derretido sobre a

---

[67] Os possíveis significados da nudez das santas no período medieval, especificamente a da santa Juliana, foram problematizados no artigo de Peter Dendle, *cf.* _____. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v.83, n.4, p.355-390, 2004.

[68] Essa questão aparece também em outro relato da LA, o da Santa Cecília (p.941-947), contudo com um desfecho diferenciado. Segundo o capítulo, a nobre, virgem e cristã Cecília foi prometida em casamento para Valeriano, contudo, no dia das núpcias ela revelou ter um anjo de Deus como amante, que cuidava de seu corpo com grande solicitude. Ela explicou para o marido que se o anjo percebesse que ela fora maculada, ele seria atingido imediatamente. No entanto, se visse que o amor dele por ela era sincero, o amaria como a um cristão, caracterizando, assim, o amor puro vinculado ao cristianismo. Segundo a narrativa, o jovem, por vontade de Deus, falou que queria ver o anjo. A virgem o instruiu que para vê-lo teria que ser batizado e rumar a cidade de Ápia, onde perguntaria aos pobres sobre o velho Santo Urbano, falando ter uma mensagem secreta para transmitir-lhe. Ao encontrar com o santo bispo, Valeriano seria purificado e veria o anjo. Ele seguiu as instruções de Cecília e converteu-se ao cristianismo.

[69] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.* p. 266.

cabeça".[70] Contudo esse suplício não a teria feito mal algum – atestando a marca de sua santidade –, então ela foi fechada em uma prisão.

Na prisão, um anjo foi visitá-la pedindo para que sacrificasse aos deuses. Chorando, Juliana orou pedindo ao Senhor que não lhe permitisse fraquejar e que lhe mostrasse quem estava diante dela de verdade. A santa ouviu uma voz dizendo para agarrá-lo e obrigá-lo a confessar quem era. Ela o fez e o anjo revelou ser um demônio, filho de Belzebu, que falou que seu pai:

> nos faz cometer toda sorte de mal e nos faz açoitar rudemente cada vez que somos vencidos por cristãos que para minha desgraça aconteceu quando vim aqui, porque não pude superá-la (...). Então Juliana amarrou-lhe as mãos atrás das costas e, jogando-o no chão, bateu duramente nele com a corrente que servia para prendê-la. O diabo dava gritos e suplicava: 'Minha senhora Juliana, tenha piedade de mim'.[71]

Nessa passagem, Juliana domina o diabo e exerce poder sobre ele, intimidando-o e acorrentando-o. Acreditamos que a força que a personagem revela sobre o demônio seria uma metáfora para o poder da fé cristã sobre o mal.

Segundo o relato, o prefeito mandou que retirassem Juliana da prisão e ela seguiu pela praça com o diabo, que lhe suplicava piedade, porque agora ele já não poderia mais dominar ninguém preso nas correntes. Ela o arrastou por todo trajeto e o jogou em uma latrina por fim. Essa demonstração de controle sobre o demônio, que implorava clemência, é, em nossa opinião, outra metáfora à força da fé cristã sintetizada nessa personagem.

Levada diante do prefeito, Juliana foi amarrada a uma roda de madeira de modo tão violento que, segundo o relato, "todos os seus ossos foram deslocados e a medula saiu deles".[72] Contudo um anjo apareceu, destruiu a roda e a curou imediatamente, evidenciando a presença divina e, por conseqüência, a santidade da jovem.[73]

---

[70] *Idem*, p.266.
[71] *Idem*, p. 267.
[72] *Ibidem.*
[73] Jacopo ressalta que os que testemunharam esse acontecimento, se converteram e foram, posteriormente, decapitados, sendo quinhentos homens e cento e trinta mulheres.

A santidade de Juliana é confirmada também com o suplício após esse, no qual a virgem foi jogada em uma caldeira de chumbo derretido. Contudo esse tormento virou um banho agradável. Lembramos que a transformação de suplícios em delícias marca a construção da santidade em alguns relatos presentes na LA.

Tomado de raiva, o prefeito amaldiçoou os seus deuses por não conseguirem vencer uma moça que lhes ofendia e mandou decapitá-la. Ressaltamos, desse trecho, a inferioridade concedida aos deuses pagãos que não conseguiam superar uma cristã; inferioridade essa assumida pelo próprio Eulógio.

Enquanto a virgem era conduzida ao local de sua execução, o demônio reapareceu gritando para não poupá-la. Ao perceber que ela o olhou, ele fugiu exclamando "Ai, pobre de mim! Ainda acho que essa moça quer me prender e me acorrentar".[74] Há, novamente, uma subjugação do demônio, evidenciada no temor que a santa lhe causava. Novamente, Jacopo enaltece a santidade e o poder da fé cristã da virgem.

Após a decapitação de Juliana, uma tempestade muito forte caiu e o prefeito, junto a mais trinta e quatro homens, se afogou. Segundo a narrativa, seus corpos foram devorados por animais e aves após terem sidos vomitados pelas águas. Assim, o castigo divino enaltece, por fim, a santidade da virgem, através do relato de uma intervenção do Senhor na natureza.

A *genderificação* de Juliana é construída através da negação de consumar o casamento e do espancamento por seu pai, que a relembraria de sua condição como mulher. O seu corpo ganha, no seu capítulo, papel de destaque associado ao sexo e utilizado como elemento de negociação para estimular o marido a converter-se ao cristianismo.

Juliana tem a sua santidade comprovava através dos milagres e da intervenção divina, castigando os seus perseguidores através de "reações" ocorridas na natureza, no fim da narrativa.

---

[74] *Idem*, p.267.

Contudo, nesse relato, acreditamos que a grande meta é uma objetivação da força da fé cristã e de seu poder em relação aos outros – que, nesse caso, seriam o demônio e os deuses pagãos – na personagem. Destacamos a presença do demônio funcionando como uma tentação para Juliana fraquejar e imolar aos deuses, sob disfarce angelical. A jovem, porém, ora e pede ajuda ao Senhor para confirmação de sua visão e a verdade lhe é revelada. Nesse ponto, há um marcado reforço para a manutenção da fé e hábitos cristãos, além da valorização destes. O principal argumento era permanecer no caminho correto, não importando o que ocorresse, porque o poder da fé seria superior, porque o do Senhor o era. Essa questão seria reforçada com a narração sobre a força com a qual a santa controla o demônio, fazendo-o implorar por piedade e amedrontando-o. Se, como mulher, Juliana sofre abuso de seu pai e de seu marido, o prefeito, tentando negociar com este, trocando a conversão dele pela vida conjugal, como cristã ela ganha força e é capaz de sobrepor-se ao diabo.

4. Santa Eufêmia, a santa nobre

O capítulo dedicado à Santa Eufêmia inicia com um estudo etimológico, no qual o compilador afirma que o nome Eufêmia derivaria de *eu*, "bom", e *femina*, "mulher", significando "boa mulher". Jacopo argumenta que ela foi boa, pois o que é bom possui três características: é útil, é honesto e é agradável. A personagem teria sido "útil por sua maneira de viver, honesta pela excelência de seus costumes e agradável a Deus pela contemplação das coisas do Céu".[75] Devido ao seu nome, já encontramos nesse momento narrativo a sua identificação como mulher e um elogio ao seu modo de vida cristã, caracterizando-a como um exemplo aos demais. Acreditamos que, ao enaltecer suas virtudes, o dominicano argumenta sobre qualidades desejáveis a um cristão, não importando seu sexo.

[75] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.* p. 810.

Eufêmia também viria de *eufonia*, que quer dizer, segundo Jacopo, "som agradável". O dominicano alega que este poderia ser alcançado de três formas: com a voz, com cordas e com o ar. A personagem teria pronunciado um som agradável por meio da pregação, de suas boas ações e de sua devoção interior, respectivamente. Contudo, se os elogios anteriores destinavam-se à comunidade cristã que poderia ter acesso ao relato através das pregações; essas qualidades destinar-se-iam, especialmente, aos irmãos pregadores. Em outras palavras, o compilador aproveita o relato de uma mártir para evidenciar virtudes desejáveis em um dominicano.

A biografia inicia com a apresentação de Eufêmia, filha de um senador, que confessou publicamente ao juiz Prisco ser cristã, após ver as muitas torturas sofridas pelos cristãos, no tempo de Diocleciano. Na narrativa, somos informados que sua atitude teria confortado os corações dos homens sob tortura, pela firmeza de seu exemplo.

No capítulo, lemos que o juiz condenava a morte os cristãos que se encontravam em fila. Seu objetivo era atemorizar os demais – obrigados a assistir as execuções –, para que, por medo, imolassem aos deuses. Contudo, ao "decapitar alguns santos na presença de Eufêmia, que encorajava os mártires",[76] ela começou a berrar que ele a ofendia.

Alegre por crer que a demovera de sua fé, Prisco questionou-lhe como a insultava. Eufêmia respondeu que, por ser de linhagem nobre, deveria ser martirizada e alcançar a glória prometida antes de desconhecidos e estrangeiros. Analisando essa passagem do relato, seguindo a perspectiva de Lucy Grig,[77] Eufêmia se via como um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, o mártir desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Ainda segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um

[76] *Idem, Ibidem.*
[77] GRIG, Lucy. Torture *Op.Cit.* p. 322.

significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[78] Assim, acreditamos que Eufêmia, apesar de não exaltar suas penas, destaca a sua condição social devido ao seu forte desejo de receber a coroa do martírio e alcançar a glória eterna.

Prisco respondeu que havia ficado aliviado por verificar que Eufêmia havia recuperado seu bom senso e se "lembrado da sua nobreza e de seu sexo",[79] estabelecendo um modo de agir e um lugar próprio para as mulheres de sua condição social no período. Jacopo simplesmente narra que a santa foi aprisionada e, no dia seguinte, ao ser levada à presença do juiz sem estar amarrada como os outros, reclamou amargamente por apenas ela ter sido dispensada dos grilhões, afirmando que isso contrariava as leis dos imperadores.[80] Nesse trecho do relato, sublinhamos a ênfase dada ao conhecimento da mártir sobre as leis romanas. Após o ocorrido, segundo o relato, ela foi espancada e retornou à prisão.

O juiz a seguiu e tentou violentá-la, contudo, segundo a narrativa, ela "lutou como um homem" e, por vontade divina, a mão de Prisco ficou paralisada, o que não permitiu que ele continuasse em suas investidas. Nesse trecho narrativo, destacamos um enaltecimento da manutenção da virgindade da personagem e as relações de poder traçadas em relação ao corpo de Eufêmia. Em primeiro lugar, refletindo sobre a importância da virgindade, segundo Peter Brown,[81] para alguns pensadores cristãos, através da virgindade a alma se uniria a Cristo, tornando-se sabedoria e luz. Por exemplo, para Crisóstomo[82] e Gregório de Nissa,[83] o corpo

---

[78] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. *Cf.* SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão,* n.55, p.1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

[79] *Ibidem.*

[80] Não há nenhuma especificação sobre qual compilação legislativa o relato se refere, contudo as leis dos imperadores costumavam ser compêndios contendo resumos das leis do império anterior. *Cf.* ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

[81] BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 285.

[82] João Crisóstomo nasceu na Antioquia por volta de 344. A data de sua morte teria sido provavelmente em 405 ou 407. Teria seguido uma vida ascética e pregador. Ele figura entre os quatro grandes Padres do Oriente. Para mais informações sobre sua vida e trabalho, *cf.* HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995.

[83] Gregório de Nissa foi um teólogo e filósofo cristão nascido em Cesaréia, da Capadócia, na Anatólia, Ásia Menor, hoje Kayseri – Turquia. Personagem da era Patrística, ele possuiu certo renome no processo de consagração do pensamento cristão, sendo um dos precursores do trabalho de Santo Agostinho. Para mais

virgem era o veículo da ascensão da alma rumo a Deus. Em outras palavras, essa virtude era essencial para Eufêmia comprovar a sua santidade e se tornar meritória do martírio.

Além disso, retomando a idéia de Elizabeth Alvilda Petroff,[84] a partir do século X começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. Ela defende que tal acepção devia-se à crença de que resistir às tentações, para não se render às paixões, era considerado um ato heróico.[85] Logo, acreditamos que a luta travada entre a virgem e o juiz seria um sinal que evidenciaria esse tipo de heroísmo.

Destacamos dois argumentos complementares para pensarmos sobre o papel do corpo de Eufêmia, nessa passagem narrativa. Considerando nossa perspectiva teórica, como dissemos anteriormente, o corpo é um dos espaços de lutas de poder *genderificadas.* Partindo desse pressuposto, defendemos que a tentativa de controle sobre o físico da jovem, por parte do juiz, evidenciaria uma batalha de poderes, em que, apesar dele não ter conseguido demovê-la de sua fé, o comando do somático da jovem poderia ser uma forma de comandar também a sua alma. No entanto, a mártir sai vitoriosa dessa disputa. Através de uma comparação com a forma de lutar de um homem – aludindo à força masculina, o que provavelmente seria resultado do poder da sua fé –, destaca-se que a santa foi auxiliada com a intervenção divina na proteção e manutenção de sua virgindade.

Acreditando estar sob algum feitiço, Prisco ordenou que seu prepósito[86] fosse até o cárcere onde se encontrava Eufêmia, para tentar convencê-la a aceitar o juiz como amante. No entanto, a sua cela não se abria com o uso das chaves e nem era quebrada a machadadas. Somos informados que o prepósito, por fim, foi possuído por um demônio e fugiu, aos gritos, dilacerando a si próprio. Novamente destacamos a presença divina protegendo a virgindade da santa, mas, nesse caso, seguida de uma justiça punitiva, na qual o funcionário do juiz,

---

informações sobre sua vida e seu trabalho, *Cf.* CORBELLINI, Vital. A doutrina da encarnação do Verbo no Adversus eunomium de são Gregório de Nissa, 357-375. *Revista Eclesiástica brasileira. Para além da idolatria.* v. 65, n.258, p.357-375, abril – 2005.

[84] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.

[85] Ressaltamos que a autora não define essa gradação. *Idem,* p.94.

[86] Prepósito ou prelado refere-se a um superior masculino. No *lexus* religioso cristão passou a ser o dignitário eclesiástico.

endemoniado, acabou por se automutilar.[87] Vale destacar que a ajuda sobrenatural, no caso de Eufêmia, só ocorreu devido à sua disposição em manter-se pura e virgem.

No relato de Eufêmia, aparentemente, haveria duas *genderificaçôes* concomitantes. A primeira é através de sua identificação como mulher no estudo etimológico, feito por Jacopo, e de sua posição social como filha de um senador. A segunda aparece na sua *performance* no âmbito social, pois, segundo seu relato, ela lutou como um homem ao ser agarrada pelo juiz. Assim, acreditamos que o seu relato estaria contrário aos discursos misóginos hegemônicos no período. Na narrativa de Eufêmia, ela superaria a fragilidade de seu sexo, ou melhor, os saberes construídos sobre seu gênero, aperfeiçoando-se. No entanto, esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs ressaltadas no início do capítulo.

Cabe ressaltarmos que possuir uma vida recheada de valores cristãos não era o aspecto formador da santidade, mas sim a comprovaria. Segundo a visão da época, o santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina e a sua vivência entre os homens serviria para comprovar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Em outras palavras, Eufêmia teria a santidade inerente a ela, sendo que ao argumentar sobre as suas virtudes e qualidades, acreditamos que Jacopo objetivou afirmá-la como um exemplo a ser seguido pelos cristãos.

Retornando a narrativa, após o prepósito ter sido tomado por um demônio, Eufêmia foi colocada sobre uma roda, cujos raios estavam cheios de brasas. O plano era que um artesão, posicionado no meio da roda, desse um sinal sonoro para que seus ajudantes iniciassem o seu movimento, carbonizando o corpo da mártir. No relato afirma-se que, por vontade divina, o instrumento que retinha a roda caiu das mãos do artesão e os ajudantes, acreditando ser esse o sinal, começaram a empurrá-la e ele foi esmagado.

[87] Essa conotação alegórica da automutilação possuiria um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens e da força da fé cristã.

A família do artesão decidiu, então, queimar a roda com a virgem amarrada nela, contudo um anjo[88] a desamarrou e colocou-a sã e salva em um lugar muito alto. Segundo o texto, "para pegar Eufêmia no lugar em que estava foram colocadas escadas, e quando alguém quis esticar a mãos para agarrá-la, no mesmo instante ficou completamente paralisado e somente com muita dificuldade conseguiram descê-lo meio morto".[89] Em seguida, lemos que um homem chamado Sóstenes subiu na escada e foi convertido imediatamente por Eufêmia, afirmando que preferia a morte a ter que tocar em uma pessoa guardada por anjos.

Ela foi descida, mas não sabemos como, pois Jacopo não revela. O juiz, então, mandou seu chanceler reunir todos os jovens libertinos para que se divertissem com ela até morrerem de esgotamento. Porém, quando o primeiro entrou no local onde estava a virgem, viu-a com muitas outras, resplandecendo em grande brilho, e imediatamente converteu-se ao cristianismo. Trata-se de mais um milagre visando à preservação da virgindade de Eufêmia. Além disso, a aparição de muitas outras virgens seria uma coroação de sua qualidade espiritual e física, já que se mantinha pura.

A seguir, somos informados pela narrativa que ela foi suspensa pelos cabelos, mas que continuava inabalável, demonstrando a superioridade da sua fé face aos sofrimentos somáticos. Foi reconduzida à prisão, com a proibição de receber alimentos, para que ela fosse esmagada entre quatro pedras após sete dias. Contudo, ela orou e as pedras foram reduzidas a pó. Assim, para salvá-la há, novamente, a intervenção divina, com um milagre voltado à sua proteção, comprovando a sua santidade.

Outro milagre nessa mesma linha aparece no episódio narrado após esse, no qual o juiz, envergonhado por ter sido vencido por uma mulher,[90] decidiu jogá-la em um fosso onde

---

[88] Segundo Philippe Faure, no artigo Anjos, "a manifestação Angélica é uma descida do Céu à terra que santifica o homem, o tempo e o espaço. A visita e a visão dos anjos parecem como signo de santidade do monge e de sua semelhança com os habitantes do Céu." Desse trecho, destacamos a santificação de Eufêmia confirmada pela visitação de um anjo para salvá-la. FAURE, Philippe. Anjos In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático...Op.Cit.*, p. 69-80.

[89] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.*, p.811.

[90] Nesse sentido, acreditamos que ele foi vencido porque suas torturas não afetaram Eufêmia, pelo contrário, elas acabaram por enaltecer o poder da fé cristã. Além da conotação de humilhação vinculada ao fato de Prisco ter perdido para uma mulher, deixando-o envergonhado.

estavam três animais selvagens "que poderiam devorar qualquer homem".[91] Contudo, estes foram até Eufêmia, mansos, para acariciá-la, e arrumaram as caudas juntas para servir de banco para a virgem.

Prisco quase morreu de angústia e o carrasco, para vingar a afronta feita a seu senhor, enfiou a espada no tronco de Eufêmia. Após lutar por sua virgindade e por sua fé, por fim, Eufêmia foi morta com uma espada enfiada no seu flanco pelo carrasco do juiz. Ele foi recompensado com um traje de seda e um colar de ouro, contudo "ao sair foi apanhado por um leão que o devorou completamente (...). O juiz foi encontrado morto depois de ter devorado a si mesmo".[92] Assim, o castigo divino fecha a narrativa do martírio de Eufêmia e enaltece a sua comprovada santidade.

Ambos os algozes foram penalizados pelo martírio de Eufêmia, sendo que o juiz se auto-devorou, o que ressaltamos ser um recurso utilizado para evidenciar um aspecto maravilhoso vinculado à biografia da santa e às punições recebidas.

A santa foi sepultada honrosamente em Calcedônia, por volta de 280. Na LA, há o destaque dela possuir o mérito de ter convertido a todos os judeus e pagãos da região, o que acreditamos sublinharia as conversões que foram feitas através do exemplo da vida e das palavras da virgem. Jacopo termina o relato citando o prefácio da obra *Sobre a virgindade* de Ambrósio, do qual destacamos o enaltecimento da virgindade de Eufêmia, a atenção conferida às orações na superação dos suplícios sofridos e à visão da carne como uma prisão para a alma:

> A ilustre e triunfante virgem Eufêmia conservou a mitra da virgindade e mereceu receber a coroa do martírio, pois venceu as hostes inimigas, superou seu adversário Prisco, saiu intacta da fornalha ardente, reduziu a pó as pedras mais duras, amansou feras, suas orações superaram toda espécie de suplício, e finalmente traspassada pela espada deixou a prisão da carne pelos claustros celestes a cujos coros celestes juntou-se com alegria.[93]

[91] *Idem*, p.812.
[92] *Ibidem.*
[93] *Idem*, p.812.

No relato de Eufêmia destacamos que os suplícios aos quais ela foi condenada foram vencidos por intervenção divina, através de aparições angelicais ou de punições – feitas por demônios – aos seus perseguidores.

Segundo a argumentação de Marie-Chistine Pouchelle[94] e Néri de Almeida Souza,[95] Jacopo utiliza o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. As autoras defendem que, na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade. No entanto, a dor não figura nesse capítulo. Ou seja, os tormentos de Eufêmia são indolores. Esse elemento pode ser atribuído à própria virgindade da personagem. Essa virtude, enaltecida ao longo do relato, ganharia contornos heróicos com a total renúncia de Eufêmia aos prazeres mundanos e com a sua luta para manutenção de sua virgindade, o que já atestaria o caminho de sua alma. Logo, não é de se estranhar que a maioria dos milagres estava vinculada à preservação de sua virgindade, aspecto destacado na citação de Ambrósio de forma elogiosa.

Concluímos que o processo de *genderificação* de Eufêmia é construído a partir de sua identificação como mulher no estudo etimológico, contudo destacamos que as interpretações serviriam para definir qualidades desejáveis nos cristãos e nos irmãos pregadores. Nesse sentido, defendemos que sua biografia apresenta um caminho para salvação da alma baseado no cristianismo e, principalmente, na persistência em seguir uma vida recheada de valores cristãos.

Essa hipótese associa-se não apenas às qualidades ressaltadas no início da narrativa, como também ao valor concedido à virgindade da personagem. A luta de poder sobre o corpo de Eufêmia seria um dos elementos vinculados à manutenção de sua pureza, virtude enaltecida ao longo do capítulo e protegida com milagres que comprovariam a sua santidade. Sua virgindade adquiria valor similar à dor para atestar o caminho de sua alma. Essa virtude,

---

[94] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la “Legénde dorée”. *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[95] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

de caráter heróico, possibilitou que Eufêmia superasse comportamentos construídos sobre seu gênero – fragilidade, fraqueza de sua carne, entre outros –, aperfeiçoando-se. Esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs, ressaltadas no início do capítulo.

5. Santa Catarina, a sábia de Alexandria

Como em outros relatos, esse também se inicia com uma análise etimológica. Segundo a obra, Catarina significaria "ruína universal", porque ela arruinou o edifício do diabo com o seu modo de vida: a soberba com a sua humildade, a concupiscência carnal com a sua virgindade e a cupidez mundana com seu desprezo pelas coisas materiais. Além disso, poderia ser "correntinha" – advindo de *catenula.* De acordo com sua interpretação, ele afirma que foi com boas obras que ela fez para si uma corrente com a qual subiu ao Céu. Cabe destacarmos que ao escrever quais seriam os quatro degraus que formariam essa corrente, o compilador cita o livro bíblico de Salmos, quando o profeta pergunta quem subiria na montanha do Senhor (Salmos 24, 3), ele mesmo responde: "Aquele cujas mãos são inocentes e o coração puro, que não ocupou sua alma com futilidades, que não fez juramentos falsos contra o próximo".[96]

Após a apresentação de Catarina,[97] somos informados que o imperador Maxêncio[98] convocou a todos que residiam em Alexandria para sacrificar aos deuses, ameaçando punir os que não o fizessem. Então a personagem, que, com dezoito anos de idade, vivia em um palácio cheio de riquezas e de escravos, "ao escutar mugidos de diversos animais, cantos e

[96] *Ibidem.*

[97] Cabe ressaltarmos que o relato não é norteado por muitos milagres ou intervenções divinas, só há quatro episódios milagrosos. O primeiro milagre foi o envio de uma pomba pelo Senhor que alimentou a santa por doze dias com alimento celeste. O segundo foi a destruição das rodas, que iam moer a carne da santa, que causou a morte de quatro mil gentios. O terceiro foi a morte do imperador que, segundo Jacopo, foi castigado por esse martírio, além de muitos outros, e, por último, consideramos também o sepultamento de Catarina, que foi realizado por anjos no alto do Monte Sinai.

[98] Ao final do relato, Jacopo diz haver uma dúvida sobre quem teria sido o responsável pelo martírio de Catarina: Maxêncio ou Maximiano. Provavelmente por tal razão, o compilador apenas menciona o nome do imperador nesse momento narrativo, chamando-o de imperador ou rei ao referir-se a ele ao longo do capítulo.

aplausos, mandou imediatamente alguém verificar o que acontecia. Informada, saiu do palácio junto com outras pessoas e protegendo-se com o sinal-da-cruz. Viu muitos cristãos que, levados pelo temor, ofereciam sacrifícios".[99] Nesse trecho, destacamos a relevância dada ao sinal-da-cruz como meio de proteção e de ligação com o Senhor, como veremos a seguir.

O relato segue informando que Catarina foi até o imperador e debateu diversos assuntos com argumentos silogísticos, alegóricos, metafóricos, dialéticos e místicos,[100] procurando demovê-lo de suas crenças. Jacopo afirma que esses argumentos vincular-se-iam à sabedoria lógica,[101] que se dividia em três partes: a probativa, a demonstrativa e a sofística. A primeira pertenceria aos retóricos e dialéticos, a segunda, aos filósofos, e a terceira, aos sofistas. Ele conclui, portanto, que ela dominava todas as formas de saber humano. Apesar de aparecer na LA que ela recebera instrução em todas as letras liberais, lemos que o imperador ficou estupefato pela sapiência dela, pois, além de bela, ela expunha "com sabedoria muitas coisas sobre a encarnação do Filho".[102] Destacamos dois elementos para análise nessa passagem: a sabedoria da santa e a sua pregação.

O primeiro é a sapiência de Catarina constituída pelo conhecimento das artes liberais, condizente com a educação que recebera, assim como pela doutrina cristã, ainda que não apareça no relato nenhuma menção de que fora instruída por um clérigo. Logo, defendemos que o espanto causado por sua sabedoria estaria associado não ao conhecimento da "ciência humana", mas ao teológico que demonstrou.

Sublinhamos que havia, no século XIII, uma preocupação com a difusão dos trabalhos dos filósofos pagãos, principalmente entre os irmãos dominicanos nas universidades. Em nossa interpretação, Jacopo utiliza esse relato para argumentar que o saber completo seria

---

[99] *Idem*, p. 962.
[100] *Idem*, p.969.
[101] Ao final do relato ele discorre sobre a filosofia ou a sabedoria que estaria dividida em saberes teóricos, práticos e lógicos, dos quais Catarina possuía entendimento e domínio (*Ibidem).*
[102] *Idem*, p.963.

aquele em que o conhecimento das artes liberais[103] complementaria o da doutrina cristã,[104] que, aliás, Catarina detinha sem receber alguma instrução específica, conforme o texto. Dessa forma, acreditamos que essa personagem simbolizaria o saber no seu sentido mais completo, justamente por agregar conhecimentos laicos e religiosos, o que exacerbaria a construção de seu gênero. Isto é, a jovem, ainda que mulher, possuía profundos saberes seculares, nem sempre comuns ao sexo feminino, assim como aqueles inspirados pelo próprio Deus, também, raramente revelados ao então considerado "sexo frágil".

O relato continua com o imperador, sem saber o que responder, ordenando que a levassem ao Palácio até os sacrifícios acabarem, que então ele a responderia. E assim o fez. Ele foi até Catarina e questionou quem ela era e qual era a sua origem. Ela respondeu e, ao final, disse: "Ó, como são infelizes os adoradores de semelhantes ídolos que no momento em que são invocados não ajudam nas necessidades, não socorrem na tribulação e não defendem no perigo!".[105]

O rei retrucou que se o que ela falava fosse verdade, todos estariam errados, no entanto toda afirmação deveria ser confirmada por pelo menos duas testemunhas, acrescentando que "mesmo que você fosse um anjo ou uma potência celeste, ninguém deveria acreditar em você, no mínimo porque é uma frágil mulher".[106]

Essa a fala atribuída ao rei, busca desqualificar o conhecimento e a sabedoria de Catarina unicamente por sua condição de mulher. Na continuação do diálogo, ela lhe pediu para não se deixar dominar pela fúria, aconselhando-o articuladamente com as palavras, citando um poeta:[107] "Se o espírito o governa, você será rei, se o corpo o governa, será

---

[103] Jacques Le Goff afirma que foi Tomás de Aquino quem defendeu que arte seria "toda atividade racional e justa do espírito aplicada no fabrico de intrumentos, quer materiais, quer intelectuais". Dessa forma, as artes liberais (ciência) eram chamadas de artes porque implicariam em um conhecimento que resultaria da razão diretamente. LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973. p.68-69.

[104] Segundo a historiografia, Cassiodoro teria divulgado as *sete artes liberais* como fundamentais para a composição da educação cristã. Para mais informações, *cf.* PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003, LE GOFF, *Os intelectuais ... Op. Cit.,* RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A Educação no Reino Visigodo*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2007.

[105] *Idem,* p.964.

[106] *Ibidem.*

[107] Ressaltamos que não encontramos informações sobre qual teria sido o poeta ou filósofo em questão.

escravo".[108] Maxêncio reconhece a frase como pertencente a um filósofo e desiste de combater retórica de Catarina. Ao pedir-lhe paciência, a jovem estaria, em nossa opinião, pedindo-lhe para superar o fato dela ser mulher, para que seu saber obtivesse a devida atenção e reconhecimento.

Na continuidade da narrativa, lemos que o rei, percebendo que não a venceria na sabedoria, reuniu secretamente cinqüenta oradores que superavam todos em qualquer gênero da ciência, entre gramáticos e retóricos de toda Alexandria, para que confundissem Catarina. Ao tomarem conhecimento do motivo da convocação, um deles exclamou indignado: "Ó grande imperador, você convocou os sábios de todas as regiões mais afastadas do mundo para uma simples discussão com uma moça, quando um de nossos discípulos podia facilmente refutá-la!".[109] Novamente sua condição como mulher aparece como motivo de desqualificação de sua fala e de seu conhecimento. Jacopo, ao insistir nesse aspecto, destaca a excepcionalidade do saber da virgem e, em nossa perspectiva, acaba por reafirmar a idéia da inferioridade intelectual das mulheres.

De acordo com o compilador, o rei, ao fazer isso, desejava confundir Catarina em seus argumentos e não apenas torturá-la com suplícios.[110] Ele queria desqualificar a crença dela como ela fez com a dele, enquanto enaltecia a sua. A narrativa continua e a virgem, informada deste encontro com os oradores, recomendou-se ao Senhor. Um anjo lhe apareceu e avisou para ela ser firme, pois ela não apenas converteria os sábios como os destinaria à palma do martírio. Em outras palavras, a sabedoria com a qual ela expunha a doutrina estava diretamente associada à sua confiança no Senhor, que mandou um anjo preveni-la para manter-se de acordo com a fé. Ao narrar isso, defendemos que Jacopo objetivava incentivar os irmãos dominicanos a manterem-se fortes diante de dificuldades.

Diante dos oradores e do imperador, a santa afirma:

---

[108] *Ibidem.*
[109] *Ibidem.*
[110] "Eu podia obrigá-la pela força a oferecer sacrifício, ou eliminá-la por meio de suplícios, mas julguei preferível que seja confundida pelos argumentos de vocês" (*Idem,* p.963).

> É justo que você oponha uma moça a cinqüenta oradores aos quais promete gratificações pela vitória, ao passo que me força a combater sem me oferecer a esperança de uma recompensa? Entretanto para mim a recompensa será meu Senhor Jesus Cristo, que é a esperança e a coroa dos que combatem por ele.[111]

Aqui aparece claramente a argumentação da inferioridade de Catarina por ela ser mulher e certo receio da própria personagem devido a seu sexo. Contudo, ela demonstra total confiança em Cristo e certeza das verdades de sua fé, pontuando o completo desapego às coisas materiais.

A narrativa continua, com a virgem utilizando-se de saberes de filósofos gentios, no caso Platão, e convencendo a todos.[112] Lemos:

> Como a virgem discutia de forma sapientíssima com os oradores, que ela refutava com razões evidentes, estes, surpresos e não sabendo o que responder, foram reduzidos a profundo silêncio. Então o imperador, furioso com eles, censurou-os por terem se deixado tão vergonhosamente vencer por uma moça.[113]

Um deles confidenciou ao imperador que todos foram convencidos das verdades do cristianismo, e que se ele não apresentasse argumentos melhores em favor do paganismo, eles estariam dispostos a converterem-se. Catarina prega. Ela faz com que pessoas convertam-se. Sem temer o que poderia ocorrer a sua pessoa, ela age como um dominicano deveria agir: usa o conhecimento para o convencimento das verdades da fé.

Jacopo narra que, completamente furioso, o imperador condenou todos os sábios a serem queimados no centro da cidade. Contudo, eles lamentaram morrer sem serem batizados, mas Catarina pediu para que nada temessem, pois o sangue que derramassem no martírio seria como o batismo e a coroa da salvação. Ao ouvir isso, eles muniram-se do sinal-da-cruz e entregaram-se às chamas, que não atingiram nem seus cabelos nem suas vestes. Nesse trecho,

---

[111] *Idem,* p.963-964.
[112] Ela diz: "Platão estabelecera que Deus é um círculo cortado em forma de meia-lua". Assim, quando Jacopo apresenta um 'Platão cristianizado', demonstra uma pungente preocupação à abertura aos filósofos pagãos nas Universidades, devido à presença dos dominicanos nesses centros intelectuais.
[113] *Idem,* p.964.

verificamos que apesar de toda a sabedoria da santa, o fato dela ser mulher impediu-a de batizar os sábios. Nesse sentido, defendemos que o dominicano constrói a personagem como representação de sabedoria por intervenção divina, como uma espécie de símbolo, não como um ser real.

O rei propõe para a jovem sacrificar aos deuses, poupando sua juventude e recebendo o segundo posto mais importante no reino, depois da rainha, o que Catarina recusou. Diante disso, Jacopo escreveu que "cheio de raiva, o césar mandou despi-la e torturá-la com escorpiões e depois jogá-la em uma escura prisão, na qual deveria padecer de fome durante doze dias".[114] Podemos entender a exibição do corpo nu da santa relacionando à lembrança de que ela era apenas uma mulher. Além disso, defendemos que o somático da personagem seria palco das relações de poder *genderificadas*: como o rei não poderia controlar a alma de Catarina, ele queria controlar o seu corpo.

Nesse meio tempo, o rei teve que se ausentar para resolver questões em outra região e a rainha, que se afeiçoara a Catarina, foi visitá-la junto com o comandante militar Porfírio. No cárcere, ambos foram convertidos, além de outros duzentos soldados. Jacopo aqui reforça a atuação da jovem como pregadora, que é a proposta da Ordem Dominicana: fornecer pregadores preparados para a Igreja.

Ao retornar de viagem, o rei ficou furioso ao encontrar a jovem "esplendorosa"[115] e pensando, que alguém lhe dera alimentos, mandou torturar seus soldados. Catarina retrucou afirmando que ninguém a alimentara, pois ela recebera alimento celeste. Nesse sentido, seu esplendor estava relacionado à sua fé, que também a nutriu. O imperador então lhe ordenou escolher entre oferecer sacrifícios ou perecer, ao que ela respondeu: "Quaisquer que sejam os tormentos que você possa imaginar, não demore em aplicá-los, pois desejo oferecer minha

[114] *Idem,* p. 965.
[115] *Ibidem.*

carne e meu sangue a Cristo, como ele próprio se ofereceu por mim. Ele é meu Deus, meu amante meu pastor e meu único esposo".[116]

O prefeito aconselhou o rei a mandar que preparassem quatro rodas guarnecidas de serras de ferro e de pregos pontiagudos, para que essa máquina moesse Catarina em pedaços e com o conhecimento sobre morte tão cruel, os demais cristãos ficassem amedrontados.[117] Contudo, a virgem rogou ao Senhor, pedindo-lhe que destruísse tal máquina pela glória de seu nome e pela conversão do povo que se encontrava ali. Ou seja, mesmo sendo uma mulher, Catarina não temia a dor. Ao rogar para que a roda fosse destruída, o relato destaca que ela queria dar um testemunho. Assim, um anjo do Senhor destruiu o aparato, arremessando os pedaços com tanta força que quatro mil gentios morreram.

Nessa passagem, temos não apenas a intervenção divina, que salvou a virgem, como também o castigo divino voltado aos gentios. E, além disso, ao narrar que o pedido por ajuda foi prontamente atendido, o compilador enalteceu a posição contrária de Deus em relação aos deuses pagãos, que não o auxiliavam, como disse Catarina, e enalteceu os méritos em manter-se fiel à vida e aos ideais cristãos, não importando a circunstância.

Jacopo narra que a rainha, que assistia a tudo, foi ao encontro de seu marido e lhe chamou a atenção por suas crueldades. Ela exortou o marido que "furioso com a recusa da rainha em oferecer sacrifício, (...) condenou-a a ter os seios arrancados e depois decapitada".[118] Nesse sentido, a fé cristã deu-lhe as forças necessárias para rebelar-se contra seu esposo, sem se importar com as conseqüências desse ato.[119] Catarina disse para ela não

---

[116] *Idem,* p.965-966.

[117] Nesse ponto, Jacopo descreve como a máquina funcionava, o que acreditamos seria uma estratégia textual para enaltecer tanto como a coragem da virgem quanto o milagre que sucederia: "Dispuseram-se duas rodas que deviam girar numa direção, ao mesmo tempo em que duas outras seriam postas em movimento sentido contrário, de maneira que as de baixo deviam rasgar as carnes que as rodas de cima houvessem jogado nelas." *Idem,* p. 966.

[118] *Ibidem.*

[119] Acreditamos que a intenção de corta-lhe as mamas fora para lembrá-la de sua condição: ela era apenas uma mulher e como tal não poderia desafiar um homem, em especial o seu marido e rei. Ora, ao narrar esse episódio em que a fé fortaleceu a rainha, Jacopo pretendia incentivar mais ainda os irmãos a não desistirem por medo das conseqüências. Ressaltamos que o imperador acusa Catarina de ter feito a rainha morrer com a sua arte mágica, mas coloca-se disposto a perdoá-la caso ela se arrependesse e prometendo-lhe como recompensa o posto de pessoa mais importante do palácio. A tentativa de seduzi-la com o poder é novamente falha.

temer, pois ela iria ganhar um marido imortal.[120] Após sua morte, Profírio, o comandante militar, revela ao imperador ter sepultado o corpo dela e de ter-se convertido à fé cristã.

O compilador relata que, desnorteado, Maxêncio soltou um rugido imenso e ao comentar o ocorrido com os soldados, eles também lhe revelaram estarem todos convertidos à fé cristã. Jacopo afirma que "ébrio de furor, o césar ordenou então que se cortasse a cabeça deles e de Profírio e que seus corpos fossem jogados aos cães".[121] E, apesar desse estado mental alterado, Maxêncio[122] não condenou a virgem, pelo contrário, deu-lhe uma nova chance de arrepender-se. Somente diante da nova recusa que ele a condenou à decapitação.

Após ser decapitada, Jacopo narra que do corpo de Catarina jorrou leite e não sangue e que os anjos pegaram seu corpo e o sepultaram com honras no alto do monte Sinai. De acordo com Thomas Laqueur, no livro *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*, autores como Isidoro argumentaram sobre a conversão de sangue em leite, aproximando-se da noção de economia de fluidos fungíveis. Nesse sentido, todo sangue que não era despendido na gravidez, fluía para os seios e transformava-se em leite para servir na nutrição.[123]

Com argumento similar, através do estudo da transubstanciação feita no canal chamado *vasa mestrualis*, Merral Llwelyn Price, no artigo *Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal(ized) virgin,*[124] defende que a equivalência entre o sangue e o leite extravasaria o aspecto simbólico, assumindo uma característica de paródia do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia.

Adalbert Hamman postula que a Eucaristia, na Era Patrística, possuía cinco significados: ligada a última ceia do Senhor; à codificação de preces eucarísticas, que recebeu no Ocidente uma feição cristológica e no Ocidente manteve a orientação bíblico-histórica; a

[120] Nesse caso, acreditamos que a menção desse matrimônio com Deus serviria para aproximar a rainha do sagrado, purificando-a de seus pecados.
[121] *Ibidem.*
[122] No relato, Jacopo ressalta na história da Santa Cruz – capítulo 64 da edição brasileira – que pode-se ler como ele foi punido, a saber; ele morreu afogado durante uma batalha que travou contra Constantino.
[123] LAQUEUR, Thomas. *Op.Cit.* p. 51.
[124] PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001.

natureza histórica das fontes; e ao seu entendimento como *oratio-prex* seguindo a idéia de *sacrifficium offerre* por parte da comunidade cristã.[125] Nesta última, associa-se ao sacrifício individual, possuindo relação com a Igreja. A Eucaristia vista como alimento e como oração[126] parece-nos mais apropriada no caso de Catarina.

Apesar da virgem não se enquadrar na visão postulada por Isidoro, por não ter engravidado, podemos supor que ao jorrar leite e não sangue de seu ferimento, Jacopo estaria realizando um paralelo com a idéia de Catarina nutrindo os seus filhos, que seriam aqueles que assistiram sua decapitação – e, indiretamente, os que tomassem conhecimento de seu martírio –, com as verdades do cristianismo representadas nesse milagre. Assim, temos o sacrifício da mártir que morre em nome da fé diante de todos. Sublinhamos que Renzo Gerard[127] defende a visão de Eucaristia como sacrifício, afirmando que "a vítima imolada é para nutrição e, portanto, para o crescimento e a ação da Igreja: é comendo o único pão e bebendo o único cálice que alguém se torna a 'oferenda viva', se assemelhada a Cristo, vítima pascal".[128]

Logo, Catarina, realizando a sua paródia da Eucaristia através do leite da nutrição e do seu sacrifício, nutre aqueles que assistiram seu martírio e os que tomaram conhecimento dele, colocando-se na posição de oferenda à Cristo. Coroada com o martírio, ela foi acolhida por anjos que recolheram seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Segundo o capítulo, sublinhamos um marcado incentivo ao seu culto dado por uma passagem ao final. Jacopo argumenta que, antes de morrer Catarina orou, pedindo que todos que se lembrassem de seu martírio e fizessem um pedido, fossem atendidos. Ela escuta como resposta: "Vem, minha querida, minha esposa, a porta do Céu está aberta para você. A todos

---

[125]HAMMAN, Adalbert. Eucaristia. *In*: DI BERARDINO, Angelo (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.527-530.
[126] Justino apud HAMMAN, Adalbert. *Op.Cit.*. p. 527.
[127] GERARD, Renzo. Eucaristia. *In*: FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003. p. 264-265. p. 264.
[128] *Ibidem*, p. 264.

os que celebrarem a memória do seu martírio com devoção, eu prometo a ajuda do Céu que pedirem".[129]

Acreditamos que essa passagem visava ser um incentivo ao culto da mártir, o que seria fortalecido quando Jacopo narra que um monge de Ruão foi ao Monte Sinai, onde Catarina foi sepultada e lá permaneceu por sete anos a serviço da mártir, rogando-lhe por algum pedaço de seu corpo. Um dia, um de seus dedos desprendeu-se e o monge "recebeu esse dom de Deus com alegria, levando-o para seu mosteiro".[130] Nesse caso, não há apenas uma argumentação justificando e incentivando o culto, como há também o destaque para a possível existência de uma relíquia[131] em um local determinado, o que serviria para atrair fiéis e doações.

Destacamos que, ao final do relato, são apresentadas as cinco características pelas quais Catarina era admirável: sua sabedoria, sua eloqüência; sua firmeza; sua castidade; e seus privilégios. Destes, destacamos para nossa análise os dois primeiros.

Ao tratar sobre a sabedoria, ele afirma que Catarina reuniria todos os aspectos desejáveis da sapiência que possuía três faces: a teórica, a prática e a lógica, como mencionado anteriormente. Ele explica todos os tramites envolvido em cada e as suas subdivisões, afirmando que ela detinha saberes de cada expressão de conhecimento abordada.

Ressaltamos que, na sabedoria teórica, há uma associação ao divino em duas das suas subdivisões: a intelectual[132] e a matemática.[133] Sendo que a última, Jacopo argumenta que "ela possuía a sabedoria natural no conhecimento de todos os seres inferiores, que usou em

---

[129] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.,* p.967.
[130] *Ibidem*.
[131] Para mais informações sobre o papel das relíquias no período medieval, *cf.* BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A., GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140, GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.,* p. 449-463. p. 452.
[132] A sabedoria intelectual é associada ao conhecimento do divino, pois foi com ela que a santa comprovou a existência de um único Deus e descartou os demais, assim, de certa forma Jacopo defenderia um tipo de conhecimento vinculado ao teológico. VARAZZE, Jacopo, *Op. Cit.*, p.967.
[133] Catarina possuiria o conhecimento matemático por ter se despojado de todo bem material – enaltecimento do desapego material mendicante – e a utilizou ao convencer a rainha a desprezar o mundo e amar o rei eterno. *Ibidem*.

seu debate com o imperador",[134] desqualificando-o. Além disso, sublinhamos que ao narrar sobre o conhecimento prático, há um enaltecimento dos costumes pelos quais a personagem viveu, pela sua relação honrada com a sua família e pelos sábios conselhos dados ao imperador.

Ao argumentar sobre a eloqüência, há a defesa da exposição da doutrina vinculada ao ato de pregar, comumente realizado por personagens masculinos na LA. Apenas Catarina de Alexandria e Maria Madalena estão claramente associadas a este papel na compilação, o que evidencia a excepcionalidade de seu conhecimento e de sua atuação.[135]

Na LA, a pregação seria uma qualidade diretamente associada aos personagens masculinos, logo é um elemento-chave na construção do gênero de Catarina. Além disso, estamos levando em consideração a nomeação de pregadores especificada no IV Concílio de Latrão, em 1215. O cânone 10, dedicado a essa questão, estabelece que a pregação poderia ser feita por pessoas competentes e capacitadas, ricas em obras e palavras, previamente designadas pelo bispo responsável pelo local quando este não puder cumprir com essa obrigação,[136] o que não era o caso da santa.

Em suma: nesse, lemos sobre uma santa objetivada como símbolo de uma sabedoria completa a ser seguido pelos irmãos dominicanos, mas não pelas mulheres. Defendemos que esse é o principal ponto da narrativa.

Jacopo destaca que, para o soberano, Catarina, por ser uma mulher, era inferior aos homens, sendo inferiorizada pelo próprio rei, pelos oradores e até por suas próprias atitudes. Ela contorna essa visão por ser cristã, por ter assumido as verdades do cristianismo e deixar que seu Senhor 'falasse' por ela. Nesse sentido, o dominicano defende, através dessa personagem, as qualidades que os irmãos pregadores deveriam ter, o que fica mais evidente nas últimas páginas do relato dedicadas para o compilador trabalhar com as "qualidades" pelas quais Catarina é admirável. Ele posiciona-se quanto à valorização da erudição, ou

[134] *Ibidem.*
[135] Se em Maria Madalena o ato de pregar é valorizado, em Catarina, a própria sapiência é o valor destacado.
[136] FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV.* Seminario Vitória: Editorial Eset, 1973. p. 167-168.

melhor, um tipo de erudição que reunia saberes variados, mais associados às universidades, contudo, vinculados ao conhecimento doutrinário. Catarina, ao pregar, usava a retórica e muitos se converteram. Afinal, se uma mulher podia fazer isso, imagine do que os irmãos dominicanos seriam capazes.

Assim, apesar de haver uma construção de identidade de gênero através de uma certa 'disputa' de espaço entre a sua condição como mulher, ressaltada constantemente, e a sua sabedoria e pregação – elementos associados ao masculino nos relatos da LA –, acreditamos que a essência desse relato encontra-se na construção de uma personagem cuja sabedoria superaria o infortúnio de seu sexo e cuja vida seria coroada com o martírio.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Os relatos analisados apresentam, como primeira diferença, os diversos tamanhos. Ao compararmos as narrativas dos martírios das personagens estudadas, percebemos outras particularidades existentes. Apesar de todas as santas serem de famílias nobres e virgens, os motivos iniciais que culminaram na identificação delas como cristãs e na posterior martirização, foram distintos. Ágata e Anastácia foram levadas a julgamento por causa da ganância de suas riquezas por terceiros. A primeira foi vítima de Quintiano, enquanto a segunda foi alvo de dois prefeitos. Catarina e Eufêmia foram até aos locais onde outros cristãos estavam sendo martirizados e confessaram, publicamente, serem cristãs levando segurança aos corações cristãos. Já a santa Juliana foi condenada por negar-se a ter relações sexuais, segundo o texto, com seu marido pagão.

De um modo geral, a LA objetiva proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando à ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges, no entanto cada capítulo teria finalidades específicas. Nesse sentido, a obra apresenta uma sucessão de *topos* sem unidade, justamente por ser uma compilação e Jacopo aproveita-se dessa liberdade para tratar sobre distintas questões.

No relato sobre Juliana o fim está no enaltecimento da superioridade da fé cristã em relação à pagã e a sua superação ao demoníaco, indicando a proteção fornecida pelo Senhor aos fiéis. Nos relatos de Anastácia e Eufêmia, o engrandecimento do divino seria demonstrado nos milagres de defesa da virgindade das personagens.[137]

A exaltação dessa qualidade também aparece no capítulo de Catarina, quando ela teria escutado a voz do Senhor chamando-a de esposa. No entanto, em sua narrativa há a objetivação dessa personagem como símbolo de sabedoria, funcionando como pano de fundo para a argumentação de Jacopo sobre a sabedoria desejável[138] para os irmãos dominicanos, principalmente.

No relato sobre Ágata, o objetivo era incentivar os fiéis a manterem-se retos na vida cristã, não importando a situação. Apoiamos tal hipótese na felicidade com a qual a santa encara os suplícios – o que transparece nas suas falas e nas suas ações –, por acreditar no poder de sua fé e, ao mesmo tempo, desejar a vida eterna ao lado de seu Senhor. A visita recebida do maior dos apóstolos para curá-la, apenas a enaltece, pelo mérito de manter sua retidão e persistência.

Destacamos que, na biografia de Juliana, a exaltação do cristianismo é construída através da sua vitória sobre o demônio e a superioridade cristã em relação ao paganismo é demonstrada na raiva do prefeito Quintiano, que amaldiçoou os seus próprios deuses. Nos casos de Anastácia e Eufêmia,[139] o propósito do texto aparenta ser a exaltação de suas virgindades, marcando assim uma total rejeição dos prazeres carnais por parte das santas.[140]

---

[137] Destacamos que todas as personagens são virgens, contudo em algumas narrativas há o destaque para tal condição.

[138] O relato de Ágata também possuiria, em menor destaque, essa argumentação sobre a sabedoria, contudo a superação somática para alcançar a santidade seria o principal elemento.

[139] Sublinhamos que todos os relatos são norteados por milagres que evidenciavam a presença divina e confirmavam a santidade das personagens, contudo apenas nas narrativas das santas Eufêmia e Anastácia eles voltam-se à proteção da virgindade delas, como analisado anteriormente. Esse recurso narrativo relacionar-se-ia ao objetivo de cada relato. No primeiro, temos o enaltecimento dos méritos e das virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando-se da narração de eventos sobrenaturais e de episódios milagrosos; já, no segundo, como já dissemos, o cerne do texto está na exaltação da virgindade apesar dos pesares.

[140] Ressaltamos que nem todo santo da LA possui essa desvinculação com o aspecto carnal. Lembramos do relato sobre Santa Teodora, por quem um jovem rico inflamou-se de desejo, graças ao diabo. Segundo a narrativa, ele a atormentou de tal forma, que ela perdeu a saúde e o sono e o homem foi a uma feiticeira pedindo auxílio. A personagem havia dito que nunca cometeria um pecado tão grande – ela era casada – aos olhos de

As demais personagens evidenciam a superação do cristianismo de outras maneiras: com Catarina é através da sua sabedoria; com Ágata, da dor.

Lembrando que o físico é um dos lugares de disputa de poder, a punição somática impostas às personagens com os corpos nus nos chama atenção. No caso de Santa Ágata, em nossa opinião, o somático possuiria dois grandes objetivos. Primeiro, o suplício de ter o seio arrancado, serviria para relembrá-la de sua condição como mulher, contudo a sua restituição pelo apóstolo Pedro evidenciaria o poder da fé cristã e da Igreja Romana.[141] Em segundo, ao torturá-la nua, o propósito seria humilhá-la: Quintiano a superaria pela sua condição social, mas perde pela fé da personagem – relembramos que ele foi atacado pelos seus próprios cavalos e seu corpo nunca foi encontrado.

Relatos sobre torturas com as personagens nuas, também ocorrem nos capítulos de Juliana e Catarina. Possuindo finalidades similares ao de Ágata, defendemos que, no relato de Juliana, há duas apresentações de usos do seu corpo dentro de relações de poder. A primeira seria o uso do sexo como mecanismo de convencimento do marido, para que ele se convertesse. A segunda seria a surra que levou do pai, que representaria a sua humilhação e demonstração do controle que ele possuía sobre seu corpo. No caso de Catarina, a nudez figuraria como uma forma de reconhecimento da personagem como mulher e, portanto, buscaria desqualificar a sua sabedoria. Destacamos que, como dissemos anteriormente, a corpo virgem está presente em todos os relatos, no entanto participaria de modo direto na construção da santidade no capítulo sobre de Anastácia.

Jacopo pontua durante a narrativa que Catarina é uma mulher e inferior aos homens, através de passagens narrativas em que ela dialoga com o rei, os oradores e até consigo mesma. Ela contorna qualquer visão sobre ela, por ser mulher, ser inferior com o uso de sua

---

Deus que tudo vê então a feiticeira a convenceu que o que acontece depois do cair do Sol não era visível pelo Senhor. Assim, ela cedeu à volúpia do rapaz, mas se arrependeu ao perceber o que tinha feito, travestiu-se e retirou-se para um cenóbio sob o nome de Teodoro.

[141] No capítulo sobre Catarina, há outra narrativa com o relato do seio ter sido arrancado: a rainha que foi condenada ao martírio. Contudo, apenas há a menção desse castigo, antes dela ser decapitada, logo acreditamos que, nesse caso, o objetivo era apenas colocá-la em seu lugar social como mulher.

sabedoria, havendo uma construção de identidade de gênero através de certa ‘disputa’ de espaço entre a sua sapiência e seu sexo biológico. Nesse caso, a nudez da personagem enquadrar-se-ia nessa dualidade na construção de seu gênero.

Sublinhamos que na narrativa sobre Anastácia, o somático não é trabalhado especificamente, não figurando como elemento marcante na sua *genderificação*. Após ser entregue ao último prefeito, ela é exilada na Ilha de Palmarola junto com outros cristãos. Eles são buscados e martirizados.

Nos relatos sobre os corpos torturados, salientamos que todas as mártires são salvas por eventos milagrosos, dos suplícios ou não sentem o tormento, com exceção de Ágata. Na sua narrativa lemos sobre milagres que a curam, o que estaria vinculado ao enaltecimento do poder da fé cristã, da Igreja Romana e à comprovação de sua santidade.

Contudo, os usos narrativos dos corpos são distintos em cada capítulo. Hegemonicamente, o aspecto somático é um símbolo de pureza e sinal de santidade ou é objetivado como palco de relações de poder sofridas – associadas às passagens de nudez, por exemplo – ou exercidas – relacionadas ao sexo – pelas virgens.

Assim, concluímos que Jacopo compilou esses relatos visando atender certas questões e, dessa forma, evidenciando suas particularidades. Apesar de certas similitudes – todas as personagens analisadas são virgens, nobres e virtuosas –, os processos de *genderificação* e da construção da santidade são marcadamente diferenciados.

CAPÍTULO 4

Alguns mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, apresentamos a conclusão da análise dos capítulos selecionados relativos aos personagens masculinos da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram cinco personagens santos estudados, a saber: São Vicente (p.189-191); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); São Tiago, o cortado (p.974-977). Primeiro, analisaremos cada narrativa isoladamente, seguindo a ordem colocada acima. O segundo item destina-se à comparação dos relatos.[2]

1. São Vicente, o vitorioso

O relato segue uma narrativa linear, sendo iniciado por um rápido estudo etimológico. Segundo a interpretação de Jacopo, no capítulo sobre São Vicente, este nome significaria três coisas: queimando o vício (*vitium incendens*), aquele que vence os incêndios (*vincens incendia*) e vitorioso (*vincens*). A partir dessa informação, o compilador argumenta que o santo superou a carne queimando os vícios e o mundo desprezando-o, complementando que

[1] VARAZZE, Jacopo. VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Sublinhamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.

foi devido à sua sabedoria, pureza[3] e constância que ele venceu os três flagelos do mundo: "as falsas doutrinas, os amores imundos, os temores mundanos".[4]

Destacamos que o santo é marcado por vitórias durante todo o relato, sendo colocado face aos carrascos, a Daciano – responsável pelo seu martírio -, aos instrumentos de tortura e aos limites somáticos.

Após essas reflexões sobre o nome Vicente, Jacopo cita Agostinho,[5] informando que segundo esse autor "os martírios dos santos foram e continuam sendo exemplos para vencer o mundo com todos os seus erros, amores e temores".[6] Desta forma, o dominicano já identifica, no início do capítulo, a santidade de Vicente vinculada ao martírio e ainda aponta para o valor que esse personagem deveria ter para os cristãos.

Em seguida, somos apresentados ao santo biografado, Vicente, que era nobre de nascimento e "mais nobre por sua fé e sua religião".[7] Na LA, lemos que ele era diácono do bispo Valério, que lhe confiou à pregação pela sua facilidade em exprimir-se, enquanto o prelado ocupar-se-ia da oração e da contemplação. Nesse momento narrativo, acreditamos que Jacopo traça um paralelo entre o santo e os irmãos pregadores, através da valorização da prédica e do conhecimento doutrinário necessário para a sua realização. Nesse sentido, reforçaria o ideal proposto por Domingos acerca do equilíbrio necessário entre pregação e ação, motivo de contendas no seio da própria ordem.

Quando ambos foram aprisionados e levados diante do presidente do tribunal imperial, Daciano,[8] ao serem perguntados sobre o porquê de irem contra o decreto do príncipe e

---

[3] Ressaltamos que, no relato, não há informações sobre Vincente ser casto ou virgem, apenas essa colocação sobre sua pureza e sua abstinência dos amores imundos. Contudo, se relembrarmos o argumento do supracitado Jacques Rossiaud, que defende que aquele vinculado ao sagrado deveria abster-se do sexo, visto como a polução suprema por afastá-lo do divino; podemos supor que o personagem era *virgine.* ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2v, V.2, p. 477-483.

[4] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.188.

[5] Jacopo destaca que alguns defendem que foi Agostinho quem descreveu o martírio de Vicente, posteriormente versificado por Prudêncio, o que demonstra a sua preocupação em apresentar as fontes utilizadas.

[6] *Ibidem*

[7] *Ibidem.*

[8] Ressaltamos que Daciano só quis vê-los por achar que eles estariam mortos de fome, contudo encontrou-os sadios e alegres.

seguirem outra religião, o bispo respondeu em voz baixa e Vicente chamou-lhe a atenção, pedindo que soltasse a voz e falasse com liberdade, oferecendo-se para fazê-lo em seu lugar. Valério aceitou a oferta, afirmando que há muito tempo já havia nomeado o diácono para falar por ambos.

Então, Vicente respondeu a Daciano que eles não sacrificavam aos deuses, porque "para os cristãos é uma blasfêmia recusar-se a prestar à Divindade a homenagem que lhe é devida".[9] Dessa forma, ele desqualificou os deuses pagãos afirmando que eles não eram divinos. Por causa disso, o diácono foi considerado um jovem presunçoso e arrogante e foi condenado ao martírio, enquanto Valério foi exilado.[10]

Após ter seu corpo todo desconjuntado no potro,[11] Daciano perguntou-lhe: "Que tal está agora seu miserável corpo, Vicente? Este, sorrindo, respondeu: Como sempre desejei".[12]

Nesse ponto, o personagem de Vicente enquadra-se nos argumentos de Kirsten Wolf,[13] de Alison Gulley[14] e de Evelyn Birge Vitz,[15] que defendem que o mártir é construído como um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade, qualidade essa percebida em quase todos os relatos analisados. Em suma: as penas somáticas e a morte ajudavam a absolvição da alma.

Na continuação do relato, face à reação de Vicente à tortura no potro, o juiz ameaçou-o com todo tipo de tormentos se ele não renegasse suas idéias, ao que ele respondeu:

> Ó como estou feliz! Ao fazer o que pensa que me fere, você faz o maior benefício. Anda miserável, lança mão de todos os recursos maldosos e verá que quando sou torturado tenho, com a ajuda de Deus, mais força do que quem me tortura.[16]

---

[9] *Idem*, p.189.
[10] O dominicano sublinha que Daciano intencionava fazer desse castigo um exemplo para os outros cristãos.
[11] Hilário Franco Jr., na edição da LA aqui utilizada, descreve, em nota, esse instrumento de tortura romano como sendo constituído por uma armação de madeira, cujo formato era semelhante a um pequeno cavalo e, por causa disso, o nome potro – *equuleum. Ibidem*.
[12] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem*, p.189.
[13] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[14] GULLEY, Alison. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.
[15] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, New Series, v. 26, p.79-99, 1999.
[16] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

Nesse sentido, há o destaque para a superação dos limites somáticos e o desejo do mártir pelo sofrimento.[17] Exacerbando, no caso de Vicente, sua qualidade como vitorioso.

Segundo a LA, Daciano, descontrolado, chicoteou seus carrascos, afirmando que eles, que haviam superado parricidas e adúlteros, foram vencidos por Vicente, que ironiza tal atitude, deixando-o fora de si.

O desejo por sofrimento também aparece na segunda tortura, na qual os carrascos enfiaram pentes de ferro até o fundo das costelas, mostrando as entranhas de Vicente. Então, Daciano pediu para que o santo apieda-se de sua juventude, ao que ele retrucou:

> Ó língua venenosa do diabo! Não tenho medo de seus tormentos. Só há uma coisa que temo: que você se apiede de mim, porque quanto mais o vejo irritado, mais fico alegre. Não diminua esses suplícios, pois quero vê-lo reconhecer-se vencido. [18]

Jacopo narra que, durante as torturas, Vicente manteve-se com os olhos voltados ao Céu, orando:

> Ele foi então tirado do cavalete e levado a um braseiro ardente, enquanto alegremente estimulava os carrascos. Por conta própria subiu na grelha, onde foi assado, queimado e consumido. Enfiaram-lhe garfos de ferros e lâminas ardentes em todos os membros, fazendo as chamas ficarem cobertas de sangue. Eram chagas em cima de chagas. Já não era nos membros, mas nas entranhas, que lhe enfiavam dardos. Suas vísceras saíam do corpo. Apesar disso, ele permanecia imóvel, os olhos voltados para o Céu, orando ao Senhor.[19]

No martírio, as relações de poder se inverteriam nas torturas e nas execuções,[20] justamente pelo desejo do santo em morrer, intensificando os suplícios recebidos.[21] A lógica

---

[17] GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* V.2, n.4, p.321-336, 2002.
[18] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.189.
[19] *Idem*, p.189-190.
[20] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*, p.324.
[21] Essas associações estão presentes também no fechamento do capítulo, que é composto com citações de Prudêncio, que, como assinalamos anteriormente, teria colocado em versos a vida de Vicente, afirmando que Vicente falou para Daciano: "Tormentos, prisões, garfos, lâminas crepitantes de fogo, e, enfim, a morte, que é a última das penas, tudo isso é brincadeira para os cristãos". VARAZZE, Jacopo, *Op.Cit.*, p.191.

era que quanto maior a dor sofrida, maior era a possibilidade da vitória do cristianismo e da Igreja triunfante, simbolizada no personagem coroado com a sua morte.

Segundo Lucy Grig, a inversão também ocorreria pelas relações traçadas durante o julgamento, porque o criminoso seria torturado para confessar o crime, enquanto o cristão teria que negá-lo. A confissão seria a reafirmação de sua fé.[22] Além disso, ressaltamos que são os suplícios que colocam o mártir na sua posição original de testemunha: ele não morre por si, mas sim para testemunhar a sua fé.[23]

Daciano, ao saber do ocorrido, disse aos carrascos que "Vicente pode superar as torturas que vocês lhe infligem",[24] reconheceu-se vencido como desejava o diácono. Já destacamos que a marca da vitória e da superação do santo norteia toda construção do relato e, com isso, Jacopo elabora uma relação de oposição, quase que caricata, entre o cristão vitorioso e resistente e os pagãos perdedores e maquinadores do mal.

Então, Daciano ordenou que o colocassem em uma masmorra escura, deitado no chão coberto por cacos de vidro pontiagudos e com os pés pregados em uma estaca, pedindo que o avisassem quando ele morresse. Após terem feito isso, os carrascos foram até a masmorra, onde observaram entre as frestas da parede que as penas haviam virado glórias:[25] a escuridão fora dissipada e os pés de Vicente foram soltos, os cacos transformaram-se em flores com um doce aroma e os anjos consolaram-no.[26] Defendemos que através do recurso a acontecimentos milagrosos e a presença angélica, Jacopo reforça a santidade de Vicente.

Depois de verem isso, os carrascos converteram-se e Daciano admitiu a derrota. Então, ele ordenou que levassem Vicente para repousar em uma cama macia, sobre as almofadas mais confortáveis do reino para que ele se recuperasse. Segundo o relato, tão logo foi carregado e colocado em uma cama macia morreu por volta de 287. Segundo Jacopo, o

---

[22] GRIG, Lucy. *Idem,* p. 328.
[23] Como, por exemplo, através das citações de Prudêncio, que informa que, durante as torturas, Vicente, deliciando-se com as mãos ensangüentadas, ria dos carrascos que não conseguirem enfiar mais fundo os garfos de ferro em suas costelas.VARAZZE, Jacopo, *Idem.* p.189.
[24] *Ibidem*.
[25] *Idem,* p.190.
[26] Para mais informações sobre a importância da aparição angélica, *Cf.* FAURE, Philippe. *Op.Cit.*.

presidente do tribunal imperial afirma que fazia isso porque se o mártir morresse em meio aos suplícios, ele seria mais glorioso. Ao apresentar esse reconhecimento por parte do presidente da tribuna, o dominicano valoriza novamente a importância do papel mártir.

Partindo desse momento narrativo, defendemos que Jacopo relata um Daciano temeroso das repercussões da morte de Vicente, ou seja, de seu martírio. É nesse sentido que as relações de poder estão invertidas: quanto mais violentas fossem as penas somáticas, maior seria a vitória cristã sobrepujando os instrumentos de tortura, os carrascos, os responsáveis pelo martírio, a "outra fé". Além disso, acreditamos que dessa forma o papel simbólico do mártir é enaltecido.

O relato continua com o presidente do tribunal imperial afirmando que queria vingar-se em Vicente depois de sua morte, destruindo seu corpo, pois, ao menos assim, ele venceria o mártir. Logo, ordenou que colocassem o corpo do santo em um campo, exposto às criaturas selvagens, mas ele foi guardado por anjos e por um corvo, "ave voraz por natureza".[27] Ao saber disso, Daciano reconheceu que não superaria o santo nem na morte, então ordenou que ele fosse jogado ao mar para ser devorado por criaturas e nunca ser encontrado. Contudo, a correnteza arrastou-o até a margem, onde seu corpo foi encontrado por uma senhora e alguns cristãos que tiveram uma revelação a esse respeito. Eles o sepultaram honrosamente.

Em ambas as situações relacionadas aos restos mortais de Vicente, há uma inversão da natureza, já que os animais selvagens protegeram o santo e a correnteza levou seu corpo para a margem, para que ele fosse encontrado e sepultado honradamente por um grupo de cristãos. Defendemos que Jacopo, ao construir uma narrativa permeada por acontecimentos maravilhosos, queria enaltecer as vitórias do cristianismo e atrair um número maior de fiéis que teriam contato com a obra através da pregação.

[27] *Ibidem.*

O martírio e os suplícios sofridos por Vicente são sintetizados ao final do capítulo, através de uma citação atribuída a Agostinho. Nesta passagem, ressaltamos o recurso narrativo da euforização das vitórias do santo, através de um resumo de seus sofrimentos:

> O bem-aventurado Vicente venceu em palavras, venceu em sofrimentos, venceu em seu testemunho, venceu em sua tribulação. Venceu queimado, venceu afogado, venceu vivo, venceu morto. Vicente foi torturado para se exercitar, flagelado para se instruir, espancado para ser fortalecido, queimado para ser purificado.[28]

Além disso, sublinhamos o objetivo apologético presente na afirmação que ele alcançou o mérito do martírio ao resistir aos suplícios em nome da fé. Tal questão é reforçada com uma citação de Ambrósio que resume as torturas sofridas pelo santo, afirmando: "Vicente foi torturado, espancado, flagelado, queimado, mas não vencido em sua coragem de confessar o nome de Deus".[29] Nesse sentido, ele foi reconhecidamente vitorioso.

No caso de Vicente, a construção de seu gênero se relaciona à sua posição na hierarquia eclesiástica – diácono do bispo Valério – e é continuado com a exaltação de sua prédica e as superações às torturas somáticas. E acreditamos ser, justamente, esse o ponto central do relato: a construção do personagem como símbolo da vitória cristã e, de certa forma, da Igreja triunfante.

Nesse sentido, as torturas somáticas aparecem não apenas como motivo de alegria, mas também como símbolos de vitória. Vicente vence os torturadores e os aparelhos de tortura, e celebra a cada um desses episódios. E ele vence vivo e vence morto, neste último caso com a intervenção divina que orquestra a natureza e os animais para proteção do corpo santo e com a aparição angelical para guardá-lo e protegê-lo. Assim, ele simboliza perfeitamente o ideal do mártir como representante da Igreja Triunfante.

Na narrativa de Vicente, o físico é o elemento-chave da comprovação de suas vitórias, com uma forte e marcada associação do somático em prol da salvação da alma. Assim, estaria

[28] *Idem*, p.191.
[29] *Ibidem.*

em consonância ao argumento de Marie-Christine Pouchelle que defende que a exposição da carne é um veículo importante na construção da santidade para Jacopo, acompanhada pela transformação de suplícios em deleites.[30] Em suma, ele é aquele que vence todas as torturas sofridas com grande alegria, é símbolo da vitória cristã.

Vicente possui um papel simbólico: o de encarnar a vitória. Esta vitória deve-se, sobretudo, às relações de poder estabelecidas no relato: Vicente, na posição de réu, é fortalecido pelas torturas, triunfando sobre os seus carrascos e perseguidor, zombando das torturas somáticas que lhe eram infringidas e do próprio Daciano. Os seus triunfos são uma parte fundamental do processo de *genderificação* do personagem com o fortalecimento da alma face às penalidades as quais fora condenado.

2. São Jorge: o dragão e o sinal-da-cruz

Segundo o estudo etimológico feito por Jacopo, o nome Jorge viria de *geos*, significando "terra"; e de *orge*, "cultivar". Assim, Jorge significaria "cultivando a terra", o que o dominicano associa com a sua carne. Citando Agostinho, no livro *Sobre a Trindade*, a boa terra pode estar no alto das montanhas, o que convém ao pasto, nas encostas temperadas das colinas, para as vinhas; ou nas planícies, para os cereais. A partir desse apoio em uma autoridade eclesiástica, lemos o argumento de que o beato foi "como a terra alta por desprezar as coisas baixas e exaltar as puras, foi como a terra temperada devido à descrição com o vinho da eterna alegria, foi como a terra plana pela humildade eu produz frutos de boas obras".[31]

Segundo o relato, Jorge também poderia advir de *gerar*, "sagrado", e de *gyon*, "areia", sendo "areia sagrada" pelo peso de seus costumes, miudeza na sua humildade e secura na sua volúpia carnal. Um terceiro sentido viria de *gerar*, "sagrado", e *gyon¸* "luta", representando

[30] POUCHELLE, Marie-Christine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p. 365.

"lutador sagrado" e associando a sua batalha com o dragão e com o carrasco. Nesse sentido, conota-se um sentido de divino a Jorge.

O último significado de Jorge resultaria de *gero* que seria "peregrino", *gir*, "cortado", e ys, *conselheiro,* "porque ele foi peregrino em seu desprezo pelo mundo, cortado em seu martírio e conselheiro na prédica do reino de Deus".[32] Nesse trecho narrativo, há um destaque para seu desapego ao mundo, uma identificação do beato como mártir e a sua atuação como pregador. Acreditamos que essa ênfase visava exortar os irmãos da Ordem dos Irmãos Pregadores

Ainda na passagem dedicada ao estudo etimológico, Jacopo argumenta que a legenda desse santo foi considerada como apócrifa pelo concílio de Nicéia. Essa afirmação evidencia a preocupação do dominicano em fundamentar seus relatos, procurando ligá-los à tradição eclesiástica e destacando seu caráter de verdade. Essa atitude vincular-se-ia ao contato que ele manteve, sobretudo, com a Universidade de Bolonha, estando em sintonia com as novas formas de conhecimento propagadas nas universidades, nesse momento.

Jacopo aponta para as discrepâncias nas versões da biografia, sublinhando que algumas certificam que Jorge sofreu o martírio sob os imperadores Diocleciano e Maximiano, outras já defendem que foi sob o imperador persa Diocleciano e na presença de oitenta generais, e, por fim, há uns autores que alegam que foi sob o governador Daciano, sob o império de Diocleciano e Maximiano, enquanto o calendário de BEDA diz que ele foi martirizado na cidade persa de Diáspolis, antigamente chamada de Lida, situada perto de Jope.[33] Ressaltamos que o compilador apenas sublinha as diferenças entre as narrativas existentes, sem posicionar-se frente a elas nesse momento narrativo, fazendo isso ao fim do capítulo. Esse era um método de argumentação calcado na escolástica.

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*

No início da biografia de Jorge, é informado que ele era um tribuno nascido na Capadócia, de nobre estirpe. A narrativa segue com a primeira versão da história de um dragão derrotado por ele.

Segundo a LA, Jorge tinha ido a Silena, cidade da província da Líbia, onde habitava, nas redondezas, um dragão feroz que afugentava aqueles que tentavam derrotá-lo. Para mantê-lo calmo e distante da cidade, os moradores davam-lhe diariamente uma ovelha e um habitante, de qualquer sexo, escolhido por sorteio.[34] Depois de um tempo, foi sorteada a única filha do rei. Este, desesperado, pediu que os citadinos pegassem todo seu ouro, prata e metade do seu reino para impedir que a jovem morresse dessa forma.

Diante dessa proposta, os citadinos reclamaram que seus filhos haviam sido sacrificados devido ao edito do rei, logo, ou a sua filha era levada para ser devorada pelo dragão ou ele perdia seu povo. Diante disso, o rei pediu oito dias para lamentar o destino dela. Ao final desse tempo, somos informados que a população foi ao castelo exigir que a promessa fosse cumprida e o soberano lamentou não ter a chance de ter netos de estirpe real. Segundo o relato, a moça foi trajada com vestes reais e enviada ao sacrifício.

Jacopo narra que o beato Jorge, que passava pela região, ao vê-la chorar, perguntou o porquê das lágrimas. Ela pediu para que ele montasse em seu cavalo e fugisse para não morrer com ela. Pedindo calma, ele indagou a jovem sobre o que toda aquela gente esperava ver.[35] Então, a moça explicou toda a situação e, quando o dragão apareceu, suplicou ao tribuno para ir embora depressa.

Jorge, serenamente, a protegeu com o sinal-da-cruz e, recomendando-se ao senhor, atacou o monstro que caiu ferido. Ele falou para a moça colocar o seu cinto no pescoço deste. Ela o fez e o dragão a seguiu feito "um cãozinho muito manso".[36] Ao chegarem à cidade, o povo entrou em desespero, contudo o beato os acalmou avisando que se todos aceitassem o

[34] Na verdade, a Legenda destaca que, inicialmente, davam duas ovelhas, contudo foi por falta delas que os cidadãos começaram os sorteios para escolher um citadino.
[35] Os sacrifícios ocorriam fora aos muros da cidade, onde se encontrava o dragão. Na LA, não aparecem informações sobre quem Jorge referia-se.
[36] *Idem*, p.367.

batismo, ele mataria a criatura. E “nesse dia, 20 mil homens foram batizados, sem contar crianças e mulheres”.[37] Defendemos que esse episódio marca a construção da santidade e de gênero de Jorge, pois relaciona a força física e militar do personagem como poder da fé cristã.

Além disso, também destacamos a função simbólica atrelada ao sinal-da-cruz. Segundo Juan Antonio Ruiz Dominguez,[38] dentre as funções possivelmente atreladas ao sinal-da-cruz, encontrava-se o uso deste símbolo cristão em eventos inexplicáveis e divinos. Ressaltamos que nas obras de Gonzalo de Berceo, estudadas pelo autor, não figura a associação entre o sinal e a proteção divina, ao contrário da LA. Essa construção aparece em muitos relatos, como o de Jorge, enaltecendo a cruz como signo de esperança, proteção e salvação e o sinal-da-cruz como gesto identificador do cristianismo – elemento importante no estabelecimento da alteridade em relação aos outros, como os hereges, infiéis e pagãos.

Após a sua vitória sobre o dragão, para homenagear a bem-aventurada Maria, o beato Jorge mandou construírem uma igreja, onde sob o seu altar surgiu uma fonte de água curativa para os enfermos. Nesse momento narrativo, defendemos que a presença do divino serviria para atrair fiéis para o templo em questão, já que a localização da cidade é colocada no relato.

Após esse episódio, o rei ofereceu a Jorge uma enorme quantidade de dinheiro, mas ele não aceitou e mandou que ela fosse doada aos pobres, o que destaca, na narrativa, a sua caridade e o seu desapego das coisas materiais. Antes de partir, o beato deu quatro conselhos ao soberano: escutar o santo ofício, cuidar das igrejas, honrar os padres e lembrar-se dos pobres. Destacamos que esses elementos vinculam-se à reforma papal,[39] em especial no tocante às relações entre autoridades laicas e religiosas.

---

[37] *Ibidem.*

[38] O autor trabalha com o papel das mentalidades na devoção cristã e a construção das funções da cruz e do sinal-da-cruz nas obras de Gonzalo de Berceo, mas faz considerações gerais sobre a questão. DOMINGUEZ, Juan Antonio Ruiz. La devocion a la cruz en la obra de Gonzalo de Berceo. (em prensa) In: CONGRESO MUNDIAL DE HERMANDADES DE LA VERA CRUZ, 1. Sevilla: Ceira, 1995. p.1-12.

[39] Para mais informações, *cf.* BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983; RAMOS, Luis García-Guijarro. Reforma eclesiástica y Órdenes Militares (ss. XI-XIII). In: BENITO, Ricardo Izquierdo e GÓMEZ, Francisco Ruiz (coords.). *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica.* Cuenca: Universidad Castilla-la-Mancha, 2000. V. 1, p.1005-1017; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380-c. 843). In: SEMANA DE ESTÚDIOS MEDIEVALES, 7, 1996, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 197-215.

A narrativa segue apresentando outro relato iniciando com a aparição do dragão, contudo centrando-se no martírio sofrido pelo santo. Este é recheado de milagres, apoiado nas palavras de Ambrósio e terminado com a decapitação de São Jorge. Defendemos que a necessidade em repetir o episódio do dragão, mesmo que sucintamente, visava o enaltecimento de sua santidade e do poder de sua fé novamente.

Após relatar uma segunda versão mais curta da história do dragão, Jacopo coloca que certos livros contam que os imperadores Diocleciano e Maximiano, sob o governo de Daciano, empreenderam uma violenta perseguição aos cristãos, martirizando em um mês dezessete mil. Na narrativa, somos informados de que muitos dos cristãos fraquejaram e sacrificaram aos ídolos.

Emocionado com tal fato, Jorge doou tudo que possuía aos menos afortunados, trocou as roupas militares pelas dos cristãos, foi viver entre eles, e passou a chamar os deuses gentios de demônios, pois o Deus cristão fizera os céus. Nesse trecho, acreditamos que Jacopo ressalta o desligamento do personagem das coisas materiais, enaltecendo a pobreza adotada pelas ordens mendicantes. Além disso, ao mencionar a troca das vestes, acreditamos que ele estaria, metaforicamente, referindo-se ao fato dele deixar de servir um pagão e passar a servir seu Deus, o que é evidenciado a seguir na narrativa.

Retornando ao capítulo. O governador, irado com as palavras de Jorge, chamou-o e o questionou sobre quem ele era e de onde, o que o cristão respondeu. Ele ainda complementou sua resposta dizendo que, com o auxílio de Cristo, ele se submeteu à Palestina, contudo largou tudo para servir ao Deus do Céu. Daciano[40] percebendo que não conseguia demovê-lo, “mandou suspendê-lo no potro e dilacerar cada um de seus membros com garfos de ferro. Mandou queimá-lo com tochas e esfregar sal em suas feridas e em suas entranhas”.[41]

[40] No relato, Jacopo refere-se a Daciano ora como juiz, ora como prefeito.
[41] *Idem*, p. 368.

À noite, o Senhor apareceu-lhe e o reconfortou. Devido as suas palavras e a própria visão, Jorge fortaleceu-se tanto que os suplícios sofridos pareciam não ter acontecido. Mediante a menção da intervenção divina, a sua santidade é marcada no relato.

Segundo o capítulo, Daciano, ao perceber que não conseguiria convencer Jorge a imolar aos deuses através de torturas, chamou um mágico para demovê-lo de sua fé através da magia. Assim, o mágico invocou os seus deuses e misturou vinho com veneno, depois deu para Jorge, que fez o sinal-da-cruz, bebeu e nada aconteceu. Diante disso, uma dose mais potente foi feita e, novamente, após fazer o sinal-da-cruz, o santo tomou o líquido e nada aconteceu.

Nessa passagem, sublinhamos dois elementos interligados. Primeiro, a construção do sinal-da-cruz como maneira de "contato" com o Senhor e de proteção divina. E, em segundo, a inferiorização da crença pagã, já que os deuses também foram invocados, contudo foram superados. Diante de tais episódios milagrosos, o feiticeiro implorou perdão, converteu-se e foi decapitado pelo juiz.

No dia seguinte, Daciano teria mandado colocar Jorge numa roda com espadas de dois gumes ao seu redor, contudo ela se quebrou e ele saiu ileso. Então, ele foi condenado a ser jogado em um caldeirão de chumbo fervente, que após o santo fazer o sinal-da-cruz e "pela virtude de Deus",[42] transformou-se em um banho.

Sublinhamos que o relato não menciona que Jorge teria feito o sinal-da-cruz antes de ser colocado na roda, e apesar disso ele foi igualmente salvo. Acreditamos que Jacopo estaria destacando a santidade a Jorge e que a proteção divina já tinha sido estabelecida.[43]

Daciano, vendo que não poderia vencer o santo com suplícios, mudou o seu modo de persuasão, tratando-o com suavidade e gentileza. Ele afirmou para Jorge que os seus deuses eram calmos e que o perdoaria, caso abandonasse a fé cristã. Jorge riu e disse "Por que você

[42] *Ibidem.*
[43] Ressaltamos que a não-menção ao sinal-da-cruz também pode ser devida à grande variedade de fontes utilizadas pelo compilador ou as diferentes edições realizadas *a posteriori.*

não falou assim antes de me torturar? Estou pronto a fazer aquilo que me exorta".[44] Segundo o capítulo, com essa fala, o mártir iludiu o juiz, e, dessa forma, há um destaque para o uso da esperteza do personagem, em detrimento da do prefeito.

Jorge foi levado para o templo, onde Daciano convidou a cidade inteira para ver o cristão rebelde imolar aos deuses, demonstrando satisfação em tê-lo subjugado. No entanto, diante de todos, o mártir pediu ao Senhor para destruir o templo e as imagens dos ídolos por completo. "No mesmo instante, caiu o fogo do Céu sobre o templo, queimando-o com seus deuses e seus sacerdotes. A terra entreabriu-se e tragou tudo o que restara".[45] Nessa passagem, há uma inversão de poder, o pagão, poderoso, é humilhado pela fé cristã e o cristianismo, representado pelo mártir, sai vitorioso, já que, com apenas um pedido, o cristão foi abençoado e o local de adoração pagã destruído.

Objetivando conferir um tom de veracidade ao relato, Jacopo cita Ambrósio, que teria dito que, após tomar conhecimento desse evento, Daciano ordenou que levassem Jorge a sua presença e o questionou sobre qual foi o tipo de magia que ele usou para cometer tal crime. Dizendo não crer nisso, o beato tentou enganar o juiz novamente, pedindo que ele o seguisse, pois ele imolaria aos deuses. Contudo, Daciano não o fez por temer que o beato fizesse a terra tragá-lo, como fez com seus deuses.

Inicia-se, no texto, um debate entre os dois. Durante o embate, o juiz virou-se para sua esposa, Alexandrina, e confessou ter perdido para o beato e temer a morte. Ela chamou a sua atenção ofensivamente, por ele perseguir os cristãos, pois eram protegidos por Deus. Dito isso, ela avisou-o que também desejava converter-se ao cristianismo.

Alexandrina foi condenada a ser surrada duramente, pendurada pelos cabelos. Ela lamentou com Jorge o fato de não ter sido batizada, demonstrando sua preocupação por não

[44] *Idem*, p.369.
[45] *Ibidem.*

ter sido "regenerada pela água do batismo".[46] O beato respondeu-lhe que o seu sangue seria seu batismo e sua coroa, fazendo alusão ao martírio.[47]

Segundo o relato, no dia seguinte à morte de Alexandrina, Jorge foi condenado a ser arrastado pela cidade. Ele "orou ao Senhor pedindo que atendesse a todos os que implorassem seu socorro, e ouviu-se a voz divina concedendo-lhe o pedido. Terminada a oração, seu martírio foi consumado e sua cabeça cortada"[48] Nesse trecho, há um forte incentivo ao culto do santo.

O beato, segundo Jacopo, foi martirizado em 287, sob o prefeito Daciano, durante o império de Diocleciano e Maximiano. Após martirizá-lo, quando o juiz retornava do lugar do suplício de Jorge para seu palácio, fogo vindo dos Céus consumiu a ele e a seus soldados. Nesse sentido, a santidade do tribuno é comprovada através da justiça divina.

Ao fim do capítulo, há duas passagens incentivando o culto do mártir. Primeiramente, Jacopo afirma que Gregório de Tours teria contado que, um dia, um grupo de pessoas só conseguiu sair de um oratório onde estavam hospedadas após deixar algumas das relíquias de São Jorge. Depois, o dominicano faz alusão a *História de Antioquia*. Ele cita que um conjunto de cristãos, rumo a Jerusalém, foi abordado por um belíssimo rapaz que lhes disse que eles estariam protegidos, caso levassem alguma relíquia do mártir. Há uma marcada legitimação das cruzadas no trecho que se segue, em que:

> Quando sitiavam a cidade [de Jerusalém] e a resistência dos sarracenos não permitia o assalto final. O bem-aventurado Jorge apareceu em trajes brancos e armado de uma cruz vermelha, fazendo sinal aos seus sitiantes para irem atrás dele e atacarem sem medo, que conquistariam a cidade. Animados por essa visão, venceram e massacraram os sarracenos.[49]

---

[46] *Idem*, p.370.
[47] Destacamos também a importância dada ao batismo, um dos sacramentos cristãos, como veículo de purificação. Ao todo são sete sacramentos, a saber: Batismo, Confirmação, Sagrada Comunhão (Eucaristia), Matrimônio, Penitência, Ordem Sacerdotal e Extrema-Unção.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem.*

Nessas passagens finais, defendemos que o dominicano teria fundamentado os casos narrados ao citar as suas fontes para conceder-lhes um teor de verdade e valorizar o aspecto divino vinculado às relíquias do santo, incentivando o seu culto e legitimando as cruzadas.

Segundo James B. MacGregor,[50] por volta de 1184, Alan de Lille fez um sermão direcionado aos cavaleiros, defendendo que eles deveriam portar armas espirituais, assim como as temporais, além de condenar a violência para com a Igreja e com os pobres. Em sua argumentação ele se utiliza de modelos ideais de soldados de Cristo, como São Jorge, São Sebastião, São Theodoro, São Demétrio, São Maurício, São Eustácio e com o objetivo de incentivar a cavalaria a seguir os exemplos dos mártires-cavaleiros. Esse sermão é um dos testemunhos da crescente devoção aos santos guerreiros, que se desenvolve Ocidente, sobretudo a partir do século XIII.

MacGregor destaca que a popularidade crescente do culto aos santos-guerreiros entre os cavaleiros foi fruto da I Cruzada, tornando-se uma significativa parte da identidade e piedade cavaleiras.[51] Assim, ao narrar a aparição de Jorge em uma Cruzada, acreditamos que Jacopo estaria, não apenas incentivando o movimento cruzadista, como também evidenciando o tipo de cavaleiro protegido pelo mártir: o defensor da cristandade.

O processo de construção da santidade *genderificada* de Jorge inicia no estudo etimológico feito por Jacopo, em que o último significado do nome do personagem aponta para a sua identificação como mártir. O seu gênero é construído através da exaltação de sua pregação, da sua função social como tribuno, da ênfase dada à eloqüência do personagem , de sua caracterização como santo-guerreiro, protetor dos inofensivos, cuja virilidade ainda é atestada nos dois relatos de seus encontros com o dragão.

Destacamos que, por ofender os deuses pagãos, Jorge foi condenado pelo governador, sendo que todos os seus suplícios foram desfeitos ou transformados em delícias – no caso do

[50] MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: The cult of the warrior-saints inthe west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History.* v.73, n.4, jun - 2004.
[51] *Ibidem*, p.320.

chumbo derretido –, o que evidenciaria a sua santificação. O relato também reforça a associação do sinal-da-cruz com a proteção divina.

Por fim, o relato de Jorge é recheado de episódios de incentivo ao seu culto e de enaltecimento da superioridade do cristianismo em relação ao paganismo, permeado por milagres, conversões, *exempla* e alegorias; além de legitimar as cruzadas e estabelecer um tipo de cavaleiro apto para receber a proteção do mártir. Finalizado com sua decapitação, o dogmas religiosos.

3. São Marcelino, o papa

No início da biografia de Marcelino, somos informados que ele governou a Igreja romana por nove anos e quatro meses. De acordo com a LA, ele foi capturado por ordem de Diocleciano e Maximiano. O papa teria se negado a imolar aos deuses, contudo foi ameaçado a sofrer uma série de suplícios – não especificados pelo dominicano – e, por medo, ele ofereceu dois grãos de incensos aos deuses pagãos. "Isso causou grande alegria aos infiéis e imensa tristeza aos fiéis."[52]

Ressaltamos que mesmo não havendo nenhum relato sobre os suplícios sofridos pelo papa, Jacopo narra que após estar curado, ele foi levado a julgamento, mas os bispos presentes disseram-lhe "o sumo pontífice não pode ser julgado por ninguém, é você mesmo que deve considerar a sua causa e julgá-la judiciosamente".[53] Nesse trecho, há o destaque para a infabilidade do papa, explicado pelo alinhamento dominicano à Igreja.

Segundo o relato, Marcelino, arrependido, deixou o cargo, contudo foi reeleito pelo povo. Os césares, ao tomarem conhecimento desse fato, o aprisionaram pela segunda vez. Contudo, o papa, dessa vez, negou-se a realizar sacrifícios e com isso, foi condenado a ser decapitado.

---

[52] *Idem*, p.378.
[53] *Ibidem.*

Antes de ser degolado, Marcelino declarou-se indigno de receber um enterro cristão, anatematizando previamente aqueles que o fizessem. Seu corpo, segundo a LA, ficou trinta e cinco dias insepulto. Nessa passagem narrativa, cremos que Jacopo busca destacar a autoridade e o poder do sumo pontífice, pois, mesmo após sua morte, sua ordem é honrada.[54]

Ainda segundo a LA, Decorrido esse tempo, o apóstolo Pedro apareceu para Marcelo, sucessor de Marcelino, e questionou-lhe: "Irmão Marcelo, por que você não me sepulta?".[55] O papa perguntou-lhe se ele já não havia sido sepultado, ao que Pedro respondeu considerar-se insepulto, enquanto Marcelino não fosse enterrado.

O papa Marcelo falou que Marcelino havia excomungado todo aquele que o sepultasse e Pedro perguntou-lhe: "Você não sabe que está escrito 'Quem se humilha será exaltado?".[56] Dito isso, ele ordenou que Marcelino fosse enterrado aos seus pés, o que foi imediatamente cumprido. Acreditamos que o objetivo desse curto relato seria o enaltecimento de uma santidade específica ao papa, exaltando a sua posição como cabeça da Igreja.

Jacopo argumenta acerca da defesa da infabilidade papal e o respeito a suas ordens e constrói a sua santidade com a visita de Pedro e o comando para que sepultassem Marcelino a seus pés. A santidade de Marcelino está ligada ao cargo que ocupou e a sucessão de Pedro.

A ausência de descrições acerca de qualquer punição somática também chamou a nossa atenção. Se considerarmos o capítulo do papa Urbano (p. 462-463), cuja biografia, como a de Marcelino, não possui descrições detalhadas sobre penalizações somáticas, cremos que há uma preocupação textual em não explicitar as partes do corpo afetadas nem os tipos de tortura recebidos pelo papa,[57] comparado aos demais relatos. Defendemos que essa estaria associada a sua própria função social e posto hierárquico alcançado dentro da Igreja.

---

[54] Jacopo relata que "com o furor hostil reaceso, no mês seguinte foram mortos 17 mil cristãos". Destacando a ira causada pelo arrependimento de Marcelino. *Ibidem.*
[55] *Ibidem.*
[56] *Idem, 379.*
[57] O mesmo cuidado aparece na narrativa sobre Santo Urbano, que foi aprisionado junto a seus irmãos. No capítulo, há apenas o relato de um suplício, que os quatro cristãos foram açoitados com chicotes com ponta de chumbo, enquanto isso papa passou a clamar pelo Senhor.

4. São Pedro Mártir, o inquisidor

Segundo Jacopo, seu nome possuiria três significados: “conhecedor”, “descalço” e “firme – advindo de *petros.* Dito isso, ele afirma que é possível entendermos as três qualidades desse personagem:

> Em primeiro lugar foi um pregador notável, “conhecedor” perfeito das Escrituras e do que covinha utilizar delas em cada pregação. Em segundo lugar, foi virgem de puríssimo, daí “descalço” já que seus pés nus indicavam estar livre de toda afeição e amor mortais, sendo, portanto virgem não apenas de corpo, mas também de mente. Em terceiro lugar, foi mártir glorioso do Senhor, daí “firme”, já que suportou inabalável o martírio pela defesa da fé.[58]

Nessa passagem, podemos destacar a exaltação da pregação unida à erudição – um dos pilares da Ordem Dominicana –, o enaltecimento de sua virgindade ser completa com corpo e mente puros; e, por fim, a sua identificação como mártir.

A biografia do personagem inicia nos informando que Pedro era o novo mártir da Ordem dos Pregadores,[59] natural de Verona. Nascido em uma família herética e infiel, conforme aparece no relato, Jacopo diz que ele conservou-se isento de seus erros. Aos sete anos, um tio o questionou sobre o que havia aprendido na escola ao que ele respondeu rezando o credo.

O tio o repreendeu afirmando que quem criou o céu e a terra foi o diabo e não Deus,[60] e os dois iniciaram um debate sobre tal tema. A narrativa esclarece que o menino estava cheio de Espírito Santo e rebateu os argumentos dados pelo tio que havia recorrido a diferentes

---

[58] *Idem,* p.387.

[59] Destacamos que Jacopo não apresenta nenhuma data relacionada ao martírio do personagem. Somente no fim do relato, ele narra que, em 1259, em Compostela, um homem chamado Bento foi curado ao rogar por Pedro no convento dos frades Pregadores. Dessa forma, incentivaria o culto do personagem e atrairia doações e fiéis para os conventos da Ordem existentes nesse local.

[60] Essa concepção estaria associada com a doutrina cátara, que defendia que o homem – criado por Deus - é prisioneiro da matéria, que está retida no mundo – criado por satã. RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985. p.73.

autoridades. Ao narrar que, ainda criança, Pedro falava com o tio cheio do Espírito Santo,[61] superando todos os argumentos deste há a evidência de sua santidade. O aspecto divino é marcado pela presença de Deus que, por dirigir tudo, evitou que o menino fosse retirado da escola como era vontade de seu tio. Em suma, acreditamos que a marca de sua santidade encontrar-se-ia evidenciada nos muitos milagres cometidos em vida e em morte, com uma especial atenção às relíquias para valorização de seu culto.

Nesse momento narrativo, lemos sobre a vitória do personagem alcançada com a presença divina, colocando seu conhecimento como superior à educação de seu tio, que pede para o pai de Pedro retirá-lo da escola, pois temia que o menino seguisse a "prostituída Igreja romana" e destruísse a fé deles.[62] Acreditamos que Jacopo apresenta um posicionamento negativo dos hereges em relação à igreja ao utilizar-se essa qualificação.

No relato, há a menção de que, como tudo é dirigido pela mão de Deus, o pai de Pedro não o retirou da escola, pois queria que o menino terminasse as aulas de gramática. Sublinhamos o destaque dado à intervenção divina, que teria orquestrado para que o jovem permanecesse na escola.

Não somos informados quando, apenas tomamos conhecimento que, após tal episódio, Pedro não se sentia seguro morando com a família e, por tal razão, juntou-se a Ordem dos Pregadores e renunciou ao mundo, o que ressaltaria a sua ascese.[63] A seguir, segundo a narrativa, há o destaque para ele ter ficado trinta anos na Ordem e alcançado a honra de ser a pedra de Cristo.

Dito isso, lemos uma listagem das virtudes do personagem com enaltecimento do seu afastamento das coisas terrenas e da ociosidade; dos seus estudos, vigília e leitura; da sua

---

[61] Acreditamos que Jacopo, ao colocar o debate travado entre o infante Pedro e seu tio, realiza um paralelo com o episódio da vida de Jesus no qual ele debateu, no templo, com os sábios com grande eloqüência ainda quando criança, *cf.* Lc II, 22-52. BÍBLIA SAGRADA. Pe. Antônio Pereira de Figueiredo (trad.). São Paulo: DCL, 2006.

[62] Jacopo se refere ao tio de Pedro como sendo outro caifás, afirmando que ele teria "predito" o que iria acontecer. Acreditamos que ele estaria fazendo alusão ao papel de inquisidor de Pedro e traçando outro parelo entre o santo e Jesus. Segundo o livro de João II, 49-52, Caifás era um sumo sacerdote que profetizou que Jesus iria ser morto pelo povo, assim como Pedro, atacado por um herege enquanto exercia a função de inquisidor.

[63] No capítulo, Jacopo relata esse acontecimento citando uma passagem de uma carta do Papa Inocêncio: "O bem-aventurado Pedro ainda na adolescência abandonou o mundo para evitar os perigos e entrou na Ordem do Frades Pregadores". *Idem*, p.388.

dedicação, de noite, à pregação e ao "serviço das almas";[64] e, de dia, a escutar as confissões e a refutar os dogmas envenenados por alguma doutrina herética. A seguir, há mais uma nova relação de qualidades e de elogios ao santo. Acreditamos que essa exaltação, seguida das virtudes do personagem, estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano, assim seria uma exaltação da ordem. Jacopo ressalta o desejo do personagem em morrer por sua fé como mártir e orava todas as noites pedindo tal benção e que "seu desejo não foi frustrado".[65]

Jacopo afirma que a biografia de Pedro foi recheada por numerosos episódios milagrosos,[66] dentre os quais destacamos alguns ocorridos em vida, no qual há encontros com hereges. O primeiro foi um encontro com um bispo herético[67] que havia sido preso pelos fiéis. Nesse relato, o personagem é desafiado pelo bispo a conseguir fazer aparecer uma nuvem para protegê-los do Sol com a força de sua fé. Ele responde que se o heresiarca prometesse abraçar a fé católica, ele o faria. Após orar por uma hora e fazer o sinal-da-cruz, uma nuvem no formato de uma borboleta cobriu os céus, cobrindo o seu povo do Sol. Ressaltamos que, nesse caso, ainda há a marca da proteção estabelecida através do sinal-da-cruz em que o povo é protegido do calor do Sol com a nuvem.

Em outro episódio, lemos sobre uma "peste herética" que contaminava a Lombardia e outras regiões. Assim, diversos inquisidores dominicanos foram enviados para combatê-la. Ao relatar que o sumo pontífice encaminhou Pedro para lá com plenos poderes para combater a heresia como inquisidor, Jacopo argumenta o que torna um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição. Ele afirma que o mártir foi escolhido:

> Por conhecer a sua grandeza, seu destemor na frente de uma multidão de inimigos, sua coragem inabalável que o fazia não ceder diante nem mesmo em

[64] *Ibidem*.
[65] *Idem*, p.390.
[66] No capítulo sobre Pedro são narrados cinco milagres em vida sendo um relacionado aos hereges e quatro a curas.
[67] Ressaltamos que o dominicano não especifica qual é a heresia. Podemos supor, porém, que se tratava dos cátaros, por serem os principais rivais da ordem no período. Relembramos que somente após Domingos converter um cátaro ao cristianismo que ele teria decidido fundar uma organização que suprisse a Igreja com pregadores qualificados. Além disso, a organização da hierarquia cátara é semelhante à eclesiástica, rivalizando nesse ponto também.

> pequenas coisas diante da força dos adversários, sua eloqüência que desmascarava com facilidade as artimanhas dos heréticos, sua sábia erudição das coisas divinas, que lhe permitia refutar racionalmente os argumentos heréticos.[68]

Ressaltamos que a narrativa continua com o mesmo objetivo elogioso de exaltar o tipo de prédica de Pedro e as suas virtudes e, dessa forma, Jacopo argumenta as causas da perseguição deste ao afirmar que os hereges não resistiam à sua sabedoria e ao Espírito Santo. [69] Portanto, alguns, desolados, decidiram matar o santo.

Defendemos que ao colocar que as palavras do personagem lhe eram passadas divinamente, o compilador está construindo a santidade dele. O relato do martírio de Pedro é uma citação de uma carta Inocêncio.[70] Segundo a narrativa, ao sair da cidade de Como,[71] o prior Pedro direcionou-se a Milão para atuar contra os heréticos. A seguir, lemos que conforme o mártir havia professado, durante uma pregação,[72] ele foi atacado por um herege pago por seus companheiros.

O santo e o herege são descritos da seguinte forma: "Era o lobo contra o cordeiro, o cruel contra o manso, o ímpio contra o piedoso, o furioso contra o calmo, o desregrado contra o modesto, o profano contra o santo".[73] Nesse trecho, Jacopo elabora discursivamente dois personagens diametralmente opostos: de um lado o santo com todas as suas virtudes que são engrandecidas pelas características negativas do herege.

A seguir, somos informados que Pedro apanha do herege, é ameaçado de morte e recebe golpes terríveis com a espada na cabeça. "A espada fica molhada do sangue daquele

---

[68] *Idem*, p.390.
[69] "Nenhum deles podia resistir à sua sabedoria e ao Espírito Santo que falava por sua boca" (*Ibidem*).
[70] Destacamos que Jacopo não especifica qual é o documento.
[71] Como é uma província da Lombardia.
[72] Na parte final do capítulo, reservada aos milagres do santo, esse episódio é narrado: "No domingo de ramos, Pedro pregava em Milão diante da enorme multidão de pessoas dos dois sexos, quando disse publicamente em voz alta: 'Sei com certeza que os hereges tramam minha morte e que até dinheiro foi dado para isso, mas façam o que façam, eu os perseguirei mais estando morto do que vivo" (*Idem*, p.399). E após seu martírio, de fato, Jacopo relata acontecimentos milagrosos contra hereges procurando conceder credibilidade às palavras do mártir e reserva um extenso parágrafo recheado de comparações que buscam reafirmar que ele fora mais voraz ainda depois de morto.
[73] *Idem*, p.391.

homem venerável, que não procura evitar o inimigo, ao contrário, oferece-se como vítima que suporta os redobrados golpes do furor sacrílego de seu carrasco".[74]

Nesse trecho, sublinhamos o desejo do mártir pelo sofrimento. Tal comportamento encaixar-se-ia no argumento da autora Lucy Grig,[75] já citada, que defende a exacerbação das torturas, por parte dos mártires, como forma de enaltecer a demonstração da vitória cristã. Nesse sentido, Jacopo afirma que os golpes passaram a ser redobrados.

Durante todo esse suplício, Jacopo narra que Pedro "não se queixa, não murmura, suporta tudo com paciência, encomendando-se: 'Senhor, entrego meu espírito em suas mãos'".[76] Acreditamos que ao narrar que o inquisidor mantém sua tranqüilidade, Jacopo destaca o desejo pelo martírio do personagem que não se desespera diante das macerações, pelo contrário. Além disso, essa passagem também serviria de incentivo aos irmãos inquisidores.

Por fim, o beato do Senhor recitou o símbolo de fé antes do carrasco enfiar um punhal em seu flanco.[77] Segundo a LA, o responsável pelo martírio de Pedro foi capturado por fiéis.

Jacopo narra que, no dia de seu martírio, Pedro foi confessor, profeta, doutor e mártir, explicando cada um desses aspectos. Segundo ele, foi "confessor, porque no meio dos tormentos proclamou sua fé constante em Cristo, e porque naquele mesmo dia tinha, como o de costume, feito a confissão e oferecido a Deus o louvor do sacrifício da missa".[78] Dessa forma, ele ressalta o papel do beato como pregador – o que, de certa forma, valoriza a Ordem Dominicana – e elogia os costumes da vida do inquisidor. O enaltecimento da prédica do personagem também aparece na explicitação do seu papel como doutor, porque "enquanto estava sendo atacado ensinou a doutrina verdadeira recitando em voz alta o símbolo da fé".[79]

---

[74] *Ibidem*.
[75] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*
[76] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[77] A seguir, somos informados que o beato estava acompanhado por um frade dominicano que também foi atacado e morto.
[78] *Ibidem.*
[79] *Ibidem.*

Ele foi mártir por ter derramado o seu sangue para defender a sua fé, o que indica a concepção de martírio de sangue de Jacopo. Além disso, foi profeta pelo episódio em que seus companheiros afirmaram não ter como chegar a Milão naquele dia – referindo-se ao dia do martírio – e Pedro disse que eles ficariam em São Simpliciano. Após o seu martírio, a multidão que fora velar seu corpo não permitiu que ele fosse levado ao convento e o beato foi velado nesse local.

Destacamos que, na LA, após essa passagem, há uma analogia entre o martírio de Pedro e o do Senhor.[80] Dessa forma, a santidade do dominicano é ainda mais exaltada. Ressaltamos que Pedro Mártir faleceu em 1252, sendo canonizado no ano seguinte. Segundo James Ryan,[81] no século XIII havia uma certa resistência da Igreja em canonizar os novos mártires por não endossar seus cultos, afirmando que "the Roman Church not only insited on close scrunity before endorsing the cults of those killed while trying to convert infidels; it also refused to open proceedings that migth lead to canonization."[82]

Dessa forma, o autor argumenta que apesar da Igreja ter endossado poucas canonizações, é possível pensarmos que Inocêncio IV canonizou rapidamente Pedro Mártir para servir de incentivo aos inquisidores que poderiam estar sob ameaças.[83]

Segundo o texto, a inclusão do beato Pedro no catálogo dos santos foi celebrada com um capítulo em Milão pela Ordem Dominicana. Os irmãos queriam realocar o corpo do santo em um lugar mais alto e ao retirá-lo, encontraram-no ileso, imputrefato e exalando um bom cheiro, mesmo após um ano enterrado. Ele foi posicionado em um alto púlpito para que os fiéis o admirassem e venerassem.

Desse momento narrativo até o final são descritos trinta milagres, alguns pelo sumo pontífice e outros por pessoas que os testemunharam; destes, treze são relativos à cura –

[80] Jacopo analisa, comparativamente, os motivos destes, os carrascos, o momento temporal em que cada um ocorreu, o que cada um teria dito, o preço pago pela morte de ambos e a conseqüência dela. Sendo que a de Pedro teria sido a conversão de milhares de heréticos.
[81] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, nº1, p.1-28, jan./ 2004.
[82] A Igreja Romana não só insistiu em atentos exames antes de aprovar cultos daqueles que morreram tentando converter infiéis; ela também se recusou a abrir processos que poderiam levar a canonização. *Ibidem*, p.2.
[83] *Idem*, p.4.

destacamos que duas dessas foram alcançadas graças às suas relíquias, o que seria um forte incentivo para seu culto. Inclusive, um evento milagroso foi contra três moças que falavam mal do culto, já os outros se subdividem em: dois relacionados com ressurreição; quatro com hereges; cinco ligados ao combate contra demônios; a própria visão de Pedro sobre sua morte; e três sobre temas distintos.

É importante refletirmos um pouco sobre a importância dessa compilação de milagres, que visaria não apenas o engrandecimento da santidade do personagem, como também estaria associada com o processo de canonização, servindo para atestar a santidade de Pedro.

Segundo André Vauchez,[84] dentro dos processos de canonização desenvolvidos no início do século XIII, "certos milagres continuavam indispensáveis para que um servidor de Deus pudesse ser proclamado santo pelo papa";[85] destacando que os teólogos desse período passaram a considerar aqueles com intervenção direta de Deus como sendo verdadeiros.

Contudo, considerando os argumentos defendidos por James Ryan sobre a relutância da Igreja em abrir novos processos de canonização e em legitimar novos cultos, nos aproximamos mais da argumentação de Sofia Boesch Gajano,[86] que afirma que, a partir do século XI:

> La autenticación de los milagros que se produjo de forma recurrente en el mundo urbano italiano de la Plena Edad Media constituye una expresión evidente de la necesidad de reconocimiento (...). El milagro, en cuanto momento en el que Dios interviene directamente en el mundo prescindiendo de elementos mediadores entre lo humano y lo divino, se presenta inevitavelmente como um elemento anômalo que incluso puede llegar a ser peligroso para uma Iglesia historicamente vinculada a la interpretación y mediación de lo sagrado.[87]

Nesse sentido, os milagres e a sua autenticidade para os processos de canonização seriam discursivamente construídos e historicamente específicos, inclusive na relação entre a existência de episódios milagrosos e atestação da santidade.

---

[84] VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2V, v.2, p. 197-211.
[85] *Idem*, p.208.
[86] GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. Little, L.L., ROSENWEIN, B. (eds.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.
[87] *Ibidem*, p.512.

No entanto, considerando uma ou outra hipótese, André Vauchez destaca que a acepção teológica de milagres verdadeiros não impediu que pregadores, como Jacopo de Varazze, explorassem os eventos milagrosos mais extraordinários e extravagantes em suas prédicas e/ ou compilações de *exempla* para alcançar os fiéis e realizar conversões ao cristianismo.[88]

Além disso, cabe destacarmos que o relato de distintos milagres do santo estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII, o que ecoaria na reputação da ordem.

Nesse ponto, defendemos que a exaltação de suas qualidades e os elogios feito por Jacopo serviria para o dominicano argumentar e posicionar-se em relação ao que tornaria um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição, associando a sabedoria do personagem com a do Espírito Santo.

E devido a tais virtudes e à sua sabedoria que ele foi atacado por um herege contratado. O curto relato de seu martírio apenas evidenciaria o desejo do beato por esse, mencionado por Jacopo anteriormente no capítulo; construiria uma imagem completamente negativa do herege – oposta a de Pedro –; e, serviria para novos elogios a suas virtudes e qualidades.

Esse capítulo apresenta dois objetivos interligados: a valorização da sabedoria de Pedro atrelada à prédica, utilizadas na perseguição aos hereges; e o enaltecimento de sua santidade, pois ele foi um dos poucos santos canonizados nesse período. No relato, Pedro é identificado como mártir desde a interpretação aos significados de seu nome, mas o que se destaca na construção de sua identidade de gênero é o realce dado a prédica e a função na Ordem dos Dominicanos, como inquisidor. Para essas ações, Pedro atuou com eloqüência, firmeza e coragem.

---

[88] *Idem*, p.209.

Acreditamos que essas duas finalidades do capítulo estariam associadas à Ordem Dominicana. A primeira indica o posicionamento sócio-político assumido por Jacopo, argumentando em prol do equilíbrio entre estudo e pregação para a garantia da eficácia da pregação no combates aos hereges, especialmente. Além disso, o compilador exalta a santidade de Pedro por ele ter sido o primeiro mártir dominicano a ser canonizado, ainda mais considerando as poucas canonizações realizadas nesse período.

Essa argumentação não apenas valeria como apoio aos sermãos dos irmãos pregadores e inquisidores, como os incentivaria a atuarem apesar das possíveis dificuldades. Destacamos também o estímulo ao culto do novo santo da Ordem Dos Irmãos Pregadores através dos milagres ocorridos através de suas relíquias.

5. São Tiago, o cortado

O capítulo sobre São Tiago não inicia com um estudo etimológico, mas sim com a sua nomeação como mártir. No começo, aprendemos que ele era "natural do país dos persas, oriundo da cidade de Epale, era de origem nobre, e ainda mais nobre por sua fé".[89] Segundo o relato, ele possuía pais e esposa muito cristãos, no entanto ele deixou-se seduzir por amor ao príncipe dos Persas e adorou os ídolos.

Ao saberem disso, sua esposa e mãe escreveram-lhe uma carta rejeitando-o devido a sua submissão a um mortal, "desobedecendo assim o juiz dos vivos e dos mortos".[90] Elas também o informaram que se tornaram como estranhas e não mais morariam com ele. Após ler tais palavras, Jacopo nos conta que Tiago teria refletido que se sua família o via de tal forma, como seu Deus o veria? Então, arrependido e aflito por seu "erro",[91] mandou um mensageiro até o príncipe para dizer-lhe que ele era cristão.

[89] *Idem*, p.974.
[90] *Ibidem.*
[91] *Ibidem.*

Dessa passagem, destacamos não apenas a narrativa sobre o amor cristão da mãe e esposa do santo, como também o fato de ter sido, justamente, através da repreensão feita por elas, que Tiago percebeu seu equívoco. Nesse sentido, essas duas personagens, aparentemente secundárias no relato, possuem um papel fundamental no martírio sofrido por ele, narrado após seu confronto com o príncipe.

Caroline Bynum, no artigo *La utilización masculina de los símbolos femeninos,*[92] argumenta sobre o uso de símbolos femininos por personagens masculinos, fenômeno que chama de "inversão simbólica". Segundo a autora, no âmbito da religiosidade masculina, os homens assumiriam características tipicamente associadas ao feminino para demonstrarem humildade, debilidade e humanidade perante Deus.

Nesse sentido, quando o santo foi repreendido pela sua mãe e sua esposa, ele foi "rebaixado" em relação a elas. Afinal, segundo os discursos misóginos hegemônicos nesse período, as mulheres que deveriam ser controladas e chamadas à atenção devido a sua inerente fraqueza. Com isso, defendemos que o mártir é humilhado e inferiorizado. Tiago é representado mais distante de Deus.

O príncipe convocou Tiago e questionou-o se era nazareno,[93] o que ele confirmou sob a ameaça de distintas e múltiplas torturas. Nesse momento, ele defende a existência da vida eterna, afirmando que "nós [nazarenos] não tememos a morte, pois esperamos passar da morte à vida".[94] Diante de tal resposta, o príncipe, aconselhado por amigos, condenou Tiago a ser cortado em pedaços para amedrontar outro cristão.

Ao ver que muitas pessoas choravam por ele, Tiago pediu-lhes para que não chorassem já que ele ia "para vida",[95] mas que lamentassem por eles próprios, que

[92] BYNUM, Caroline W. La utilización masculina de los símbolos femeninos. In: LITTLE, Lester K. e ROSENWEIN, Bárbara H. (eds). *La Edad media a debate*. Madrid: Akal, 2003. p. 431-449.
[93] O termo nazareno costumava ser utilizado para se referir aos seguidores de Cristo, pois ele havia habitado em Nazaré, na Galiléia.
[94] Jacopo de Varazze. *Op.cit.*
[95] *Idem*, p. 975.

continuariam a viver em suplícios. Novamente há uma passagem narrativa com a defesa da existência da vida após a morte, enaltecendo-a em relação à mundana.

O capítulo sobre Tiago é peculiar por ele narrar a biografia de um personagem que por adoração ao Príncipe dos Persas, imolou aos deuses. Contudo, após ter sido repreendido por sua mãe e esposa, percebeu o erro cometido e enviou uma mensagem afirmando ser cristão e, por tal razão, foi condenado a ser cortado em pedaços.

Ao ter o primeiro dedo de sua mão decepado, o carrasco pediu para Tiago obedecer ao Príncipe, que ele lhe daria medicamentos e o pouparia. Ele retrucou com uma analogia aos ramos da videira, afirmando que estes, conforme cortados, produzem novos galhos. O santo concluiu afirmando que o cristão fiel está enxertado na verdadeira vinha que é Cristo. Conforme o carrasco cortava-lhe os dedos, ele os oferecia ao Senhor; e, na vez do quinto, ele falou: "Minha vida é tão completa",[96] demonstrando a felicidade em sacrificar-se em nome da fé e a necessidade do sofrimento somático para libertação e encaminhamento da alma para um destino sagrado.

Após esse suplício, os carrascos novamente pediram para que Tiago poupasse sua vida e nem se entristecesse em ter perdido uma mão, pois muitos nessa condição possuíam muitas riquezas. Ele respondeu traçando uma metáfora com a ovelha. Primeiro, afirmou que o animal é tosquiado por inteiro e não apenas em uma metade. Completando, disse que se este ser irracional quer ser tosquiada por inteiro, então ele, ser racional, não poderia desdenhar ser morto por Deus.

Durante seu suplício, Tiago evidencia e exalta sua fé, reafirmando saberes teológicos. Ao cortarem-lhe o oitavo dedo, ele diz:

> Como no oitavo dia foi circuncidado Jesus, como no oitavo dia circuncidam-se os hebreus a fim de admiti-los nas cerimônias legais, então faça, Senhor, com que o espírito de seu escravo se separe desses incircuncidados que conservam sua mácula, a fim de que eu vá até você e veja sua face, Senhor.[97]

[96] *Ibidem.*
[97] *Idem*, p.976.

Ele faz o mesmo quando lhe decepam o nono e o décimo dedos,[98] dizendo:

> "Na nona hora, Cristo entregou o espírito na cruz; o que me faz confessar seu nome e dar graças pela dor desse nono dedo". (...) "Dez é o número dos dez mandamentos e o jota [99] é a primeira letra do nome Jesus Cristo".[100]

Segundo o relato, ele relembrou o martírio de Cristo e, de certa forma, se comparou a ele, quando cortaram o polegar do seu pé direito, falando que "o pé de Cristo foi perfurado e dele saiu sangue". A sua martirização nos é apresentada como fonte de júbilo do personagem que afirma categoricamente que esse era um grande dia, pois iria se encontrar com Deus.

Nesse capítulo, há uma marcada associação entre o sofrimento do corpo e o destino da alma, evidenciada ao cortarem os quarto e quinto dedos do pé direito. Segundo a narrativa, Tiago disse: "Por que está triste, alma minha, por que se perturba? Tenho esperança em Deus, confio Nele, que é meu Salvado e meu Deus".[101] Ao narrar o diálogo do mártir com a alma, acreditamos que Jacopo objetivaria discorrer sobre a superação inerente aos santos dos limites sobre-humanos da corporalidade, enaltecendo a santidade do personagem.

Jacopo constrói uma acepção somática inferior a alma. Este pressuposto pode ser percebido na fala do personagem quando deceparam o segundo dedo de seu pé esquerdo, ao que ele falou: "Destruam esta velha casa, pois me preparam uma mais esplêndida."[102]

A cada corte de um pedaço de seu corpo, o santo oferece-o a Deus e o percebe como uma benção e, por vezes, ri das torturas e enaltece o poder de sua fé. Contudo, depois, passa a suplicar por ajuda para ter a alma liberta da prisão, referindo-se ao seu corpo semimorto. Essa mudança é notada nos últimos tormentos que sofre, em que lemos:

---

[98] Após ter os dedos das duas mãos cortados, os que assistiam aos suplícios pediram para que Tiago falasse o que o cônsul desejasse, pois existiriam médicos capazes de tratá-lo. Ele respondeu que aquele que põe a mão no arado e olha para trás não está qualificado ao reino de Deus. Jacopo descreve que, nesse momento, os carrascos, irritados, começaram a cortar os dedos dos pés.
[99] Jota também é a décima letra do alfabeto.
[100] *Ibidem.*
[101] *Ibidem.*
[102] *Ibidem.*

> [Ao cortarem o pé esquerdo] "Senhor, você que faz maravilhas, ouça-me e salve-me".(...) [A mão direita] "Que sua misericórdia venha em meu auxílio, Senhor!" (...) [A esquerda] "Você é o Deus que realiza maravilhas." (...) [O braço direito] "Louve o Senhor, alma minha, pois louvei o Senhor durante toda a minha vida e celebrarei a glória de meu Deus enquanto viver". (...) [O esquerdo] "Cercam-me as dores da morte, mas serei vingado delas em nome do Senhor". (...) [A perna direita até o fêmur] "Senhor Jesus Cristo, ajude-me, pois chegam os gemidos da morte". (...) [A esquerda] "Soberano Senhor atenda um semimorto, pois você é o senhor dos vivos e dos mortos. Dedos, Senhor, já não os tenho para erguê-los a você, mãos tampouco, para estendê-las, meus pés estão cortados, meus joelhos destruídos já não podem mais dobrar diante de você, sou como uma casa que perdeu as colunas e vai desabar. Atenda-me, Senhor Jesus Cristo, e tire minha alma da prisão".[103]

A partir dessa passagem, supomos que as mudanças das reações do personagem em relação aos sofrimentos relacionar-se-iam a ausência de intervenções divinas voltadas à proteção do santo, apesar de suas súplicas.

Interpretamos essa ausência somada ao fato do personagem sentir as dores de seus suplícios a partir dos argumentos de George Duby, no livro *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.*[104] O autor levanta duas compreensões medievais relacionadas com a dor. Primeiro, ele ressalta que o aconselhável para o homem seria não demonstrar a dor física para não ser rebaixado à condição feminina. Em segundo, ele destaca que o sofrimento possuiria, justamente, por essa degradação, um valor positivo, visto como um sinal de correção.

Além disso, consideramos que, segundo as supracitadas Marie-Chistine Pouchelle[105] e Néri de Almeida Souza,[106] Jacopo utilizaria o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. Assim, acreditamos que a não intervenção divina, no caso de Tiago, estaria vinculada à salvação de sua alma e a

---

[103] *Idem*, p.977.
[104] DUBY, George. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* Jônatas Batista Neto (trad.).São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
[105] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[106] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

demonstração de dor serviria para degradá-lo, purificando-o e possibilitando que o pecado cometido fosse expiado. Dessa forma, ele garantiria a sua salvação.[107]

Na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade, logo há uma valorização dos mártires e dos ascetas. Nesse sentido, defendemos que é através dos suplícios que a santidade de Tiago é estabelecida e confirmada.

Retornando ao relato, após Tiago fazer o supracitado pedido de auxílio a seu Senhor, ele finalmente é atendido e um dos carrascos cortou-lhe a cabeça. No capítulo, somos informados que cristãos pegaram o seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Concluímos que o personagem de Tiago possui um processo de *genderificação* peculiar, rompendo com o modelo hegemônico de masculino cristão. Na narrativa, ele é fraco, adora os deuses pagãos por um amor mundano por um príncipe pagão. Depois, ele é repreendido por duas figuras femininas que o fazem recobrar o juízo e arrepender-se do pecado cometido.

Em outras palavras, suas ações estariam mais vinculadas às características vistas como tipicamente pertencentes às mulheres, dentro dos discursos misóginos: fraqueza, ausência de auto-controle, dominado por sentimentos e desejos. É a sua dor que atesta a salvação de sua alma e o reaproxima de Deus, tornando-o meritório do martírio. Condenado a ser cortado em pedaços, o mártir oferece os membros decepados ao seu Senhor, inclusive se comparando ao próprio Cristo ao cortarem o polegar de seu pé direito.

Os seus carrascos e aqueles que viam seus tormentos suplicaram para que ele fizesse o lhe era pedido para ser poupado, afirmando que médicos poderiam tratá-lo e que muitos com apenas uma mão eram cheios de riquezas – apelando assim para o aspecto mundano. As suas respostas se voltaram- para um enaltecimento de sua fé e do poder de seu Senhor, pregando e reafirmando saberes teológicos, como quando lhe cortaram o oitavo, nono e décimo dedos.

[107] Lembramos que por amor ao Príncipe, ele imolou um incenso aos deuses.

Além disso, seu relato possui uma específica relação com o sofrimento somático para ratificar o destino de sua alma, como quando lhe deceparam o quarto e quinto dedos do pé direito. O mesmo pode ser percebido ao cortarem o segundo dedo do seu pé esquerdo, ao que ele pediu para que destruíssem sua velha casa, pois uma morada mais esplendorosa o aguardava. Assim, o corpo é apenas um receptáculo da alma, ou ainda, uma prisão desta, revelada na súplica final do mártir.

Nesse sentido, Tiago, diferente dos outros mártires, não age com a razão, é fraco e sentimental. Contudo, através da dor chega a ser digno do martírio e alcança não só o reconhecimento público de sua santidade, como se aproxima do ideal cristão de masculinidade: suporta a dor, é perseverante, não se deixa seduzir por nada.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Ao compararmos os relatos sobre os mártires, notamos que, praticamente, todos possuem o processo de *genderificação* marcado pela função social exercida, seja diácono, tribuno, inquisidor dominicano e papa. A única exceção é Tiago, cujo relato não faz alusão a nenhum cargo ocupado, apenas informa que ele era nobre e possuía uma esposa.

O sobrenatural manifesta-se no capítulo de São Vicente quando ele estava na prisão e os seus suplícios foram transformados em delícias. Os carcereiros que o observavam entre as frestas, converteram-se a testemunhar tal milagre. Apresentando semelhanças quanto a esse tipo de evento milagroso, há o relato de São Jorge, em que o caldeirão de chumbo derretido, onde foi condenado a ser atirado, foi transformado em um banho agradável. No capítulo referente a São Marcelino, somente há a narrativa de um milagre que seria a aparição do apóstolo Pedro, que serve para comprovar a sua santidade e destacar a apostolicidade e o poderio da Igreja Romana.

No capítulo sobre São Pedro Mártir são narrados trinta e cinco milagres: dezoito relacionados à cura, sendo que em dois episódios as suas relíquias funcionaram como veículo para realização desses; dois, com ressurreição; cinco, com hereges; cinco ligados ao combate de demônios; a visão de Pedro sobre sua morte e três sobre temas distintos. O relato sobre Tiago é o único, dentre os analisados, que não menciona nenhum tipo de intervenção divina e nem a presença de milagres para enaltecimento da santidade do personagem. A sua santidade é comprovada e evidenciada através da dor infligida nas suas torturas. É através do sofrimento que ele é purificado e consegue expiar o erro cometido. A punição somática o reaproximaria de Deus, tornando-se meritório do martírio e atestando o destino de sua alma.

A capacidade do santo biografado realizar milagres, vivo ou morto, também aparece na narrativa de Vicente, em que, mesmo morto, o santo foi cercado de milagres. Quando Daciano mandou que seu corpo falecido fosse abandonado em um campo para ser comido por animais, ou quando ordenou que amarrassem uma enorme pedra no defunto para que, jogado no mar, afundasse. Contudo, no primeiro, ele foi guardado por anjos e protegido por um corvo e, no segundo, o mártir foi levado à praia, onde foi encontrado por alguns cristãos que o sepultaram.

Destacamos que há um marcado incentivo ao culto de São Vicente, São Pedro mártir e São Jorge, através de episódios milagrosos envolvendo relíquias e evidenciando o local destes. Sendo que o capítulo desse último também apresentaria um marcado incentivo às cruzadas e uma definição do tipo de cavaleiro auxiliado pelo divino.

As principais diferenças entre as narrativas associam-se aos objetivos de cada relato. O capítulo de São Vicente teria como finalidade a sua construção como símbolo de vitória, representando a igreja triunfante. Seu corpo serviria como veículo dessas vitórias, comprovando-as através da sua superação dos carrascos, das torturas e dos instrumentos punitivos. A sua *genderificação* é construída em sua identificação como símbolo da vitória

cristã, e, por conseqüência, da Igreja triunfante, marcadamente viril, forte, máscula face aos ímpios, pagãos, hereges e infiéis.

O relato sobre São Jorge enaltece o poder da fé cristã e a intervenção divina para a proteção do personagem, através do sinal-da-cruz. Destacamos o claro estímulo a seu culto evidenciado na oração final, em que o santo pede ao Senhor para atender a quem implorasse ajuda. A construção do gênero de Jorge e da sua santidade são feitas através da exaltação de sua pregação, da sua função social e da virilidade demonstrada nos relatos sobre seu encontro com um dragão.

Acreditamos que o objetivo do curto relato sobre o papa Marcelino seria o enaltecimento de uma santidade específica através da infabilidade papal. Relembramos que o papa, por medo, imola aos deuses. Levado a julgamento, os bispos argumentam que ele quem deveria julgar seus próprios pecados, logo a ausência de descrições acerca das punições somáticas vincular-se-ia a sua posição na hierarquia eclesiástica, como cabeça da Igreja.

O capítulo de São Pedro Mártir é recheado de milagres exacerbando sua santidade. Defendemos que a narrativa de eventos milagrosos estaria vinculada ao fato do personagem ser dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII. O processo de construção de sua identidade de gênero, assim como o de Jorge, é feito através do destaque dado a prédica e do seu papel social como inquisidor. Sendo que este é concomitante ao de sua santidade, já que ele é identificado como mártir, no estudo etimológico.

O objetivo deste capítulo seria o enaltecimento da santidade de Pedro e da valorização de sua sabedoria atrelada a sua prédica e utilizadas na perseguição dos hereges de sua ação contra os hereges, o que exaltaria a Ordem Dominicana. Além disso, também evidenciaria milagres relacionados com relíquias do personagem para incentivar o seu culto.

Afinal, sublinhamos que São Tiago, o cortado, também sacrificou aos deuses – por amor ao príncipe não por temor às macerações – e a retaliação de seu erro ocorreu através de

um detalhado relato sobre sua punição, com um destaque para seu sofrimento, sem nenhuma intervenção divina.

A sua santidade é, justamente, construída e comprovada através da dor. O seu corpo é veículo de sofrimento, diante do qual, ele engrandeceu sua fé, louvou o poder de seu Senhor e pregou. Acreditamos que o objetivo do relato seria estimular os irmãos a não se renderem ou fraquejarem diante das adversidades.

O somático nesse capítulo é central assim como no sobre São Vicente. Funcionando como elemento-chave na comprovação do merecimento do martírio por Jorge, temos que a cada decepação de um membro de seu corpo, o personagem é purificado pela dor, corrige o erro cometido e comprova sua fé e sua santidade. Em uma perspectiva diametralmente oposta, o físico, no capítulo sobre Vicente, aparece como uma forma de ratificar as vitórias do personagem, sendo que ele não é salvo das torturas, contudo não sofre nada com elas. O único milagre que transforma seu suplício em delícia ocorre quando o santo foi preso, com os pés pregados.

Na narrativa sobre São Jorge, há constantes menções a eventos milagrosos, como a cura após a visita do Senhor, a destruição de aparelhos de tortura, a transformação de suplícios em delícias. Nesse sentido, as vitórias estariam vinculadas diretamente à fé cristã e ao poder advindo destas, atestadas através das torturas desfeitas. Enquanto o primeiro sofre, mas goza das torturas, o segundo é salvo de, praticamente, todos os suplícios através de milagres. Destacamos que nas narrativas de Marcelino e de Pedro Mártir o aspecto físico não é ressaltado, as torturas são apenas mencionadas.

Concluímos que cada capítulo atende a um objetivo de Jacopo, sendo que as relações entre os processos de construções de identidades de gênero e de santidade, assim os sofrimentos corporais, o uso ou não de episódios milagrosos na narrativa, a existência de um possível incentivo ao culto do santo biografado os particularizam e os diferem.

Comparando os relatos estudados, concluímos que Jacopo procurou colocar-se politicamente argumentando sobre questões de sua época, como o combate às heresias, condenando-as e estabelecendo um modelo ideal de pregador para seu combate, que deveria ser seguido pelos irmãos dominicanos. Além disso, narra episódios milagrosos vinculados às cruzadas, estabelecendo que a proteção divina ocorreu por causa do cavaleiro: cristão e protetor dos pobres; da mesma forma, assume um posicionamento frente às contendas entre os poderes espirituais e laicos, colocando este como inferior aquele.

Por fim, ressaltamos o capítulo de São Pedro Mártir, que seria o personagem mais contemporâneo a Jacopo. Por ele também ser da Ordem Dominicana, o compilador evidencia os elementos que fazem de um pregador dominicano mais eficaz no combate ao outro, especialmente aos hereges. Além disso, o motivo de sua morte é diferente dos demais, porque ele não foi perseguido porque a sua religião era a "oficial" do Império, pelo contrário, Pedro foi caçado por ser Inquisidor, por um herege que o temia. Assim, ele é enquadrado na nova acepção de martírio de sangue.

CONCLUSÃO

Em nossa dissertação, examinamos as estratégias narrativas utilizadas na construção de santidades *genderificadas* em dez relatos sobre mártires selecionados. Em outras palavras, estudamos as relações entre os processos envolvidos nas construções de identidade de gênero e da santidade. Para tanto, cumprimos outros objetivos secundários fundamentais para nossa pesquisa.

Primeiro, refletimos sobre o contexto em que a obra foi produzida em relação às informações biográficas sobre seu compilador. Segundo a historiografia, a partir do século XI, uma série de mudanças ocorreu na Península Itálica incentivando, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações que impulsionaram o desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã.

Novos desafios também se apresentavam para a Igreja como o surgimento dos movimentos religiosos laicos, frutos de uma busca da *vita apostólica*, calcada em releituras da Igreja Primitiva. Assim houve o desenvolvimento das chamadas Ordens Mendicantes e das confrarias, bem como o de novas heresias. Dentre os mendicantes, centralizamo-nos na Ordem Dominicana pelo fato de Jacopo ter tomado parte dela.

A partir de nosso recorte do século XIII, estudamos como a LA foi marcada pelas relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições. Neste sentido, objetivamos compreender algumas das particularidades do discurso hagiográfico e as associações simbólicas realizadas à santidade e à hagiografia. Nossa hipótese foi que a escolha desse gênero literário deveu-se à flexibilidade dogmática possibilitando a construção de distintos discursos que explorassem assuntos e questões variados.

Após um balanço sobre as possíveis datas da redação, os distintos manuscritos e edições, defendemos que a compilação não foi escrita ininterruptamente. Acreditamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se em relação a certos acontecimentos vivenciados por ele, dentre os quais, sublinhamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja. Ressaltamos que, seguindo essa lógica, evidenciamos nossa hipótese através da análise dos capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

Partindo dessas investigações, defendemos que a LA foi uma produção marcadamente política, em que Jacopo selecionou relatos e fontes que lhe permitiram argumentar mais livremente. Nessa lógica, os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos religiosos e leigos e ser uma fonte teologicamente correta no auxílio na formulação dos sermões para a manutenção dos fiés e a conversão dos infiéis e hereges.

Acreditamos que Jacopo argumentaria nos relatos o tipo de pregador mais eficaz, exaltando uma combinação equilibrada entre erudição e ação. Portanto, em nossa opinião, a LA se caracteriza como uma sequência de *topos* sem uma unidade lógica unificadora, ou seja, cada relato é formado por elementos narrativos que não aparecem necessariamente em outro da mesma forma. E são essas particularidades dos capítulos que favorecem o caráter didático e o seu uso em pregações, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão.

Em suma, considerando nossa análise relacional do contexto vivenciado pelo compilador, com a sua biografia e a produção da LA, ressaltamos no primeiro capítulo de nossa dissertação tratamos de alguns dos discursos com os quais Jacopo poderia ter tido contato. Defendemos que o dominicano teve como preocupação afirmar valores e posturas políticas dentro de das relações de poder das quais participou. Em muito dos relatos da obra, o dominicano se posiciona em relação ao tipo de pregador mais eficaz no combate ao outro – especialmente, aos heréticos –, o que acreditamos ser o seu posicionamento em relação ao

equilíbrio entre erudição e pregação. De modo similar, ele escolheu narrativas que lhe oferecessem a abertura para abordar os conflitos entre o papa e o poder civil, buscando orientar os irmãos dominicanos e os membros da hierarquia eclesiástica na liderança das batalhas políticas.

Munidos dessas reflexões sobre Jacopo, o contexto vivido pelo dominicano e a LA, pesquisamos algumas acepções do tema do martírio. Nosso objetivo foi encontrar caminhos que nos auxiliassem a compreender a sua retomada no século XIII, considerando como ele se apresentava e o que compilador considerava ser meritório do martírio de sangue. Assim, escolhemos e adentramos por algumas possibilidades para esse estudo, a saber: os movimentos heréticos – principalmente, os cátaros – e o sentido norteador das Cruzadas, focalizando-nos na participação dos missionários mendicantes.

Concluímos que as visões de martírio estiveram diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas com e pela Igreja, adaptando-se a elas, contudo mantendo a importância do mártir nas operações de convencimento das organizações religiosas. Logo, considerando que, no século XIII, ela perseguia os "inimigos da cristandade", na perspectiva eclesiástica – como os infiéis, hereges, entre outros – sob a justificativa de guerra justa, a promessa de martírio foi um útil mecanismo de incentivo aos que morressem em nome de Deus.

Nesse contexto, a Igreja combateu os "outros" de diferentes formas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Assim, acreditamos que a promessa do martírio – o que implicaria na canonização – foi um elemento fundamental no convencimento e na articulação dos movimentos cristãos que se processaram nesse momento. Defendemos que as cruzadas, a inquisição, a ação dos missionários mendicantes e a guerra santa, sob o ideal de guerra justa, tinham como objetivo a devolução aos cristãos - e proteção – do que fora usurpado da Cristandade.

Jacopo posiciona-se em relação a essas questões em alguns relatos, como no sobre São Jorge, em que há um claro incentivo às cruzadas com a narrativa do milagre e uma identificação do cavaleiro cristão, que é protegido e auxiliado por Deus. Nos capítulos sobre São Domingos de Gusmão e São Francisco de Assis aparece o destaque dado à acepção de martírio do século XIII, como o dominicano a compreendia.

Primeiro, ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio no relato sobre Domingos de Gusmão, visava incentivar aos irmãos dominicanos no combate às heresias através da pregação.[1] Em ambos os casos, há o enaltecimento do desejo de martírio, modalidade característica desse momento. Na narrativa de São Pedro Mártir há uma clara exaltação e incentivo das cruzadas com a objetivação do tipo de cavaleiro que seria auxiliado e protegido por Deus, caso a situação se apresentasse.

Assim, Jacopo teria sido influenciado por elementos associados com a retomada do tema do martírio ao selecionar os relatos e ao responder questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários. Ao compararmos as narrativas dos mártires selecionados, essas questões aparecem também.

Contudo não podemos esquecer que a LA é uma compilação e, por possuir esta qualidade, caracteriza-se como uma seqüência de *topos* sem unidade homogenizante. Logo, não é de se estranhar que as narrações apresentem mais particularidades em relação aos processos de construção de santidade e de gênero do que semelhanças.

Nos capítulos analisados nessa dissertação, os mártires são todos de origem nobre, sendo que a função/ lugar social é o elemento principal de diferença entre o grupo de capítulos de personagens femininos e o de masculinos. Como apontamos na dissertação, é notório que enquanto os homens exercem funções sociais em relação à sociedade – com os papéis de inquisidor, tribuno, diácono e papa – as mulheres possuem lugares sociais em

[1] De modo semelhante, no capítulo sobre Francisco de Assis, no qual o compilador ressalta a busca pelo martírio do personagem ao visitar as terras dos infiéis.

relação aos homens, sejam pais, maridos ou autoridades. A exceção desse caso é Tiago, o cortado, que é identificado apenas como nobre e, num certo sentido, é tutelado por personagens femininas, sua mãe e esposa.

Também destacamos o uso dos capítulos para desvalorizar as crenças pagãs, contudo de formas diferenciadas, seja através da apresentação de castigos possíveis aos infiéis, hereges e pagãos; do reconhecimento dos perseguidores de suas derrotas, e da constatação, por algozes, divindades ou do demônio, da superioridade cristã. Essa desvalorização também aparece na construção narrativa dos personagens nas biografias: mártires e algozes (sejam pessoas ou seres espirituais) são posicionados diametralmente opostos. Os relatos apresentam o/a cristão/ã como puro/a, racional, correto/a, e o "outro", que é dominado pela luxúria, a lascívia e o pecado.

Nos relatos das mulheres essa questão é evidenciada em uma perspectiva sexual, em que os corpos femininos são palcos fundamentais das relações de poder e, em muitos casos, da comprovação de suas santidades através da manutenção da virgindade, tornando-as meritórias do martírio. Hegemonicamente, nos relatos dos homens, o corpo figura como elemento fundamental nas relações de poder, mas sendo objetivado como símbolo das vitórias do cristianismo. Em suma, o somático é o local em que se evidenciam as vitórias da Igreja triunfante.

Sublinhamos que no capítulo de São Tiago, o cortado, o aspecto somático aparece de uma forma totalmente diferente dos demais, por este ser o único personagem masculino em que o físico é o caminho para comprovação de sua santidade e para torná-lo meritório da coroa do martírio, como nas biografias das mulheres. Outra exceção é o caso do papa Urbano. Nessa narrativa, o corpo não possui nenhum tipo de destaque, o que, acreditamos, deve-se ao cargo ocupado pelo santo.

Outro ponto de distanciamento é o trabalho com os processos de construção de gênero. Todas as personagens femininas superam o discurso misógino socialmente construído – e

hegemonicamente dominante nesse período – sobre a fraqueza, a debilidade, a luxúria, enfim características comumente vinculadas ao feminino. Assim, as santas ultrapassam essas "desvantagens de seu sexo", apresentando-se como fortes, sem medos dos suplícios, virginais e eloqüentes. Elas recebem e exercem poder e dominação nos capítulos em intensas relações de poder.

Dito isso, caímos em um aspecto norteador de todas as narrativas que é o discurso da associação entre o seguimento dos valores da vida cristã e a salvação da alma. Acreditamos que Jacopo defende que apenas ser cristão não garante o caminho da alma para o reino dos céus. Seguir a fé correta era o primeiro passo, complementado com a retidão de uma vida recheada por obras e valores presentes no cristianismo e argumentados em alguns relatos. Contudo, isso não significava que possuir esse modo de vida garantia a santidade, porque ressaltamos novamente que o santo já nasceria com a marca da santidade. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos pelos fiéis.

Jane Flax, no artigo citado na introdução,[2] trabalha, principalmente, com as relações de gênero. A autora, apesar de utilizar outros conceitos, argumenta que os processos de contrução de gênero estão presentes em todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. Flax destaca que a categoria gênero não é apenas relacional, mas toca as relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, a construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Nesse sentido, os discursos construídos acerca dos gêneros e das santidades dos personagens analisados entrelaçam-se aos relatos dos martírios e inserem-se em relações de poder específicas, estabelecidas narrativamente.

Ressaltamos que as relações de poder foram construídas nos capítulos da LA sob o mesmo grande objetivo: fornecer material teologicamente correto para os irmãos dominicanos. Sendo que essa finalidade guarda em si outras questões fundamentais: a

[2] FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

identificação de qualquer doutrina não-cristã como errônea e signo de pecado, a defesa da superioridade do poder eclesiástico sobre o civil, com o fortalecimento do Papa e da Igreja Romana, o incentivo e legitimação às Cruzadas, a identificação do tipo mais eficaz de dominicano no combate ao “outro” : os heréticos, infiéis ou pagãos. Por fim, sublinhamos que a ação dominicana era direcionada também aos fiéis, logo, a objetivação dos santos como modelos de comportamento voltado aos demais cristãos marca a LA, em que o discurso predominante é a defesa de uma vida recheada de valores cristãos para alcançar a salvação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos antigos e medievais impressos:

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: DCL, 2006.

CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach*. Zamora: Monte Casino, 1998.

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973.

GUIDETTI, Stefania Bertini. *I Sermones de Iacopo da Varazze*. Firenze: SISMEL, 1998.

IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea su CD-Rom*. Testo latino dell´edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

JACOBI A VORAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.

___. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.

___. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

___. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

Obras de caráter teórico-metodológico:

CANNING, Katheleen. The body as method? Reflections on the place of the body in Gender History. *Gender & History*, v. 11, n. 3, p. 499–513, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion; PÉREZ BRIGNOLI, Hector. O método comparativo na História. In: _____. *Os métodos da História*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 409-419.

CERTEAU, Michel. Uma Variante: a Edificação Hagio-gráfica. In: ___. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-78.

CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory,* v.42, p. 39-44, fev. 2003.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. *Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses (Série Manuais de Procedimentos),* 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327.

SILVA, Andréia C.L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

_____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94.

_____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

_____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História*. Brasília: UnB, 1982.

_____. *O inventário das diferenças. História e Sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

Obras gerais e referentes ao tema

ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988.

ALBERT, Jean- Philipe. *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans monde Chrétien*. Paris: Aubier, 1997.

ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

ALTMAN, Charles. Two types of oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

ARENZANA, Miguel Angel Alcalde. Aproximación Bíblico-Teológica al martirio de Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra. *Kalakorikos*, n. 5, p. 29-46, 2000.

ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo: Departamiento de Filologia Española, 1989.

BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995.

BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923.

BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Èmile; MANGENOT, Joseph-Eugène et VACANT, Alfred. (Dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939. 15 v., V. 8, T. 1, p. 309-313.

BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972.

BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985.

BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (Coord.). La familia em la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9. Nájera, 2001. *Atas...* Logroño: IER, 2002, p. 349-386.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, 1994.

BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981.

BILLINGS, Malcolm. *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes* ... Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BUC, Philippe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 52, n.1, p. 63-92, 1997.

BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A.

GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140.

BYNUM, Caroline. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al. (ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990.

CABRER, Martín Alvira Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 40, p. 20-27, 2005.

_____. La Cruzada Albigense y la intervención de la Corona de Aragón en Occitania: El recuerdo de las crónicas hispánicas del siglo XIII. *Hispania: Revista española de historia*, v.60, n. 206, p. 947-976, 2000.

CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell' Italia medievale. Dal VI all' XI secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2001.

CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em : http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008.

COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.

COSTA, Sandro da. "Deus o quer!" Mas... E Francisco? Os franciscanos e a pregação. *In*: ___. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues (Orgs.). Semana de Estudos Medievais, 5, Rio de Janeiro, 17 a 19 de maio de 2003. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2004. p. 39-57.

COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. *et* WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.

DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002.

DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme*. Paris: Pavillon, 1967.

DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000.

DELEHAYE, Hipollyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973.

DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DENDLE, Peter. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v. 83, n.4, p. 355-390, 2004.

DI BERARDINO, Angelo. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002.

DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, v.1, p.53-102, 1946.

DUBY, George, PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Buenos Aires: Taurus, 1992

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

EASTON, Martha. Pain, Torture, and Death in the Huntington Library "Legenda aurea". In: RICHES, Samantha J. E. et SALIH, Sarah (Ed.). *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*. London - New York: Routledge, 2002. p. 49-64.

EINBINDER, Susan L. *Beautiful Death. Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda aurea*, Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/ revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FALCI, Priscila Gonsalez. Santa Eugênia e irmão Eugênio: identidades de gênero na Legenda Áurea. VI Semana de Estudos Medieval. Rio de Janeiro, 25 a 27 de outubro de 2005. *Atas...*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2005. p. 150-158.

FERNANDEZ, Emilio Mitre. Cristianismo medieval y herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n.1, p. 22-41, 2004.

_____. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004, p.135 – 211.

_____. Herejías y comunidades nacionales en el medievo. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n. 1, p. 85-104, 1996.

FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.). *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. A Outra Face dos Santos. Os Milagres Punitivos na 'Legenda Aurea' In: _____. *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Cruzadas: Guerra Santa entre o ocidente e oriente*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003.

_____. Os mártires da Legenda Áurea (...). In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 375 –400.

GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.

GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946.

GENICOT, Leopold. *Europa no siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976.

GRANDA, Cristina e FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983. p. 13 – 20.

GREGORY, Anderson. *The life of St. Dominic*. Disponível em: http://op.org/domcentral/trad/dominic1.htm. Acesso em: 04/06/2007.

GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971.

GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

GULLEY, Alison. “Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.

GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999.

HEAD, Thomas. Hagiography. In: MARGOLIS, Nadia. (Ed.) *Women in the Middle Ages: An Encyclopedia.* New York: Garland, no prelo. Internet: http://orb.rhodes.edu/encyclop/ religion/hagiography/women1.htm. Acesso em: 15/12/2006.

HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989.

HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A short history.* s/1: Dominicans Publications, 1985. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/ default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

_____. *History of the Dominican Order*. 2V. Nova York: s/ed. 1966-73.

HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: ___. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV.* Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999, p.759-775.

HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l’Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society.* New York: Longman. 1994.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v.

LE GOFF, Jacques. (Ed.) *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII).* Madrid: Siglo XXI, 1987.

_____. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973.

LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980. Acesso em: 11/06/2007.

LINAGE CONDE, Antonio. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16, 1985.

LÓPEZ, Abel Ignácio. Disidencia y poder en la Edad Media: la historia de los Cátaros. *Historia Crítica*, n. 20, p. 113-142, jul./dez. 2000.

MACCRAKEN, Peggy. “The Boy who was a Girl”: reading gender in the ‘Roman de Silense’. *The Romanic Review,* v. 85, n. 4, p. 517-520, nov. 1994.

MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: the cult of the warrior-saints in the west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History, v.*73, n.4, p.317-345., jun - 2004.

MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1949.

MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work*. Londres: Herder Book, 1948. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

MARTIN, Bonifacio Palacios. La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales: Una fuente para su conocimiento. Disponível no site: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM8282220219A.PDF. Acesso em: 05/06/2007.

MARTIN, José Luis. *Las Cruzadas*. Madrid: Historia 16, 1985.

MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and FortyDays Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002.

MCINERNEY, Maud Bernett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.

MONGELLI, Lenia Marcia. (Coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.

MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos*. *(Idade Média, ano 1000 a 1250*. *O nascimento das comunas)*. São Paulo: IBRASA, 1968.

MONTENEGRO, Margarita Cantanera e Santiago Cantanera. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*, Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998.

MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London-New York: Routledge, 1998.

MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeritterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000.

MOORE, Robert Ian. *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950 - 1250*. Barcelona: Crítica, 1989.

_____. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca.1105. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p. 552-570.

NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980.

ORLANDIS, José. *História breve do cristianismo*. Lisboa: Rei dos livros, 1985.

PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003.

PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York - Oxford: Oxford University Press, 1994.

POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001

___. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu :8003/smfs/search.taf ?function= detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

QUESADA, Ladero et ÁNGEL, Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974.

RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*. Madrid: Cátedra, 1995.

REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.

RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985.

RICHARDSON, Ernest. *Materials for a Life of Jacobus de Varagine*. Nova York: H. W. Wilson, 1935. 4V.

_____. Jacobus de Voragine and the Golden Legend. *Princeton Theological Review*, n.1, p.267-281, 1903.

RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Anaya, 1990.

RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954, 3v.

RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n·1, p.1-28, jan/ 2004.

SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.

SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila. R. (Orgs.)Semana de Estudos Medievais, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Atas...* Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Acesso em: 26/12/2006.

SEYBOLT, Robert Francis. The *Legenda Aurea*, Bible, and *Historia scholastica. Speculum*, n. 21, p. 339-342, 1946.

SOARES, Maria Valdiza Rogério. *Gênero e construção da virgindade nas cartas de Clara de Assis para Inês de praga e nas Legendas Menores: um estudo comparativo.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de pós-graduação em História Comparada, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988.

STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.

_____. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

THOMÉ, Laura M. Silva, *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. Jacques de Voragine et les saints du XIIIe. Siécle dans la *Légende Dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes...* Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p.111-230.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964.

_____. Freres Precheurs. In: *Dictionnaire de Spiritualité.* Paris: Editions Beauchesne, 1964, p.1422-1524. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanística*, n. 26, p.79-99, 1999.

WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama, 1969.

WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.

WYZEMA, Teodor de. Introduction. In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

INTRODUÇÃO

1. Apresentação

A elaboração da presente dissertação de mestrado é um desdobramento de nosso estudo monográfico, intitulado *A construção de santidades genderificadas na Legenda Áurea: Os relatos de Santo Ambrósio e de Santa Eugênia.* Ambos foram realizados sob a orientação da Profª. Drª. Andréia C.L. Frazão da Silva.

A monografia foi desenvolvida a partir das reflexões suscitadas sobre os concomitantes processos de construção da santidade e da identidade de gênero para um determinado personagem, em textos hagiográficos. Nesse trabalho, analisamos as relações desses processos em dois relatos presentes na compilação conhecida como *Legenda Áurea*[1] a saber: o de Santo Ambrósio (p.355/364) e o de Santa Eugênia (p.763/766). Concluímos que, apesar da santidade ser inerente a ambos personagens, ela é evidenciada e comprovada no âmbito social por percursos diferentes. Nesse sentido, tanto a afirmação da qualidade divina como a própria estruturação das narrativas são frutos de construções *genderificadas*.[2]

Ressaltamos que a importância dessa etapa na graduação foi dupla para nossa formação. Além de aprofundarmos as nossas reflexões acerca dos Estudos de Gênero, tivemos um maior contato com a obra LA do século XIII, compilada pelo dominicano Jacopo de Varazze. E foi durante as nossas leituras que percebemos a constante e detalhada descrição reservada às penas e macerações sofridas pelos mártires.

Portanto, começamos a questionar o porquê deste destaque. Seria este parte da retórica do compilador da hagiografia ou serviria a outros propósitos? Se levarmos em consideração que Jacopo também priorizou documentos contemporâneos às perseguições, como os mártires

[1] A partir desse momento, iremos nos referir a essa obra pela sigla LA.
[2] Ao utilizarmos o termo *genderificadas* remetemo-nos a palavra anglo-saxônica *gender.* Este termo pressupõe a análise dos processos sociais e das relações de poder envolvidos nas construções dos gêneros, ou seja nas construções *genderificadas*.

serviam aos interesses da Igreja, no século XIII? Como as relações de poder instituídas no âmbito religioso aparecem nos relatos de martírios antigos? Qual o papel das macerações somáticas dos santos nas construções de uma santidade *genderificada*? Essas são as principais questões que permearam nossa pesquisa para as quais elaboramos algumas hipóteses explicativas, que apresentaremos no decorrer dessa introdução.

A partir dessas questões iniciais, desenvolvemos nossa pesquisa, cujo objetivo central foi examinar as estratégias narrativas utilizadas nos relatos sobre os mártires selecionados para a construção de santidades *genderificadas*. Em outras palavras, pensamos acerca das relações entre as identidades de gênero e as de santidade formadas em cada relato considerando elementos como a posição social ocupada pelo cristão martirizado e o motivo real do martírio.[3] Mas, o que significaria o martírio no âmbito do cristianismo?

A temática 'martírio' foi difundida por obras hagiográficas, a partir do século II, devido às perseguições aos cristãos, o que conferiu outra significação a esse termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*). O mártir ou "testemunha de Cristo" passou a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido da "verdade" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé.

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[4] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Este personagem desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.

---

[3] Sublinhamos o motivo "real" do martírio, pois, mesmo nos relatos sobre personagens contemporâneos às perseguições aos cristãos, a defesa da fé nem sempre era a verdadeira motivação para a execução.

[4] GRIG, Lucy. *Torture and truth in late antique martiriology. Early Medieval Europe.* v.2, n.4, p.321-336, 2002. p. 322.

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico,*[5] que afirma que os martírios, construídos pelos hagiógrafos, foram norteados pela união de quatro noções: a *ecclesia*, já que sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, pois deixar-se morrer era seguir o exemplo de Cristo, que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, como destaca Néri de Almeida Souza no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[6] a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética. Essa nova modalidade de expressão da fé cristã caracterizava-se por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo além dos limites biológicos, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros, sendo identificada como martírio branco ou espiritual. Ou seja, a vida ascética mantinha uma proximidade com o martírio de sangue: a superação da dor física. Assim, nos anos iniciais do medievo, os santos eram aqueles que iam além da condição humana evidenciando, dessa forma, sua excepcionalidade em vida.

No século XIII, a sociedade ocidental passava por transformações[7] que despertaram o desejo por um novo ideal de vida religiosa, acompanhado por uma diferente percepção da santidade, que dentre outros aspectos, encontramos a retomada do desejo pelo martírio sangrento, contudo, com uma marcada releitura. O mártir não era mais o perseguido pela sua fé, mas sim aquele que morria na defesa da cristandade, contra os inimigos da Igreja e da justiça.

---

[5] FISICHELLA, Rino. Martírio. IN: _____. PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p. 467-468.

[6] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

[7] Segundo a pesquisadora Brenda Bolton, as mudanças ocorridas a partir do século XI, como o aumento populacional, o crescimento das cidades e do número de ofícios especializados, a formação de grupos maiores e mais dinâmicos, a difusão de uma pregação não oficial, o contato com as heresias, entre outros, traziam uma valorização do indivíduo, o desenvolvimento da religiosidade leiga e a tentativa de retorno à *vita apostolica* como interpretada a partir do Novo Testamento. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

Nesse período, segundo Blasucci, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse; relacionado à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência, que seria a continuidade do martírio branco e à morte do santo por testemunhar a sua fé através da defesa diante dos inimigos da cristandade, que era uma retomada do ideal do martírio de sangue diferente de sua acepção durante às perseguições aos cristãos.

Defendemos que estas distintas expressões vinculadas ao martírio indicariam a importância da qualidade de mártir nas operações de convencimento utilizadas pela Igreja. Em outras palavras, as distintas modalidades, inseridas em contextos específicos, configuraram-se de acordo com as relações de poder estabelecidas pela e com a Santa Sé.[8]

Partindo dessas reflexões, iniciamos nossa pesquisa calcada na comparação de alguns capítulos da mesma obra, com a base teórica nos estudos de gênero. Ao efetivar tal proposta no mestrado, objetivamos compreender melhor as peculiaridades da LA em relação aos processos de construção de gênero e de santidade. Logo, a nossa comparação, norteada pela nossa questão de pesquisa, não visa comparar duas obras, mas a construção de dois discursos, um sobre o feminino e outro sobre o masculino, dentro de um mesmo texto. Ou seja, exploramos uma modalidade de História Comparada, que rompe com a idéia de que só há comparação em História quando correlacionamos duas sociedades diferentes ou dois fenômenos diferentes, mas de mesma natureza, presentes em uma mesma sociedade.

Por fim, sublinhamos que como nosso interesse está nos relatos dos martírios da LA, essa obra não foi examinada integralmente. Portanto, estabelecemos como critério de seleção dos relatos a atenção que é reservada às descrições das penas somáticas, já que analisamos a existência de uma relação entre a ênfase dada às torturas sofridas e a construção da identidade de gênero. Neste sentido, desconsideramos os santos que apenas foram adjetivados de

[8] Ressaltamos que, nesse trabalho, destacamos as relações estabelecidas com os hereges, os infiéis e os pagãos.

mártires, aqueles que, na obra, apenas é citado o tipo de morte sofrida, aqueles cujo o falecimento não ocorreu claramente nas condições de mártir[9] e os que não foram nomeados como tal. A partir dessa seleção, escolhemos alguns relatos sobre santos e santas, para análise e comparação.

Seguindo esses critérios, selecionamos 10 relatos, a saber: Santa Anastácia (p.103-105); São Vicente (p.189-191); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p.266-267); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); Santa Eufêmia (p.810-812); Santa Catarina (p.961-967); e São Tiago, o cortado (p.974-977).[10]

Ressaltamos que nossa proposta foi destacar as narrativas sobre personagens de distintos "lugares" ou funções sociais; como soldados, nobres, pregadores, papas e etc. No entanto, destacamos que as mulheres mártires, nas narrativas da LA selecionadas, são enquadradas na sociedade apenas pela sua relação com personagens masculinos, possuindo os papeis de mãe, viúva, solteira, e etc.

2. Pressupostos teóricos

Inicialmente, é fundamental esclarecermos nossa postura em relação à pesquisa histórica, estabelecendo nossos pressupostos teóricos e os conceitos de identidade e santidade utilizados. Como nosso interesse reside na percepção e no estudo dos processos de construção

[9] Blasucci afirma que o testemunho de fé que o mártir fornecia poderia assumir três distintas formas: diante de tribunais ou suportando prisões e maltratos por causa da fé, contudo sem morrer (confessor que era o martírio incompleto ou incoativo advindo da confissão da fé através da palavra); através de uma vida cristã seguida com perfeita observância da lei divina (martírio branco, do qual trataremos a seguir); e o testemunho selado com a morte (martírio perfeito, ou consumado ou de sangue). Contudo afirma que em todas essas modalidades e significações de martírio foram acentuadas na relação entre esses personagens e Cristo, já que eles simbolizariam a extensão do seu sacrifício de sangue. Como trabalharemos apenas com a última expressão de martírio, tomamos cuidado para não selecionarmos relatos sobre confessores, também presentes na LA, já que sofreram punições somáticas como os mártires. BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420.

[10] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se as da edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

de santidades *genderificadas*, nossa base teórica encontra-se nos Estudos de Gênero,[11] tal como proposto pela historiadora Joan Scott.

Profundamente influenciada por Michel Foucault, Scott afirma que gênero é o saber a respeito das diferenças sexuais. Scott utiliza o conceito saber aplicando-o, segundo o filósofo, como "a compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas".[12] Essa produção do saber encontra-se no social, logo, consideramos que a concepção de gênero e suas implicações possuem visão marcadamente politizada. Ou seja, as construções de gênero e sexo envolvem escolhas, interesses e relações de poder.

Assim como Joan Scott, a pesquisadora Jane Flax, no artigo *Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista*,[13] defende que o paradigma identificado como pós-moderno é condição *sine qua non* para guiar os estudos de gênero. Dessa forma, essa teoria contesta o aspecto racional e objetivo da ciência, nega sistemas explicativos gerais, não aceita categorias – como homem, mulher, feminino, masculino – nem dicotomias – como, por exemplo, natureza-cultura, mulher-homem – fixas e universais, descartando os aspectos naturalizados oriundos da lógica biológica. Em suma, partindo desses pressupostos, questionamos e propomos a desconstrução/ construção de determinados conceitos, já que não são naturais, estáveis, trans-históricos.

Partindo desses pressupostos, destacamos que, no período medieval, o discurso hegemônico construído sobre o gênero era caracterizado por uma visão misógina. Segundo

---

[11] Para mais informações sobre os pressupostos dos Estudos de Gênero e as suas relações com corpo e sexo, *cf.* FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250; GULLEY, A. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001; SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990; _____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94; _____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994; SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002; _____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

[12] SCOTT, Joan. Op.cit., p.12.

[13] FLAX, Jane. Op.cit., .p. 217-250.

Laqueur,[14] homens e mulheres eram identificados como variantes vertical e hierarquicamente ordenados do mesmo sexo: o masculino, superior, e o feminio, inferior. Sendo a diferença qualitativa, ou seja, quanto mais próximo do masculino, mais perfeito e perto de Deus. As fronteiras entre o masculino e o feminino eram, portanto, de grau, não de espécie. Havia um único sexo, cujas variações relacionavam-se a uma ordem superior, que transcendia o biológico. A patir desses elementos, consideramos o sexo uma construção situacional, que apenas pode ser entendido dentro do contexto de luta sobre gênero e poder.

Neste sentido, o gênero antecede ao biológico,[15] pois, nesta perspectiva, qualquer olhar construído sobre o natural é cultural. Não estamos com isso negando a materialidade do corpo, apenas ressaltando que a compreensão do corpo não se fundamenta puramente no biológico. No artigo *O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault*,[16] a filósofa Susan Bordo discute os conceitos de "corpo inteligível" e de "corpo prático" a partir das concepções culturais construídas acerca dos corpos. Segundo Bordo, através de discursos filosóficos, científicos e estéticos, o corpo ganha sentido, tornando-se inteligível. E esses mesmos discursos podem funcionar como regras e regulamentos práticos, que condicionam o corpo, adaptando-os socialmente, tornando-os úteis.

Encontramos postura semelhante no antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *Tabu do corpo*,[17] no qual argumenta que cada cultura atribui significados específicos aos comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". A constância de determinados discursos e representações do corpo acabam internalizando-os e tornando-os parte do controle e da disciplina pessoal

---

[14] LAQUEUR, J. *Op. Cit.*

[15] Para mais informações sobre o "lugar do corpo", *cf.* CANNING, Kathleen. The Body as Method? Reflections on the Place of the Body in Gender History. *Gender and History*, v. 11, n. 3, p.499-513, nov. 1993; BORDO, Susan e JAGGAR, Alison M. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997; FEHER, Michelet et al. (Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London, New York: Routledge, 1998; RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986; _____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999; PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327; LAQUEUR, Thomas. Op.cit.

[16] BORDO, Susan e JAGGAR, Alison. *Op. Cit.*

[17] RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo...* Op.Cit.

corporal. Por conseguinte, normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais. O historiador Roy Porter, no artigo *História do corpo*, complementa; "o 'corpo' não pode ser tratado pelo historiador, simplesmente como biológico, mas deve ser encarado como mediado por sistemas de sinais culturais".[18]

Assumimos para nosso estudo que é no corpo e através dele que se inscrevem os elementos de determinada cultura, inclusive os de gênero. Nesta lógica, os corpos das mulheres e os corpos dos homens não são naturalmente imbuídos dos mesmos símbolos e significados, pois são historicamente construídos. E por possuir historicidade, o corpo e seus limites são flexíveis.[19]

Desta forma, reafirmamos que não existe uma materialidade orgânica inteligível fora de uma perspectiva cultural. Mas nossa compreensão dos pressupostos dos estudos de gênero não descarta a materialidade orgânica na fabricação de sentidos, já que o corpo é um dos lugares onde se travam lutas de poder *genderificadas.* Assim, o entendimento dos homens e das mulheres das suas especificidades corpóreas é fruto de relações de gênero pré-existentes. Toda a construção sobre uma dada visão de gênero é realizada e mantida sobre um determinado grupo de indivíduos e em um momento e espaço.

Sustentamos, como Jane Flax,[20] que as relações de gênero constituem todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. A categoria gênero toca nas relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, na construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Todos esses elementos estão presentes na construção dos significados, variantes no tempo e espaço, dos gêneros e dos sexos. Eles estabelecem os efeitos de serem atribuídos a uma ou outra categoria dentro das práticas sociais concretas como, por exemplo,

---

[18] PORTER, Roy. Op.Cit.
[19] De acordo com o antropólogo José Carlos Rodrigues, no livro *O corpo na História*, já citado, cada cultura atribui significados específicos a comportamentos e/ ou elementos relacionados à materialidade orgânica, além de inibir ou exaltar impulsos "instintivos". Dessa forma, as normas e regras sobre o corpo são apresentadas como naturais.
[20] FLAX, Jane. *Op. Cit.*

a inserção nas relações de poder. Contudo, em nossa pesquisa, utilizamos essa categoria de análise integrada ao conceito de identidade, sendo assim, é importante explicarmos como o compreendemos e o empregamos.

No artigo *Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual*, Kathryn Woodward[21] analisa o conceito de identidade na perspectiva dos estudos culturais. A autora afirma que a identidade é obrigatoriamente relacional, ou seja, sua construção é realizada através da delimitação abstrata e simbólica de diferenças. Para existir, uma identidade precisa de outra, externa e distinta dela.

A relação entre diferentes identidades é construída culturalmente e sua percepção depende das escolhas realizadas. Nesse sentido, ao marcamos determinadas diferenças, obscurecemos outras.[22] Outro elemento base na construção da identidade é a *identificação.* A autora afirma que a identificação resulta de aparentes similaridades, nas quais não há consciência da diferença. Em suma, a identidade é resultante de um flexível jogo de delimitar, manter e questionar diferenças e similaridades.

Nesse sentido, a construção e a manutenção de identidades vinculam-se a dois processos distintos e concomitantes; o social e o simbólico. Segundo Woodward, "a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e às relações sociais, (...). É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são 'vividas' nas relações sociais".[23] Nesta lógica, as diferenciações extravasam o simbólico, sendo percebidas nas relações do indivíduo com seus pertences e nas suas práticas sociais.

Em nossa perspectiva, algumas ressalvas são necessárias. A primeira é que a identidade, a sexualidade, o gênero, o sexo e o corpo não estão obrigatoriamente interligados, um não é determinante de outro. Por enquadrar-se em processos de significação, a relação

[21] WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais***.** Petrópolis: Vozes, 2000. p.7-72.
[22]Ainda nesta questão, defendemos que, além das múltiplas associações simbólicas nas construções de identidade, estas são realizadas por duas perspectivas, muitas vezes conflitantes: a individual e a externa ao indivíduo, mas atribuída a ele.
[23] *Ibidem.* p.14.

entre essas categorias é culturalmente variável e historicamente específica. Assim, ao pensarmos sobre identidades de gênero estamos preocupados com processos de significação, com os sistemas simbólicos, com as relações sociais e com as de poder imputadas nelas. Partindo desses pressupostos, trabalhamos de forma relacional a constituição do gênero e da santidade.

Sublinhamos que empregamos o conceito "santidade" conforme Andréia Frazão Cristina da Silva, no artigo *Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990 – 2003),* considerando que essa categoria seria "o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que num determinado lugar e tempo são critérios para considerar o indivíduo como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não".[24] Nesse sentido, também seria uma produção histórica, particular e dinâmica, isso porque, assim como as construções de gênero, as de santidade são realizadas a partir de relações de interesse e poder estabelecidas em cada momento histórico.

Vamos nos deter um pouco sobre a expressão santidades *genderificadas.* Esta foi adotada pois em nosso trabalho interessa-nos as relações entre os corpos e os processos de construção das identidades de gênero e as de santidade. A partir do estudo destes três elementos, o corpo, a santidade e a identidade de gênero –, que não são naturais mas construídos, vamos pensar sobre as diferenças e as semelhanças existentes nos percursos dos mártires nas narrativas selecionadas.

3. Discussão Bibliográfica

Em nosso debate bibliográfico, optamos por dois caminhos complementares para a seleção das obras. O primeiro diz respeito aos trabalhos que tratam do martírio, pensando-o, de alguma forma, em relação ao corpo e/ ou ao gênero. Em seguida, focamos em textos que

[24] SILVA, Andréia C.L. da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero... *Op. Cit.* p.101.

analisam os martírios da LA pela perspectiva teórica dos Estudos de Gênero. Nossa discussão centrou-se nesses materiais, contudo, apenas destacamos os objetivos centrais de cada texto, ou seja, não faremos uma análise exaustiva de cada um, já que nossa finalidade é apresentar os diferentes modos pelos quais esse tema já foi explorado.

Inicialmente, destacamos os textos nos quais o martírio foi trabalhado em relação com corpo no Império Romano e nas descrições literárias da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média. Ainda mantendo-nos nessa abordagem, trataremos da sexualização dada ao martírio sofrido pelas virgens. Fecharemos essa parte inicial com análise dos argumentos centrais de três artigos que utilizaram a categoria gênero para o estudo dessa temática.

Após essa visão mais geral, deteremo-nos nas pesquisas que estudaram as relações sociais implicadas nos martírios do século XIII, examinando as associações estabelecidas entre a Igreja e os novos mártires. Em seguida, focalizaremos nossa atenção em trabalhos que analisam os corpos martirizados na LA, para, por fim, concluirmos com o nosso posicionamento frente a tais obras e como nossa pesquisa contribuirá para enriquecer o debate sobre tal tema.

Investigando a relação do ideal de martírio com o poder imperial romano destacam-se os artigos de Merrall Llewelyn Price, *Purifying violence: Santity and the somatic,* de 2001,[25] e de Philippe Buc, *Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels*, de 1997.[26] Em ambos, temos a defesa de uma marcada ligação entre o martírio e o Império Romano,[27] com o foco no corpo condenado do mártir, que por poder adquirir aspectos sagrados, alteraria o significado da justiça romana e das punições somáticas,

[25] PRICE, Merrall Llewelyn. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu:8003/smfs/search.taf?function=detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

[26] BUC, Pilipphe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v.52, n.1, p. 63-92, 1997.

[27] Destacamos que há outros textos que, ao trabalharem a relação entre o cristianismo e o Império Romano, mencionam a questão do martírio de forma pontual, por isso não foram utilizados nessa discussão. *Cf.*: BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985*;* BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981; BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988; STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (Org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

trazendo a presença de Deus diante dos que assistiam ao espetáculo e dos que o comandavam. Llewelyn ainda articula essa hipótese a uma funcionalidade específica das obras hagiográficas contemporâneas às perseguições. Para o autor, elas não apenas reafirmavam esse caráter divino, como também relembravam e subvertiam o espetáculo somático, descrevendo-o de forma santificada e sexual.

Através do estudo de autores cristãos e não-cristãos antigos, Judith Perkins, no texto *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian*, publicado em 1998,[28] trata do surgimento de uma "cultura do sofrimento pessoal", na Igreja Antiga, na qual o ato de sofrer é valorizado como base para uma relação mais íntima com a divindade. Nesse sentido, a presença da dor, da doença e do padecimento, o que inclui o martírio, simbolizava a vitória cristã e a afirmação divina.

María Amparo Pedregal Rodrígues, no artigo *Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino*,[29] de 2000, argumenta que a dor física sentida pelos mártires possuía uma incidência especial sobre o corpo das mulheres, por conta da contrução dos arquétipos femininos, sendo, geralmente, associado ao material, submetido as leis da natureza, caracterizado pela debilidade e pela passividade. Nesse sentido, Rodrígues defende que o tratamento fornecido ao corpo nos relatos das santas mártires, entre os séculos II e IV d.C., permitia aos autores cristãos apresentá-las sob uma aparente subversão de sua debilidade física em razão do sexo (*infirmitas sexus*) e da violência, deliberadamente experimentada por elas como via para transgredir as estruturas de gênero da sociedade pagã. No entanto, apesar de sua comprovada capacidade para superar as limitações de sua natureza, seguem sendo, para pagãos e cristãos, essencialmente, corpos sexuados que precisam ser controlados.

---

[28] PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

[29] RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

No livro de Dominic Montserrat, de 1998, *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity,*[30] encontramos um caminho de pesquisa diferenciado. O argumento principal é que os autores cristãos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média utilizavam-se da destruição física para a produção e a promoção do culto aos mártires. Os relatos de martírios funcionariam, assim, como uma das operações de convencimento da Igreja. Por fim, Montserrat distingue o tratamento dado às virgens mártires nas obras cristãs. Ela afirma que a mortificação da virgem representaria um ato de "violência sexual". As construções eram, neste sentido, *genderificadas.*

Kathleen Kelly Coyne, no artigo *Useful virgins in Medieval Hagiography*, de 1999,[31] também confere uma natureza sexual aos martírios das virgens. Todavia, ao contrário de Montserrat, defende que o elemento sexual estaria impregnado de conteúdos moralizantes, como a celebração da castidade e supressão das tentações do corpo. Coyne sublinha que, apesar destas "vitórias", o martírio não fornecia um *status* superior para a santidade das virgens, já que esta somente era construída e comprovada a partir de forte violência. Por fim, articula a flexibilidade do corpo torturado das virgens com a Igreja, sob as perseguições pagãs. A virgem torturada funcionava como um artifício cultural que não apenas preservaria a memória da Igreja como também comprovava o seu caráter "divino", não mundano.

Em perspectiva distinta, no artigo *Significaciones de los martirios de Eulalia de Mérida*, de 1999, Raquel Homet[32] trabalha com a comparação de dois relatos sobre o martírio de Eulália; um hino do século IV e uma Paixão do século VII. No primeiro, a virgem martirizada assume um comportamento violento em resposta aos ímpetos sexuais do Imperador, sendo assim, o foco estaria na relação entre o paganismo e o cristianismo, com o estabelecimento da Igreja triunfante.

---

[30] MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London e New York: Routledge, 1998.
[31] COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. et WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.
[32] HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: _____. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV*. Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999. p.759-775.

Na análise da paixão, Homet aponta que haveria uma construção do governante da cidade como um ser encarnado pelo mal. A autora defende que, nessa paixão, a força espiritual da virgem mártir encontrava-se na resistência aos tormentos sofridos pela sua fé. Assim, Homet conclui que, apesar de ambos os documentos colocarem ênfase no martírio como testemunho de Eulália, o tratamento dado é profundamente diferente.

Considerando essas diferentes abordagens, daremos relevo ao trabalho da pesquisadora Maud Burnett McInerney, no livro *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc,* de 2003,[33] que aponta que o tratamento dado às virgens mártires, nos documentos, variou segundo o sexo do autor. Ela analisa textos de Ambrósio, Tertuliano, Hidelgarda, Hrotsvitha, entre outros. A partir desse estudo, ela defende que em cada período histórico há duas retóricas sobre as virgens mártires: uma masculina e uma feminina.

Segundo McInerney, na perspectiva dos autores masculinos, as narrativas eram construídas a partir da falta de conhecimento do corpo feminino, apresentando um marcado voyerismo, perceptível nas descrições da violência sexual e das torturas somáticas. Nestas narrativas, as personagens eram diminuídas à exaltação de sua pureza virginal e de valores como obediência, passividade, vulneralibilidade e silêncio. No entanto, ao comparar com textos de autoras femininas, ela percebe a construção de narrativas que colocam as virgens mártires como ativas e inteligentes, capazes de realizarem suas próprias escolhas, e poderosas ao lidarem com homens vis e injustos. Sendo assim, a proposta dessas obras era que, através da virgindade, as personagens exercessem seu potencial como mulheres. McInerney conclui que o corpo da virgem foi descrito e percebido de modos diferenciados pelos autores estudados, possuindo implicações sociais, teológicas e de gênero distintas.

Concluímos a primeira parte de nosso debate bibliográfico com três textos que apresentam outras possibilidades de considerar o papel do martírio*: The Severed Breast: A*

[33] MCINERNEY, Maud Burnett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints, de Kirsten Wolf, de 1997;[34] "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia, de Alison Gulley, de 1998;[35] e no mais recente, de 1999, *Gender and Martyrdom*, de Evelyn Birge Vitz.[36] Apesar de trabalharem com diferentes obras hagiográficas, as três autoras estabelecem que o mártir era um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade. A tortura e a morte eram assimiladas como garantias de salvação, ao anteciparem o pagamento de uma dívida. Em vista disso, as punições somáticas auxiliariam na absolvição da alma.

Esse segundo momento de nossa apresentação é uma reflexão que foi fundamental para nossa pesquisa, por tratar o tema martírio no mesmo recorte temporal que o nosso, além de focar nos santos mendicantes ao analisar as relações entre a Igreja e os "novos mártires", no século XIII. Trabalharemos com as propostas dos artigos *Martyrdom, Popular veneration and Canonization*, de James Ryan, de 2004,[37] e *Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval*, de Carolina Coelho Fortes, de 2005.[38]

Ryan afirma que a Igreja incentivava os missionários franciscanos a rumarem às terras dos infiéis e dos pagãos, com o propósito da conversão, afirmando que aqueles que perdessem a vida na defesa da cristandade teriam os pecados perdoados e a entrada certa no reino de Deus.[39] Contudo, o autor argumenta que àqueles que morreram para proteger a fé cristã, e, portanto, em uma situação similar aos mártires das perseguições, não tiveram a sua santidade reconhecida pela Igreja Romana.

---

[34] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[35] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[36] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, n. 26, p.79-99, 1999.
[37] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n.1, p.1-28, 2004.
[38] FORTES, Carolina Coelho. Os mártires da Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. *In:* LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 375-400.
[39] Ryan sublinha ainda que o Papa Inocêncio III escreveu algumas cartas para as ordens dominicana e franciscana garantindo a recompensa para as pessoas ligadas a essas ordens que morressem em nome de Cristo. No entanto, as canonizações só começaram a partir do século XIV. RYAN, James. *Op. Cit.* p.5.

Ele atribui essa cautela em realizar novas canonizações ao fato de que o reconhecimento "oficial" da santidade poderia endossar os cultos populares que, muitas vezes, eram sobre pessoas que foram renegadas pela Igreja, como os heréticos e os cismáticos. Assim, passou a haver a necessidade de uma investigação sobre a santidade, trazendo essas esferas das práticas populares para seu controle e aprovando os que eram de seu interesse. Possuindo uma hipótese semelhante, Carolina Fortes complementa que "o influxo de novos santos foi visto como uma ameaça ao *status* de cultos mais antigos e tradicionais, e também levantou o espectro de uma Igreja fragmentada na qual toda pequena comunidade veneraria santos diferentes".[40]

O objeto central do artigo de Fortes é, contudo, a retomada do tema martírio pela LA. Segundo a historiadora, o fato de Jacopo ter-se baseado, principalmente, em obras da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média, que abordavam os séculos I-IV, fez com que a santidade martirológica tivesse papel de destaque na compilação. A autora argumenta que Jacopo, ao escolher mártires que se colocavam frente aos poderes seculares que lhe eram contemporâneos, estaria tratando de questões relativas a seu tempo.[41]

Por tratar das formas como esses personagens apareciam na LA e as relações entre as macerações somáticas, o sofrimento e a santidade, destacamos o trabalho de Néri de Almeida Souza intitulado *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte*, de 2002.[42] A autora constrói a hipótese que Jacopo de Varazze utilizou-se do sofrimento e da mortificação para construir um tipo específico de santidade ligada a ascese e ao martírio. Assim, o martírio na LA relacionar-se-ia com a subversão dos sentidos e sentimentos, em que a "vida terrena do santo dá-se com a permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência".[43] Assim, o que aconteceria ao corpo santo atestaria o destino de sua alma.

[40] FORTES, Carolina Coelho. *Ibidem.* p.7.
[41] Nesse sentido, a LA marcaria a idéia que, invariavelmente, os perseguidores seriam punidos pelos seus atos.
[42] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*
[43] *Ibidem.* p.13.

Nesse sentido, ela afirma que esta compilação divulga um ideal de santidade que derrota a morte ao entregar-se a ela.

Ainda dentro dessa mesma temática, no artigo *Représentations du corps dans la 'Légende Dorée'*, de 1976, Marie-Christine Pouchelle[44] enfatiza que Jacopo de Varazze não nega a importância do corpo para os mártires, pelo contrário, a obstinação dos santos em expor a carne é em si o objeto de suas preocupações. A dor proporcionaria uma ligação entre dois pólos, o privilegiado (a alma) e o anulado e desprezado (o corpo), permitindo que o santo existisse entre o plano terreno e o espiritual. O aspecto sexual do martírio também é apontado pela autora: a dor fornece prazer. Neste ponto, Pouchelle sublinha que as descrições das macerações e dos sofrimentos assumem, em muitos momentos, um caráter erótico. Conclui que a assimilação do prazer carnal às torturas corresponderia à conversão de súplicas em delícias, fenômeno comum dentre os relatos da LA.

Refletindo sobre as obras apresentadas na primeira parte de nossa apresentação bibliográfica, verificamos que o martírio é examinado em relação ao Império Romano e às leis e práticas civis pelos autores Llewlyn[45] e Buc,[46] que percebem que a presença do corpo do mártir conferia ao espetáculo somático a possibilidade do divino. No entanto, para alguns autores, o sofrimento foi tratado de duas formas distintas nos documentos contemporâneos às perseguições. Perkins[47] defendeu que os textos antigos valeram-se deste para afirmação da vitória cristã em relação aos seus perseguidores e no outro artigo analisado, Montserrat[48] percebe que os documentos da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média exploraram as punições sofridas, possibilitando o desenvolvimento e a expansão do culto aos mártires.

A autora Montserrat também trabalha a questão do tratamento concedido às virgens mártires, nas obras cristãs, percebendo-o como profundamente sexualizado. Em contrapartida,

---

[44] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[45] LLEWLYN, Merrall. *Op. Cit.*
[46] BUC, Pierre. *Op. Cit.*
[47] PERKINS, Judith.*Op.Cit.*
[48] MONTSERRAT, Dominc. *Op. Cit.*

Coyne[49] defende que a conotação sexual dos relatos possuiria um marcado teor moralizante, adequado aos preceitos religiosos. Já as obras de Homet[50] e o de McInerney,[51] ao trabalharem comparativamente dois documentos sobre o modelo martirial de Eulália e sobre os escritos masculinos e femininos sobre as virgens, respectivamente, mostram que o conteúdo e as conotações dadas aos documentos analisados são marcadamente diferentes.

Por último, Wolf,[52] Gulley[53] e Vitz[54] percebem o martírio como a libertação da alma aprisionada no corpo. Sendo assim, a partir do plano geral do debate, destacamos que o martírio foi tratado pelos pesquisadores como símbolo do divino e da vitória do cristianismo, e, no caso das virgens, imbuído de aspectos sexualizados. Contudo, destacamos a colocação do mártir como um importante representante da Igreja triunfante sobre os seus inimigos.

No entanto, para o século XIII, Ryan[55] defende que a Igreja assumiu um comportamento ambíguo em relação aos novos mártires. Se, por um lado, os incentivava para rumarem às terras dos infiéis e pagãos para convertê-los, prometendo a coroa do martírio para os que falecessem; por outro se mostrava indiferente às canonizações destes. No artigo de Fortes,[56] temos como justificativa que a Igreja procurava, nesse momento, regulamentar e controlar os cultos populares.

Por fim, sublinhamos os trabalhos de Pouchelle[57] e Souza[58] acerca das macerações somáticas sofridas pelos mártires na LA. As autoras apontam que Jacopo utiliza-se do sofrimento para construir um tipo ideal de santidade, afirmando que o compilador colocaria a dor como parâmetro definidor do destino da alma da pessoa.

Assim, encontramos pesquisas que trabalharam com a temática ‘martírio’ com outras preocupações, como a virgindade ou o corpo martirizado, contudo nenhuma esteve atenta às

[49] COYNE, Katheleen Kelly. *Op.Cit.*
[50] HOMET, Raquel. *Op.Cit.*
[51] MCINERNEY, Maud Burnett. *Op. Cit.*
[52] WOLF, Kristen. *Op. Cit.*
[53] GULLEY, Alison. *Op. Cit.*
[54] VITZ, Evelyn Birge. *Op. Cit.*
[55] RYAN, James. *Op. Cit.*
[56] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*
[57] POUCHELLE, Marie-Chistine. *Op.Cit.*
[58] SOUZA, Néri de Almeida. *Op. Cit.*

construções de identidades de gênero relacionadas às de santidade dentro desses relatos. Neste sentido, nosso trabalho avançará por um caminho ainda muito pouco explorado, discutindo as particularidades dos mártires da LA na construção de santidades *genderificadas*. Acreditamos, portanto, que nosso estudo apresenta novas visões e possibilidades, enriquecendo o debate realizado sobre tal tema.

3. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: reflexões metodológicas

Jacopo de Varazze entrou na Ordem Dominicana em 1244. Seguiu anos estudando, pregando e ensinando os preceitos cristãos calcados no Evangelho, no nordeste da Península Itálica. Foi eleito Provincial da Ordem Dominicana na Lombardia, em 1267. Alguns pesquisadores apontam que o gênoves teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Assim, ele estava imerso nos preceitos dominicanos, como também na hierarquia eclesiástica, que certamente influenciaram na organização da compilação, que respeitou o calendário litúrgico estabelecido pela Igreja e utilizado pela Ordem.

A data de produção dessa compilação é vista como controversa e vaga. Concordamos com Carolina Coelho Fortes, que, na sua dissertação *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena*,[59] após avaliar diferentes hipóteses, situa a primeira redação no início da década de 60 do século XIII. Destacamos que a tradição hagiográfica, nesse momento, valorizava o modelo de santidade ascética e martiriológica.

É mister destacarmos que como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centra no exame comparativo dos relatos de mártires presentes na LA selecionados, optamos por trabalhar com duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos. Sua base está na edição crítica de T.

[59] FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos... Op.Cit.*

Graesse,[60] por sua vez, fundamentada em outras versões, a saber: a francesa do abade J.-B. Roze, de 1967, e a inglesa de G. Ryan e H. Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejamos o texto com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni, baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à compilação.[61]

Há um intenso debate sobre a própria organização textual original da obra, que questiona quantos foram os capítulos compilados diretamente por Jacopo, que variam entre 175 e 182. Esse debate figura como um dos maiores problemas em se trabalhar com a LA: as modificações que sofrera durante os séculos. Esses questionamentos devem-se, principalmente, à existência de, aproximadamente, 1100 manuscritos da obra.

Devido a essa difusão da compilação e de seus muitos manuscritos, ela é considerada um marco histórico, perpetuado através de diversas edições ao longo dos séculos. Como sofreu acréscimos e revisões ao longo dos anos, afirmamos que a compilação foi resultado de um longo processo intelectual, coerente com as próprias experiências religiosas do compilador. Durante nossa pesquisa, aprofundamos tais questões e aspectos, correlacionando-os às próprias escolhas de Jacopo.

A metodologia aplicada em nossa pesquisa foi a identificação e problematização dos diversos elementos que configuram a narrativa do martírio, e que a tornam um todo de sentido. Para tanto, trabalhamos com o levantamento de informações dos relatos selecionados que foram organizadas em quadros de leitura específicos aos nossos interesses.[62] Estes foram analisados individual e comparativamente.

Nossa aplicação do método baseia-se nas argumentações do sociólogo Paul Veyne, no livro *O Inventário das diferenças,* [63] e do historiador Jürgen Kocka que, no artigo *Comparison*

---

[60] Edição impressa em 1845, reimpressa em 1890 e em 1969 com o título *Legenda Áurea, vulgo história lombardica dicta.*
[61] IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Áurea su CD-ROM. Texto latino dell´edizione critica a cura de Givanni Paolo Maggioni*. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.
[62] *Cf.* ANEXO 1 – QUADROS DE LEITURA UTILIZADOS.
[63] VEYNE, Paul. *O inventário das diferenças*. História e Sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1983

and beyond,[64] apresenta sua definição de comparação: "Para os propósitos desse comentário eu quero enfatizar que comparar em História significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetos intelectuais." [65]

Nesse trabalho, Kocka ainda afirma que os objetivos da comparação irão variar segundo a perspectiva teórica do pesquisador, fornecendo quatro diferentes propósitos do método: heurísticos, descritivos, analíticos, paradigmáticos.

Heuristicamente, a comparação permite ao pesquisador visualizar questões e problemas que não seriam percebidos ou pensados de outra forma. De forma descritiva, o exercício comparativo possibilita ao historiador determinar as singularidades de cada caso, e, ao delimitá-las, podendo questioná-las e modificá-las. Já analiticamente, o método permite o estabelecimento de explicações históricas para os fenômenos através de analogias. Por último, o propósito paradigmático: o comparativismo serve também para distanciar o pesquisador do objeto com o qual já possui familiaridade, ampliando seu espaço de reflexão, evidenciando diferentes possibilidades para a compreensão dos processos históricos.

Nossa abordagem enquadra-se nas propostas desse autor. Nesse sentido, ao comparar os relatos de cada mártir, particularizamos cada narrativa, percebendo como as semelhanças e as diferenças entre elas associam-se à construção de uma santidade *genderificada*, particularizando as narrativas. Além disso, o comparativismo nos permitiu pensar questões e hipóteses que não poderiam ser percebidas de outra forma, construir explicações históricas para compreensão da funcionalidade da LA como um todo e dos relatos individual e comparativamente.

Com argumento similar ao propósito descritivo da comparação, Paul Veyne afirma que nenhum objeto é peculiar por natureza, ou seja, de forma absoluta. Nesse sentido, o objeto só se individualiza em relação a uma teoria ou em relação a outro. Assim, a adoção de

[64] KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory*, v.42, p.39-44, feb. 2003.
[65] *Ibidem.* p.39.

uma constante trans-histórica, com o uso de uma teoria que forneça os conceitos, é fundamental para a passagem da descrição para a análise.

Nesse sentido, a discussão acerca dos significados do ideal de martírio, no século XIII, foi fundamental para a nossa pesquisa, porque, seguindo a proposta de Veyne, acreditamos que podemos contrapor os martírios da LA, particularizando-os. Através da comparação entre os relatos analisados, concluímos que o elemento norteador de todos eles é a ligação entre a salvação da alma e o modo de vida cristão. Em outras palavras, seguir uma vida recheada de boas obras, condizente com os valores cristãos, era a forma de garantir a salvação da alma.

Nossa dissertação, além dessa introdução, possui quatro capítulos e a conclusão, que passamos a apresentar. No nosso primeiro capítulo desenvolvemos o objetivo de estudar o processo de elaboração da LA, tendo em vista as trajetórias religiosa e intelectual de Jacopo de Varazze e o contexto por ele vivido. Essa preocupação está em sintonia com a perspectiva de que a produção de determinado documento é também um acontecimento, e, como tal, deve ser desvendado como construção discursiva.

Nesse capítulo analisamos as transformações ocorridas na península itálica, no século XIII, em consonância com a biografia de Jacopo de Varazze, tendo em vista as relações estabelecidas com/ pela Igreja e com/ pela Ordem Dominicana, duas instituições nas quais ele esteve inserido. Optamos por esse tipo de correlação para centralizarmo-nos nos fatos com os quais teriam tido maior proximidade e, portanto, influenciado na produção literária do dominicano. A seguir, focalizamos nosso estudo na sua mais famosa obra e documento utilizado por nossa investigação empírica: a LA. Nessa parte, iniciamos com reflexões sobre o gênero hagiográfico, buscando familiarizarmo-nos com seus objetivos e suas particularidades, e, assim, relacionando-os a uma "funcionalidade prática" da santidade.[66] A partir dessas análises, direcionamos nossa atenção quanto às singularidades da compilação, estudando as relações entre a estruturação individual dos relatos, bem como a organização geral da obra,

[66] Ao utilizarmos a expressão "funcionalidade prática" da santidade, estamos aludindo aos usos desta para benefícios pessoais ou institucionais distintos como o incentivo a peregrinação ao lugar de culto de determinado santo, o que atraía doações e fiéis.

com os discursos extratextuais com os quais Jacopo pôde ter tido contato. Nesse sentido, também discutimos a possível data de sua produção, destinários, edições e manuscritos.

Nesse capítulo, defendemos a hipótese de que Jacopo teria escolhido redigir uma hagiografia, ou melhor, elaborar uma conpilação, por esta não ter uma rigidez dogmática, logo, permitia a abordagem de temas distintos. Ao colocarmos o estudo dos relatos sobre Santo Ambrósio, (p.355/364) e São Pelágio (p.1003/1024), no final do capítulo, reafirmamos a nossa hipótese de que Jacopo, ao compilar a LA, objetivou responder questões específicas às relações de poder nas quais estava inserido, como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras.

Para explorar como as questões estudadas aparecem na LA, analisamos o capítulo de Pelágio sobre argumentando acerca das associações entre o poder imperial e o religioso, especificamente de Frederico II e dos papas, construídas por Jacopo. Além disso, investigamos o capítulo de São Ambrósio no qual acreditamos que o dominicano argumenta claramente acerca da interação entre a Santa Sé e o âmbito civil.

Nosso segundo objetivo foi discutir as acepções do tema martírio presentes em momentos específicos do período medieval, procurando compreender o porquê de sua retomada no século XIII. Para tanto, exploramos essa temática pelo desenvolvimento dos movimentos heréticos e das cruzadas, pela atuação dos missionários mendicantes e pela instauração da Inquisição, tendo em vista a participação da Santa Sé e da Ordem Dominicana nesses fenômenos. Por fim, buscamos perceber como Jacopo abordou, na LA, o processo de martirização, pensando sobre o que ele considerou meritório da coroa de mártir.

Nossas considerações sobre essas temáticas foram abordadas no segundo capítulo. Nesse, estudamos alguns caminhos para a compreensão da retomada do martírio, no século XIII, investigando as particularidades desse fenômeno tendo em vista as relações de poder estabelecidas com a Ordem Dominicana e com a Igreja. Assim, defendemos que a promessa do martírio foi um elemento fundamental nas operações de convencimento eclesiásticas.

Também analisamos o desenvolvimento dos movimentos heréticos, especialmente dos cátaros, e o papel da Ordem Dominicana e da Igreja no combate a esse grupo religioso. Nossa preocupação residiu na percepção de como essas relações influenciaram a produção da compilação. Em relatos distintos, ao longo da LA, temos o confronto de santos com hereges, contudo uma narrativa ganha destaque: o do emblemático Santo Domingos de Gusmão, organizador da Ordem. Ao estudarmos essa narrativa, concluímos que Jacopo considerava a morte por um herege como meritória do martírio, o que seria um incentivo à pregação dos irmãos dominicanos.

Ainda no segundo capítulo, estudamos a posição da Santa Sé nos movimentos cruzadistas. Nesse sentido, pensamos no ideal norteador das cruzadas e em sua proximidade ao da Guerra Santa, ambas ligadas à noção de "guerra justa". Seguindo nossa lógica, levantamos a hipótese de que coroa do martírio fora colocada como recompensa aos que morreram em uma Cruzada, assim como na guerra santa, por ambas serem *justas.* Ressaltamos que também estudamos a participação dos missionários mendicantes, que, cabe ressaltar, obtiveram incentivo papal.

Sobre essas questões, elaboramos como hipótese que a retomada dessa temática foi realizada por hagiógrafos, nesse momento, como também pela própria Igreja Católica (através de cartas papais, prometendo o reconhecimento do martírio aos que morressem na defesa da cristandade – como cruzadistas, soldados da Guerra Santa, Inquisidores, missionários mendicantes). Jacopo de Varazze, diante desse "cenário", selecionou relatos com os quais pudesse postular questões específicas ao seu interesse (como a valorização do poder eclesiástico, a preocupação em determinar as doutrinas heréticas como errôneas, entre outras) como também para incentivar os movimentos cruzadistas e os irmãos mendicantes missionários, especialmente os dominicanos. Ao final desse capítulo, analisamos o martírio imaginário narrado no relato sobre São Domingos de Gusmão (p.614/ 631), organizador da ordem dominicana; objetivando correlacionar as reflexões realizadas com a obra.

Reservamos os dois últimos capítulos para a apresentação e o exame dos dez relatos selecionados, primeiro individual e, depois, comparativamente, sendo o terceiro reservado ao estudo das narrativas das mulheres e o quarto ao dos homens, seguindo a proposta de Kocka. Nestes, investigamos como a santidade é textualmente construída em suas ligações com o processo *genderificação*, estabelecido através das relações de poder. Por fim, comparamos esses apontamentos finais, visando a percepção das semelhanças e diferenças entre eles, tendo em perspectiva a construção das santidades *genderificadas*, e, dessa forma, particularizando-as.

Após a comparação dos relatos, defendemos que a LA não possui uma unidade de sentido, sendo uma seqüência de *topos*. O elemento em comum aos capítulos é a defesa da vida cristã para alcançar a salvação. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos, contudo eles são santos porque nasceram com a marca da graça divina, o que a vida terrena deles apenas serviu para comprovar.

Nossa dissertação está organizada segundo as normas postuladas pelo SiBI publicadas na 3ª edição do *Manual para elaboração e normalização de Dissertações*,[67] de 2004 e as aprovadas pelo CEPG em 1997. Assim, ressaltamos que as referências bibliográficas estão de acordo com a norma brasileira "Informação e Documentação – Referências – Elaboração" (ABNT / NBR 6023), de 2007.

[67] PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses. *Série Manuais de Procedimentos*, n.5, 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

CAPÍTULO 1

Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: relações entre contexto e produção

1. Apresentação

Neste capítulo, discutiremos como as relações estabelecidas pela Ordem Dominicana e a Igreja influenciaram Jacopo de Varazze[1] na produção da obra intitulada *Legenda Áurea*. Para tanto relacionamos o contexto da Península Itálica com alguns dados biográficos do dominicano para, a seguir, ponderarmos sobre a compilação. Nesta análise, refletimos acerca da organização, manuscritos, objetivos e possíveis destinatários, que serviram no direcionamento de nosso olhar quanto às singularidades da LA, através da relação entre sua estruturação e os discursos extratextuais.

Segundo o filósofo Foucault, discurso é a compreensão produzida pelas culturas e sociedades acerca dos diferentes aspectos da organização social, estando presente nas práticas, representações e instituições. Contudo, "[essa] produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos".[2] Em suma: existem formas distintas de delimitação e controle sobre os discursos. Assim,

[1] Para mais informações sobre Jacopo de Varazze e a LA *cf.* AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988; BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Émile; MANGENOT, Eugène et VACANT, Alfred (dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939; DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, 1, 1946; BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. *In:* DUNN-LARDEAU, Brenda (org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Actes du Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986; REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985; WYZEMA, Teodor de. "Introduction" In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

[2] FOULCAULT, Michel. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 1996. p.9.

concordamos com Andréia C. L. Frazão da Silva, que defende que nenhum discurso é absoluto, autônomo ou imutável, já que sofre interferências constantes.[3]

Segundo Roger Chartier, na obra *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*,[4] estes estão estruturados nos enunciados, assim como no próprio sistema de organização da obra. Portanto, consideramos imprescindível familiarizar-se com a natureza do texto, sua estruturação e forma. Em outras palavras, assumimos um tratamento ao documento histórico considerando que a sua produção é também um acontecimento que, como tal, deve ser desvendada como construção discursiva.

Começaremos com a realização de uma contextualização da Itália, no século XIII, contudo nossa preocupação residirá nas condições em que a Ordem Dominicana surgiu, apontando a relação entre esta e a Igreja. Como assinalamos, a nossa proposta é traçar reflexões sobre alguns elementos contemporâneos ao nascimento de Jacopo a partir do estudo da bibliografia e da LA.

Em seguida, nossa análise será "relacional", ou seja, procuraremos associar acontecimentos da vida de Jacopo com o cenário político-religioso da Itália. Ressaltamos que nossa atenção esteve direcionada aos elementos extratextuais mais imediatos ao compilador, pensando nos desafios enfrentados por essas organizações e em como essas influenciaram na produção literária do dominicano. Por fim, centralizaremos-nos na compilação, realizando algumas considerações sobre a mesma.

Terminaremos com a análise de dois relatos presentes na obra, a saber: Santo Ambrósio e São Pelágio. Nesta, objetivamos perceber como e em que medida as relações entre os âmbitos civil e religioso, aqui estudadas, aparecem na obra, defendendo a nossa hipótese de que Jacopo utilizou-se da LA para postular questões de seu tempo.

---

[3] SILVA, Andréia C. L. Frazão da: Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

[4] CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

2. Jacopo de Varazze e a Legenda Áurea: algumas considerações

2.1 Relações entre o contexto e a vida do dominicano

Segundo a historiografia, no século XIII ocorreram algumas mudanças no âmbito euromediterrânico, como um marcado desenvolvimento ecônomico com a melhoria das técnicas empregadas, o crescimento das trocas comerciais, o surgimento de ofícios especializados, a revitalização das cidades e um notável aumento demográfico,[5] iniciados desde os séculos XI e XII. Esses fenômenos teriam sido mais perceptíveis na Itália, por esta já representar um ponto de encontro entre o Ocidente e o Oriente, favorecendo uma circulação de homens e idéias.[6]

A expansão das cidades italianas foi favorecida, principalmente, por uma maior e melhor exploração dos campos somada à intensificação das relações comerciais.[7] Sobre esse tema, Leopold Genicot, no livro *Europa no siglo XIII*, argumenta:

> El siglo XI y sobre todo el XII, ya habían definido um estatuto urbano: em el orden privado, el disfrute de *libertates* que suprimían o que por los menos fijaban y reducían las cargas senoriales; en el orden privado, la detentación de certos atributos de la *potestas*. Y para asegurar el respecto de estos privilegios, para ejercer estos poderes, se había creado um organismo próprio, concejalia o consejo. El siglo XIII consólido esta situación.[8]

[5] Segundo Franco Cardini, um dos resultados dessas trocas comerciais e culturais foi o surgimento da primeira forma de língua vernácula, comum às áreas que passavam por um processo similar de urbanização. O autor não especifica qual teria sido esta. ____. A Itália entre os séculos XI e XIII. MONGELLI, Lenia Marcia. (coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997. p.85-107. p.87.

[6] Para mais informações sobre o contexto da Península Itálica *cf.* ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004; CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*. Roma-Bari: Laterza, 2001; DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000; GENICOT, Leopold. *La Europa nel siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976; HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

[7] Nesse processo, destacou-se o comércio marítimo realizado por Gênova, Veneza e Pisa.

[8] GENICOT, Leopold. *Op.Cit.* p.68.

Robert Ian Moore, no artigo *La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca. 1105*',[9] defende que, no século XIII, a sociedade ocidental passou por um processo de alfabetização, associado diretamente a uma clericalização. Partindo de um argumento similiar, Indro Montanelli e Roberto Gervaso, no livro *Itália: os séculos decisivos*, afirmam que o âmbito clerical possuía duas vantagens sobre o laico. A primeira diz respeito a certo "monopólio cultural" exercido pelo clero que seria o principal responsável pelo ensino. A segunda seria que a entrada na clerezia figuraria uma mudança do *status* social de determinada pessoa, tornando mais fácil o seu acesso aos cargos militares e civis, reservados a membros das fileiras nobiliárias. Em suma, eles afirmam que o ingresso no âmbito clerical significaria que:

> Sua origem proletária era cancelada, e ele se eximia da competência dos tribunais civis para responder somente aos eclesiásticos. Entrar para igreja, em suma, era o único modo de evadir-se de uma condição social subalterna, o único caminho que abria perspectivas de uma "promoção".[10]

Nesse processo de clericalização e estabelecimento de uma sociedade urbana, ocorreu, concomitantemente, o crescimento do analfabetismo e da autoridade conferida aos livros. Ambos acabaram se tornando marcadores sociais de diferença cada vez mais visível, sendo considerados parâmetros definidores da clerezia, como o próprio celibato.[11]

Segundo Leopold Genicot, a complexidade dos assuntos citadinos e a utilização cada vez mais habitual da escrita motivaram os burgueses a confiar aos clérigos partes da administração das cidades, que passavam a proporcionar, além de "serviços espirituais", como também os de caráter administrativos e governamentais.[12] Contudo, cabe sublinharmos que isso não implicou em um aumento da autoridade episcopal ou de qualquer outro tipo nas

[9] MOORE, Robert Ian. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000- ca.1105. In: GARCIA, Maria Loring Isabel. *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003, p. 552-570.
[10] MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos (Idade Média, ano 1000 a 1250. O nascimento das comunas).* São Paulo: IBRASA, 1968. p.29.
[11] *Ididem*. p. 556.
[12] Ressaltamos o cuidado com esse tipo de argumentação, afinal não intencionamos indicar que o processo de alfabetização clerical ocorreu de forma homogênea para o clero inteiro. Defendemos que este estaria, ainda, mais retrito ao alto clero.

cidades. Pelo contrário, desde o século XII, a autoridade eclesiástica sofria uma diminuição gradual "como el poder jurisdiccional más importante de la ciudad",[13] ficando cada vez mais atrelada ao civil.

Nessa conjuntura, as escolas catedralescas desempenhavam um papel cada vez mais relevante nas cidades européias. No final do século XII e início do XIII, foram se desenvolvendo as primeiras universidades, que eram, inicialmente, associações privadas de estudantes e docentes, objetivando um reconhecimento oficial das autoridades, além de uma concessão de benefícios econômicos e jurídicos.

O cenário político-religioso italiano estava conturbado pelas contendas entre o papado e o império germânico.[14] Segundo Cardini, apesar do poder eclesiástico ter tentado construir uma autonomia diante das potências seculares, a cúria romana não conseguiu evitar a influência dos poderes leigos fortes. Nessa mesma época, a renovação da vida religiosa começou a ser registrada através de buscas por uma reforma na Igreja, "para elevar seu nível cultural e promover um movimento destinado a incentivar maior atenção às almas",[15] estando relacionada a uma definitiva separação das hierarquias eclesiásticas em relação aos poderes laicos.[16]

O monacato direcionou os primeiros ímpetos reformadores à reafirmação e ao fortalecimento do primado do pontífice sobre os bispos, objetivando libertar o pontificado do império. Segundo Brenda Bolton, no livro *A reforma na Idade Média*,[17] a "Igreja tornara-se negligente e mundana nas suas atividades. Reinava a simonia, isto é, o abuso do tráfico de

---

[13] WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama. 1969. p.56.

[14] Segundo Cardini, desde o século X, o papado esteve a mêrce da dinastia dos Ôtonidas que, a partir do *privilegium Othonis* de 962, estabeleceu que os papas deveriam jurar fidelidade ao imperador. Além disso, Oto I e seus sucessores passaram a intervir mais na Igreja, fundando bispados e abadias. O autor afirma que estes episódios deram início a um processo denominado investidura leiga. Esta era marcada pelo controle da Igreja pelo poder do Estado (Cesaropapismo), do qual surgiria, posteriormente, o fênomeno chamado "querela das investiduras". CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 88.

[15] *Ibidem*.

[16] Brenda Bolton defende que, inicialmente, os ideais reformadores dos mosteiros de Cluny, Brogne e Gorze estavam direcionados ao " retorno a uma visão idealista da Igreja nos primeiros tempos, a ecclesia primitiva dos apóstolos". BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.21.

[17] BOLTON, Brenda. *Op. Cit.*

dignidades eclesiásticas, e os leigos exerciam uma influência desproporcionada na nomeação de dignitários da Igreja".[18]

Nesse sentido, a reforma foi caracterizada pela suspensão do clero nicolaíta e simoníaco de suas funções,[19] que objetivava, dentre outras coisas, uma separação definitiva entre os âmbitos eclesiástico e laico,[20] procurando limitar a influência deste naquele.[21] Destacamos que uma das reações contrárias a essas medidas partiu, justamente, de famílias nobiliárias, de cujas fileiras provinham os altos cargos prelatícios.[22]

A reforma pode ser dividida em dois pólos com objetivos diferentes: um que propunha um retorno a uma releitura da *ecclesia primitiva* dos apóstolos e da pobreza de Cristo, com uma atenção especial relevada à pregação da palavra do Senhor; e o outro que pretendia reforçar a unidade da Igreja sob a administração papal.[23] As conseqüências dessa oposição foram sentidas no fim do século XII, com o fortalecimento das tentativas laicas[24] de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com o destaque à vida comunitária e à pobreza.

Cardini sublinha ainda que, praticamente, não ocorreu uma reforma efetiva na pregação, o que aumentou o desejo dos leigos por ações pastorais direcionadas ao *saeculum* e por uma maior participação laica na *ecclesia*. Os monges, tentando responder a tais demandas, atuaram como pregadores. Contudo, os sermões utilizados não respondiam às novas necessidades espirituais urbanas. Como resultado, temos o desenvolvimento da pregação não-oficial concomitante à percepção de que a forma de vida reclusa e o clero secular eram insuficientes e/ ou sem o devido preparo para a ação pastoral junto aos fiéis.

---

[18] *Ibidem.* p. 20.
[19] É importante ressaltar que não consideramos que a reforma colocou um fim definitivo a essas práticas, sendo ainda mencionadas, quase que duzentos anos depois, no IV concílio de Latrão.
[20] Sobre esse processo, Cardini coloca que "o imperador [refere-se a Henrique IV], amparado pelo clero alemão, tomou posição contra a decisão papal, mas Gregório agravou a situação proclamando em 1075 a superioridade do pontífice sobre o imperador: ao papa cabiam as insígnias do império e a ele atribuía-se o poder de depor o imperador e, portanto, de liderar os súditos deste da obrigação de fidelidade." CARDINI, Franco. *Op.Cit.* p. 90.
[21] Segundo Franco Cardini, esse processo teria iniciado no concílio lateranense de 1059, quando, com a eleição do Papa Nicolau III, estabeleceu-se que a eleição do pontífice seria confiada a um colégio cardinalício.
[22] *Idem.*
[23] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p. 21
[24] Cardini e Bolton, nos respectivos livros supracitados, defendem que os movimentos espirituais, já iniciados, refletiam as inquietações laicas em relação à vida religiosa proposta pela Santa Sé, estando em consonância com as mudanças ocorridas nos meios social, econômico e político.

A compreensão desse processo é importante por ele ter possibilitado o surgimento, no fim do século XII, de movimentos dissidentes que a Santa Sé considerou heréticos, como os albigenses,[25] os valdenses e os *humiliati*,[26] mas que atraíram muitos adeptos, sobretudo no sudeste europeu, justamente pela ação pastoral de seus pregadores.[27] Da mesma forma, no século XIII, a Igreja vislumbrou o nascimento, organização e estabelecimento de associações laicas que aprovou, como as Ordens Mendicantes.[28]

De acordo com Jacques Le Goff, no seu artigo *As Ordens Mendicantes*,[29] a atração que algumas Ordens, como a Franciscana e a Dominicana,[30] sentiram pelas cidades estaria relacionada diretamente ao processo de urbanização. Nestas, a "vaga ortodoxa"[31] facilitou o contato de homens e mulheres com heresias, principalmente a dos cátaros e os valdenses, ameaçando a ordem cristã.[32] Ambas possuíam propostas em sintonia com as necessidades espirituais laicas e uma atuação na defesa dos preceitos defendidos pela Santa Sé.

Estas ordens destacaram-se pela inspiração em Cristo, releituras de uma Igreja primitiva defendendo valores de pobreza, humildade e obediência, além do exercício de um postulado mais ativo voltado ao meio urbano, caracterizado por um forte trabalho assistencial e pela pregação calcada no estudo das Escrituras.[33] Assim, Hilário Franco Jr, na apresentação da edição brasileira da LA, argumenta:[34]

---

[25] Analisaremos a heresia cátara ou albigense no capítulo II.

[26] Em 1184, tanto os valdenses como os humiliati foram excomungados pelo decreto *Ab abolendam*, sob o pretexto de pregarem ilegalmente e por possuirem pontos de vistas deturpados sobre a fé e os sacramentos cristãos. De fato, ambos os movimentos procuravam viver sob a conformidade da *vita apostolica*, sendo que eles se autoconsideravam em conformidade com os ideais da ortodoxia, não protestando contra a Igreja. BOLTON, Brenda. *Op. Cit.* p. 63.

[27] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. Nova Iorque: Longman. 1994. p. 3.

[28] Destacamos que a Ordem Dominicana figurou como uma exceção, já que foi formada por clérigos desde seus primórdios.

[29] LE GOFF, Jacques. As Ordens Mendicantes. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 227-241.

[30] O aumento quantitativo das Ordens foi tal que no Concílio de Lyon, em 1274, reconheceu apenas quatro Instituições, trazendo-as para o seio da Santa Sé: a dos Frades Menores, a dos Pregadores, a dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo e a dos Eremitas de Santo Agostinho.

[31] Ao colocar a expressão "vaga ortodoxa" fazemos alusão a atuação do clero secular e do monacato vista como insuficiente frente às demandas espirituais específicas das cidades.

[32] *Ibidem.* p. 228.

[33] Uma das principais diferenças entre essas ordens era o fato da Ordem Dominicana ter optado pela posse de bens materiais que os franciscanos, para auxiliar na formação intelectual dos pregadores. Portanto, segundo

> Uma das melhores expressões desse novo quadro global tinha sido exatamente o surgimento das Ordens Mendicantes, cuja prática despojada (não possuíam bens materiais), humilde (viviam de esmolas), de apego à natureza (especialmente os franciscanos), de intensa pregação e repressão aos hereges (sobretudo os dominicanos), atendia melhor que as velhas ordens monásticas às novas necessidades espirituais e sociais. [35]

Em nosso trabalho, destacamos a Ordem dos Irmãos Pregadores, cujo nome já indicaria seu objetivo central: a pregação.

A Ordem Dominicana particularizou-se por ter sido, desde seus primórdios, constituída apenas por clérigos; além da busca pelo equilíbrio entre pregação e erudição, valorizando o estudo sistemático da Bíblia na formação dos futuros pregadores. Seu reconhecimento ocorreu em um momento conturbado para a Igreja que lidava com novos desafios, como o combate aos distintos movimentos heréticos, aos infiéis e aos pagãos; bem como as conflituosas relações com o poder imperial. Para compreensão acerca das contendas entre o papado e o império nesse momento, cabe refletirmos sobre o cenário político-religioso estabelecido desde o início do século XIII.

Segundo Montanelli e Gervaso, o papa Inocêncio III (1198-1216) foi tutor de Frederico II, confiando-lhe a alguns doutos da Igreja para sua formação educacional. Em 1209, após a morte de seu pai, Henrique VI, ocorreu a coroação do imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Oto IV (1198-1215), príncipe de Brunswick, na basílica de São Pedro.

Nesse momento, o papado apoiava Oto que, em compensação, reconheceu o Estado Pontifício e seus limites, confirmando os direitos da Igreja sobre a Sicília. No entanto, logo depois desse reconhecimento, o imperador desgostoso com sua recepção em Roma, permitiu que seu exército espalhasse-se pelos territórios toscanos, inclusive o Reino da Sicília, que

---

Antonio Linage Conde, os dominicanos aceitaram terras e propriedades conventuais . Cf. ___. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16. 1985. p.14.

[34] JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[35] *Ibidem.* p.13.

nesse momento, por doação, pertencia ao pontificado. Em resposta a essa traição, Inocêncio o excomunga em 1210.

O anátema era mais uma arma política que espiritual, possuindo um forte poder sugestivo sobre a população. Nesse sentido, após a excomunhão, Oto ficou enfraquecido, sendo destituído por alguns príncipes, em Nuremberg, que coroam Federico II, com o apoio de Inocêncio III.[36]

Em 1211, Frederico II, que já havia reunido um exército com o objetivo de restaurar o império a força em 1209, ocupou Constance e recebeu a coroação oficial em Mainz em 1212. Segundo David Abulafia, no livro *Italy in the middle central ages*,[37] ele teria ficado oito anos restaurando a ordem no reino germânico. Durante esse período, ocorreu uma segunda cerimônia de coroação, em 1215, em Aachen, que lhe concedeu o título de Rei da Germânia. No mesmo ano, ele se autocoroou Rei de Roma.

Frederico II possuía o apoio do papa Inocêncio III, que, em troca, exigiu do rei o retorno do reconhecimento dos privilégios e direitos que Oto havia concedido à Igreja. E, principalmente, a promessa de nunca unir a coroa da Sicília à do império. Assim, em 1220, ele foi coroado, pela terceira e última vez, como Imperador em Roma. Contudo, segundo Cardini, em 1216, um ano após o reconhecimento da Ordem Dominicana, com a morte do papa, Frederico II considerava-se livre do juramento e, portanto, concedeu ao filho, Henrique, o título de rei dos romanos, tornando-o seu herdeiro. Dessa forma, tomando para si a coroa.

O sucessor de Inocêncio, Honório III (1216-1241), objetivava principalmente a reconquista de Jerusalém e a cristianização da Terra Santa. Ele coroou o imperador em 22 de novembro de 1220, na basílica de São Pedro, e Frederico II comprometeu-se a defender os privilégios e o patrimônio da Igreja, colocando-se como forte aliado no extermínio dos

[36] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro. *Op. Cit.* p.186.
[37] ABULAFIA, David. *Op.Cit.*

hereges, renovando o voto de tomar a cruz. Contudo, quebrou esses votos ao marchar a Púglia, ao invés de ir à Terra Santa, onde reuniu os barões e promulgou novas leis do reino.[38]

Após a morte de Honório, Gregório IX ascendeu ao pontificado e, diante da situação dos cristãos na Palestina, apelou ao Imperador para que organizasse uma cruzada rapidamente. No entanto, uma peste assolava a Alemanha, impossibilitando que a expedição prosseguisse. O papa convencido que fora traído por Frederico, o teria excomungado. Iniciou-se, assim, uma guerra que contou com bulas papais que acusavam os Hohenstaufen de perjúrio, traição e ateísmo e, em contrapartida, com manifestos imperiais que taxavam a Igreja de corrupta, déspota e poluída pela simonia.

A excomunhão foi revogada quando o Frederico rumou à Terra Santa. Contudo, os cristãos receberam um imperador anatematizado e não um salvador, e, portanto, "recusaram--se a juntar suas armas às dele e combater unidos os sarracenos".[39] Diante disso, Frederico conseguiu realizar acordos de paz com o Sultão Al Kamil, o que teria agradado cristãos e mulçumanos sem a necessidade de um derramamento de sangue.[40]

Segundo Roberto Gervaso e Indro Montanelli, o papa não teria ficado satisfeito, pois acreditava que uma guerra santa só se efetivava com o extermínio dos infiéis, e assim teria instigado uma revolta contra o imperador no Sul da Itália. Em 1227, iniciou-se o papado de Gregório IX (1227-1241) que foi obrigado a aceitar um acordo com Frederico após este invadir o Estado Papal. Nesse contexto, em 1230, nasceu Jacopo, em Varazze, local próximo a Gênova.

Contudo, o acordo não significou o fim das disputas entre o papado e o império, que se prolongaram, culminando com um novo anátema, em 1239. No ano seguinte, no reino das Duas Sicílias, Frederico respondeu a esse com a destituição dos párocos e dos bispos partidários de Gregório, substituindo-os por eclesiásticos fiéis ao império. Além disso,

---

[38] GERVASO, Roberto e MONTANELLI, Indro, *Op.Cit.* p. 184.
.[39] *Ibidem*, p.185.
[40] *Idem.*

incorporou os bens da *ecclesia,* obrigou o clero a pagar impostos e secularizou a abadia de Montecassino.

A contraofensiva papal foi à instigação de Veneza e de Gênova contra Frederico. Além de pedir auxílio aos dominicanos para que, da mesma forma que pregavam contra os hereges, colocarem-se em oposição aos líderes cristãos, como os ministros dos Hoshenstaufen.[41] Os papas que o sucederam apoiaram-se de forma igual nos dominicanos.

Gênova e Pisa foram as cidades que mais se desgastaram com essas lutas, sofrendo um considerável abate econômico.[42] Ambas possuíam intenções sobre o domínio marítimo no Tireno, especialmente sobre Córsega e Sardenha, sendo rivais. Essa rivalidade foi acirrada quando Pisa apoiou o Império nos conflitos entre Guelfos, que eram a favor do papa, e Gibelinos, que sustentavam o imperador. Por tal razão, Frederico II teria concedido a supremacia na costa tirrência até *Civita Vecchia* para o comércio pisano. As contendas prosseguiram após o papado de Gregório IX, com Inocêncio IV (1243-1254), que assumiu a cúria após uma vaga papal e colocou seus propagandistas e agentes contra os Hohenstaufen.

Em 1244, o jovem Jacopo decidiu entrar na ordem dominicana após ter tido contato com Inocêncio, que se dirigia a Lion.[43] O cenário político-religioso continuava conturbado,[44] sendo agravado com o anúncio da deposição do imperador Frederico II pelo papa em 1245, que também teria convocado alguns irmãos dominicanos para instigarem e pregarem uma cruzada contra o imperador na Alemanha e na Itália.[45]

---

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh, *Op.Cit.* p. 186.

[42] Veneza, envolvida por Gregório IX nas contendas com o império, após um período de crise, fortaleceu seu comércio com o Oriente.

[43] AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia. 1988. p.140.

[44] Além dos problemas enfrentados com o império, os pequenos príncipes e oficiais locais desafiavam a autoridade da cúria ao fornecerem proteção aos hereges e, por vezes, rechaçaram inquisidores e até bispos de seus territórios. Cf. FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003. p. 66.

[45] Carolina Coelho Fortes defende que as ações adotadas por Gregório e por Inocêncio, durante o extenso combate contra o imperador, abriram espaço para que outros governantes desafiassem a autoridade da Igreja. FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.* p. 68.

Segundo Ernest Richardson, no livro *Materials for a Life of Jacobus de Varagine,*[46] Jacopo estaria estudando na Universidade de Bolonha[47] nesse momento. Esta teria surgido como a "institucionalização de algumas escolas de direito já existentes e dirigidas por leigos",[48] impulsionando a cultura livresca e o processo de alfabetização. Destacamos que a sua organização foi distinta das outras grandes universidades, possuindo como disciplina soberana o direito e abordando leis romanas e canônicas.[49] Jacques Verger, no verbete "Universidade", presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,* destaca que a faculdade de teologia, criada apenas em 1364, foi monopolizada pelas Ordens Mendicantes.[50]

Em Bolonha, a língua vernácula já havia alcançado sua forma fixa, cujo contato teria auxiliado Jacopo em suas pregações. Devemos considerar que a pregação vernácula era cada vez mais utilizada na Itália, nesse momento, especialmente pelos líderes dos movimentos heréticos. Richardson argumenta que, após ter completado seus estudos, o dominicano teria viajado, constantemente, pelo nordeste italiano, visitando conventos, pregando e conhecendo distintos elementos sociais.

Em 1251,[51] após o término do Capítulo Provincial Dominicano, Jacopo rumou em direção a Gênova, onde manteve uma produção epistolar pedindo auxílio ao clero para que combatessem a heresia naquela região. Sua preocupação com o crescimento de movimentos heréticos, especialmente o catarismo, aparece no corpo de sermões[52] composto de uma ampla gama de textos, distribuídos em quatro séries, a saber:[53] *Sermones de omnibus sanctis,*[54]

---

[46] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.*
[47] A universidade bolonhesa, junto com a parisiense, possuía uma certa notoriedade no âmbito intelectual, sendo uma das primeiras universidades estabelecidas ainda no século XII.
[48] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p.95.
[49] Em Bolonha, Jacques Verger sublinha a existência de duas universidades: a dos italianos ou citramontanos e a dos estrangeiros ou ultramontanos, dirigidas por reitores eleitos anualmente. Não temos informações sobre em qual destas Jacopo estudou. VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* São Paulo: Imprensa Oficial/EDUSC, 2002. 2V, v.2, p. 573-588.
[50] *Ibidem,* p.578.
[51] Frederico II faleceu em 1245, deixando seu filho Conrado IV como sucessor no reinado da Sicília. Este subiu ao trono como Henrique VII e seguiu com os planos paternos de conquistar Roma, mas foi mal sucedido. Foi exomungado em 1254. Não detalharemos sua atuação como imperador, já que a LA menciona apenas o império de seu pai. Para mais informações, *cf.* ABULAFIA, David. *Op.Cit.*; WALEY, Daniel. *Op.Cit.*
[52] Escreveu também o *Sermo de Planctu beatae Mariae Virginis* e o *Sermo de passione Domini.*
[53] *Cf.* GUIDETTI, Stefania Bertini. *I* Sermones *de Iacopo da Varazze.* Firenze: SISMEL, 1998.

Sermones quadragesimales,[55] *Sermones de omnibus Evangeliis domenicalibus*[56] *e Liber Marialis,*[57] produzidos a partir de 1255. Essa produção inicial estava direcionada ao auxílio de membros da Ordem no combate aos movimentos heréticos que viria a ser conhecida como sermões dourados – *sermones aurei* – pela importância que tiveram.

Em 1258, foi eleito prior da Gênova.[58] Sua atuação indicaria que ele esteve presente nos capítulos provinciais e em muitos dos capítulos Gerais. Alguns pesquisadores apontam que Jacopo de Varazze teria participado dos capítulos de Luca, em 1288, e de Ferrara, em 1290. Ele manteve-se nesse cargo até 1267,[59] quando foi eleito provincial da Lombardia, sendo reeleito algumas vezes. Cabe ressaltar que, de acordo com Fortes, a situação política e religiosa estava conturbada nesse local, onde as seitas heréticas dos valdenses e, principalmente, dos cátaros tinham raízes profundas.

Na condição de providencial, ele promoveu as atividades da Igreja e os preceitos da Ordem Dominicana, viajando para Florença e depois Bolonha, em 1272; para Budapeste e Faventia, em 1273; para Lion e Milão, em 1274.[60] Dois anos mais tarde, o dominicano Inocêncio V é eleito papa, permanecendo apenas meses no cargo. Richardson aponta que ele e Jacopo eram próximos, tendo convivido pelos menos nos Capítulos Gerais.

A curta duração de seu pontificado teria sido uma surpresa para ordem, principalmente devido ao fato do sucessor, João XXI (1276-1277), não ser muito próximo dos Mendicantes. Richardson argumenta que essa antipatia do papa em relação aos mendicantes teria

---

[54] Essa obra seria composta por 307 textos, podendo ser caracterizada como um santoral, cuja organização estaria alinhada ao calendário litúrgico dominicano estabelecido.
[55] Segundo Richardson, estes totalizariam 98 sermões, quase todos dedicados à Quaresma. *Cf.* JACOBI A VARAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.
[56] Segundo Fortes, essa compilação tem sua base no missal romano quanto no dominicano, reunindo elementos importantes da religiosidade dominicana em três sermões: em honra à Trindade, à Virgem e a Domingos. *Cf.* JACOBI A VORAGINE. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.
[57] Composto em 1294, essa coletânea de 161 sermões trata das virtudes da Virgem Maria.
[58] Richardson destaca que ele também poderia ter sido prior em Bolonha, Asti, Como ou Acqui. RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.*, v. 2. p. 36.
[59] Cabe ressaltar que segundo Daniel Waley, entre 1265/1268, a causa dos Hohenstaufen marca o final de uma fase e início de outra, já que o guelfismo era caracterizado por um sistema de alianças voltadas a manutenção de certa configuração de poder. WALEY, Daniel. *Op. Cit.* p.203.
[60] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit., v.*3. p.19.

influenciado a resolução de Jacopo em deixar o ofício de Provincial de Gênova, em 1277.[61] O dominicano teria retornado ao posto em 1281. Segundo Carla Casagrande, "de 1283 a 1285, il exerça les fonctions de régent de l'Ordre après la mort de Jean de Verceil et avant l'élection du nouveau maître général, Munio de Zamora".[62]

Em 1288,[63] o arcebispo de Gênova, Bernardo de Pádua, faleceu e o nome de Jacopo – dentre outros – foi sugerido para substituí-lo. O papa concedeu à embaixada genovesa a escolha de um dos candidatos apresentados. Jacopo teria sido eleito por unanimidade, exercendo o cargo entre 1292 e 1298, ano de sua morte.

No ano após sua eleição, o dominicano começou a escrever a *Cronaca della citta di Genova dalle origini al 1297,*[64] cuja temática era a cidade e seus fundadores, abordando questões políticas, colocando as regras para o bom governo e argumentando como ser um bom cidadão, relatando também a trajetória de vários bispos ou arcebispos. Richardson sublinha que apesar da obra ter sido redigida e publicada nesse ano, ela foi editada pela segunda vez em 1296, sendo reeditada por, aparentemente, Jacopo até sua morte.

Devido a sua conduta exemplar como arcebispo de Gênova, o dominicano adquiriu uma certa reputação de santidade, sendo em 1816, beatificado pelo papa Pio VII.[65]

Podemos concluir que no século XIII, a hierarquia eclesiástica lidou com os movimentos heréticos, o combate aos infiéis e ao paganismo, assim como as divergências com o poder civil. Essas relações de poder nutriram uma necessidade de alcançar novos fiéis e atrair "as almas perdidas" de volta para seu seio. Esse é o pano de fundo da produção literária

---

[61] *Ibidem,* p. 20.

[62] De 1283 a 1285, ele exerceu as funções de regente da Ordem após a morte de Jean de Verceil e antes da eleição do novo Mestre Geral, Munio de Zamorra. Cf. CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em: http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008. Tradução nossa.

[63] Além disso, destacamos que, segundo Ernest Richardson, Jacopo era conhecido como "apaziguador" (____. *Op. Cit.* p. 62 *et. Seq.).* Entre outros motivos, esse reconhecimento deve-se a sua atuação na negociação de paz entre Gênova e Pisa no fim da Batalha de Meloria, no dia 3 de abril de 1288. Neste ponto, cabe destacarmos que a rivalidade entre essas cidades, como argumentado anteriormente, iniciou devido às pretensões de ambas em dominar a economia marítima no Tireno, tendo se agravado quando elas assumiram posições opostas no conflito entre Guelfos e Gibelinos. A batalha iniciada em 1284 teria significado o início da derrocada de Pisa como "potência" no comércio marítimo.

[64] JACOPO DA VARAGINE. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

[65] REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985. p.15.

de Jacopo de Varazze, composta por distintos sermões, a redação da crônica genovesa e a compilação de uma das mais editadas hagiografias, a LA.[66]

Contudo, apesar de sua extensa produção literária, cujos temas tocaram em questões religiosas ou relativas a Gênova, de alguma forma, nenhuma obra se equiparou ao sucesso da *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, dita *Legenda Áurea*, que foi transmitida por mais de mil manuscritos e mais de duzentas edições e traduções, durante o primeiro século após a sua publicação. Antes de adentrarmos em questões específicas sobre essa compilação, traçaremos algumas considerações acerca da produção hagiográfica e a percepção de santidade, na península Itálica, no século XIII.

2.2 Considerações sobre hagiografia e santidade

Durante o processo de mudanças, a partir do século XI, percebe-se não apenas uma objetivação das obras hagiográficas como literatura cristã,[67] relativa à santidade, como também sua valorização, concomitante à expansão do culto aos santos. No artigo *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda áurea de Jacopo de Varazze*, Néri de Almeida Souza[68] diz:

> A receptividade do culto aos santos, muito cedo, inseriu a santidade nas operações de convencimento da Igreja. (...) Destes estratagemas, utilizados do início da cristianização até as conquistas coloniais, a hagiografia, com sua complexa matéria composta por vidas, milagres, martírios, e todo tipo de informação mítica ou não sobre os santos, tornou-se um dos principais senão o principal testemunho.[69]

[66] Diante da sua produção literária e de sua atuação como dominicano e arcebispo, Richardson aponta que, nesse período caracterizado pela celebração do conhecimento escolástico, Jacopo destacara-se por sua erudição, sendo conhecido como Jacopo, o teólogo (*Ibibem*, p.3).
[67] O termo hagiografia possuir raízes gregas, *hagios* = sagrado e *graphia* = escrita, neste sentido envolvia questões e temas no âmbito mais amplo do sagrado, não sendo circunscrito ao cristianismo.
[68] SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.
[69] *Ibidem*, p.69.

Portanto, defendemos que o culto aos santos e a produção hagiográfica são fenômenos que se tornaram interdependentes. Se, por um lado, o culto aos santos facilitava a receptividade das hagiografias, por outro, estas nutriam tal prática pela sua própria natureza e por seu papel didático e caráter propagandístico. Essa relação constituiu um mecanismo de eficiência cultural,[70] em sintonia com as transformações nos âmbitos religioso e sócio-político.

A primeira conclusão a qual podemos chegar é que a produção hagiográfica destinava-se, *a priori*, a fixar na memória as ações dos "heróis da nova fé".[71] No entanto, concordamos com Fortes ao afirmar que isso não significava construir um relato biográfico, mas retratar o santo como exemplo de virtude cristã, com propostas parcialmente promocionais.[72]

No livro *Les legendes hagiografiques*, Hipollyte Delehaye[73] defende que todo documento hagiográfico é possuidor, invariavelmente, de um caráter religioso e um edificante, não sendo estimado como dogmático. Encontramos hipótese semelhante em André Vauchez, no livro *La Santitá nel Medioevo*,[74] de que o conteúdo das hagiografias caracterizava-se pelo aspecto pedagógico e pastoral, promovendo a santidade com a celebração da grandeza de um ou mais santos. Contudo, seguimos Alain Boureau, no artigo *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298),*[75] que argumenta que o significado da narrativa hagiográfica, ao contrário dos contos tradicionais, estaria fora dela, identificando-se à própria doutrina cristã.

---

[70] Defendemos que as relações entre hagiografia e santidade constituíram um importante elemento nas operações convencimento da Igreja.
[71] BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). *Dicionário... Op. Cit*. p.449-462. p.253.
[72] FORTES, Carolina Coelho. *Op. Cit.*, p. 202.
[73] Delehaye enfatiza o aspecto ficcional da hagiografia. Portanto, a leitura deste gênero não deveria ser calcada nos padrões do criticismo histórico. (DELEHAYE, Hippolyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973. p.3).
[74] VAUCHEZ, André. *La Santitá nel Medioevo.* Bologna: Molino, 1989.
[75] BOUREAU, Alain. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

Nesta lógica, os santos eram o objeto *central* das obras hagiográficas. Partindo destas reflexões, ponderamos algumas considerações iniciais sobre a "funcionalidade" e associações simbólicas relativas à santidade.

O santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina. A sua vivência entre os homens serve justamente para atestar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Neste sentido, Vauchez argumenta que ao santo era imputada uma separação radical da condição humana.[76] No entanto, defendemos que apesar dos santos serem profundamente relacionados ao divino, não estariam totalmente desligados do mundo terreno. E, justamente por "existirem" entre o natural e o sobrenatural, os santos estariam em posição de mediadores da existência. Neste sentido, poderiam ser evocados no combate às forças do mal ou agir como intercessores em favor dos homens perante Deus.

As hagiografias, muitas vezes, retratam os santos como aqueles que abdicaram dos prazeres desfrutados pelos demais, através da extrema castidade e ascetismo, superando os limites ligados à condição humana. Essa construção da santidade está, hegemonicamente, presente na LA, em que há uma constante associação entre a santidade e a renúncia sobre-humana a corporalidade, com a valorização dos mártires e dos ascetas.

Seguindo essa linha, cabe destacarmos que Jacopo baseou-se, principalmente, em relatos recolhidos da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média, com acontecimentos ocorridos entre os séculos I e IV, valorizando a santidade *martiriológica*. Dentre os relatos, apenas cinco são de santos contemporâneos ao compilador, ou seja, dos séculos XII e XIII, a saber: São Pedro Mártir, São Domingos de Gusmão, São Francisco de Assis, São Tomás de Canteburry e Santa Isabel da Hungria.[77] Néri de Almeida Souza[78] defende que o uso de

[76] VAUCHEZ, Andre. *Op. Cit.* p. 291.
[77] Sublinhamos que este relato não consta na edição brasileira de Hilário Franco Jr.
[78] SOUZA, Néri de Almeida. *Idem.*

relatos antigos possibilitaria ao dominicano ponderar algumas questões de seu tempo, mais livremente.[79]

Em suma, a presença majoritária de mártires e de ascetas, retomados através de relatos antigos, permitiram Jacopo trabalhar com personagens que venceram o corpo na vida e na morte, aceitando as macerações em nome de sua fé ou privando-o de suas necessidades. Segundo a autora, nesse momento:

> A vida terrena do santo dá-se na permanente exposição do corpo aos limites da sobrevivência. A morte, assim experimentada em vida, mostra-se plena de potência vital. As vigílias, penitências, macerações, a busca do isolamento social, o jejum, a abstinência sexual voltam-se para a limitação das necessidades naturais de descanso, de alimentação, de exercício da sexualidade e dos sentidos.[80]

Essa derrota do físico comprovava-se através de uma série de acontecimentos maravilhosos, como a reconstituição após uma mutilação – exceto em casos de decapitação – e, após a morte, com a incorruptibilidade, a emanação de perfumes do corpo e o aparecimento de óleo, leite, sangue ou luz. Este encadeamento de fenômenos constitui um código sensorial definidor da santidade, ou seja, em torno da superação do corpo constrói-se um tipo de vida e um tipo de morte, relacionadas a uma forma de santidade específica.

Os santos eram aqueles que iam além da condição humana, dessa forma, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Concordamos com a hipótese de Souza[81] e Pouchelle[82] de que Jacopo de Varazze considera o corpo como meio de alcançar a santidade, através da subversão dos sentidos e dos sentimentos e da exposição do corpo à dor, estando em sintonia com os discursos vigentes acerca da ascese e do martírio.[83]

---

[79] Boureau afirma que considerando a mensagem tradicional e conservadora de Jacopo, não é surpresa ele ter selecionado, quase que totalmente, "santos-heróis" da *Igreja Primitiva*, já que a sua santidade é inimitável. Defendendo que Jacopo, assim como muito outros autores, teriam considerado os mártires como modelos capilares de santidade e virtuosidade. BOUREAU, Alain. *Op.Cit)*

[80] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: *Op.Cit.*. p.13.

[81] *Ibidem.*

[82] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

[83] Corroborando com essa hipótese, temos que dos cento e cinqüenta e três santos biografados, pela edição de Hilário Franco Jr., noventa e um foram martirizados de oitenta e uma formas diferentes.

Essas peculiaridades dos santos e das hagiografias permeavam, entre o crível e o incrível, variadas temáticas e questões. Neste intercâmbio, as obras hagiográficas podiam postular modelos de conduta,[84] usando *o que era exemplar*. Além disso, os hagiógrafos ainda buscavam colocar os méritos e as virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando o recurso dos milagres e da narração de eventos sobrenaturais.

O processo de valorização das obras de natureza hagiográfica, relacionado à santidade, obteve novo impulso com a atuação das ordens mendicantes. Dentre elas, destacaram-se as ordens dos Frades Menores e a dos Dominicanos, que através da produção de obras em línguas "vulgares" ou vernáculas e da incorporação de certos elementos ligados ao cotidiano das pessoas,[85] utilizavam as hagiografias para facilitar a pregação visando a uma melhor compreensão e aproximação dos leigos com o santo biografado.

Partindo destas reflexões, concluímos que o dominicano Jacopo de Varazze compilou uma obra de natureza hagiográfica devido a sua "funcionalidade" e por já existir um espaço de valorização deste gênero literário. Somando-se a isso, a compilação permitiu-lhe usar diferentes tipos hagiográficos ao longo da obra – milagres, translação, vidas, entre outros – e temáticas – festas cristãs, a superação do corpo, o diabo, a morte, entre outros. Dessa forma, postulou questões específicas ao seu interesse, algumas das quais serão pensadas a seguir.

2.3 A Legenda Áurea

A datação da LA é um tanto ainda controversa. Richardson coloca que, provavelmente, foi redigida após a morte do Imperador Frederico II, em 1249, pois este acontecimento é mencionado ao final do último capítulo sobre São Pelágio, e antes de 1258,

[84] Em adição à conduta exemplar, os hagiógrafos descreviam, também, os méritos e as virtudes além de incluírem os milagres que Deus executava através dos santos. Tais milagres aconteciam tanto durante a vida dos santos como, postumamente, em suas tumbas ou em lugares relacionados às suas relíquias. Os milagres póstumos constavam de maravilhas visíveis, como curas e exorcismos, assim como atos invisíveis, como a remissão dos pecados.

[85] Estes elementos cotidianos presentes nas hagiografias beneficiam o estudo de diversas facetas de uma sociedade, indo desde aspectos religiosos até as questões ligadas à sexualidade, possibilitando uma grande variedade de estudos não especificamente ligados à santidade.

ano da morte de Pedro Mártir, já que ficaria implícito que desta data até a publicação da obra Milão ficara livre da presença herética.[86] O autor defende que a estrutura da obra deveria estar praticamente fixada antes de 1260.

Contudo, considerando que a discussão historiográfica acerca do ano de produção da LA é muito extensa, seguimos Carolina Coelho Fortes[87] que, após avaliar os trabalhos de alguns desses pesquisadores, estabelece que a primeira redação deve ter sido realizada na década de 60, do século XIII. De acordo com Paolo Giovanni Maggioni,[88] a compilação passou por várias revisões do próprio Jacopo, ou consentidas por ele, ao longo de sua vida. Richardson corrobora com essa afirmação tendo em vista a extensa quantidade de manuscritos produzidos, no mesmo século de sua produção.

As muitas versões da LA começaram a circular quando a compilação foi traduzida para o catalão, no último quarto do século XIII, e para o alemão, em 1282. Em torno de 1340, foi elaborada a primeira tradução para o francês; em provençal na primeira metade do século XIV; para o holandês, em 1358; e para o tcheco, em 1360. O desenvolvimento da imprensa facilitou ainda mais a difusão dessa obra, surgindo edições do documento em latim – a primeira foi em 1470 – e, crescentemente, em línguas vernáculas – iniciando com uma edição feita em Veneza, em 1474.

Segundo Robert Seybolt,[89] entre 1470 - 1500, foram publicadas em torno de cento e cinqüenta e seis edições da LA. Entre 1500 e 1530 são encontradas menos edições: vinte e uma em latim e vinte e oito em vernáculo. Com o tempo, percebemos uma queda desse ritmo: de 1531 a 1560 podem ser encontradas apenas treze edições; sete em latim, quatro em francês e duas em italiano. Paradoxalmente, essa proliferação de edições apenas dificultou rastrear as mudanças realizadas, a quantidade de capítulos compilados por Jacopo, entre outras questões.

---

[86] FORTES, Carolina Coelho. *Op.Cit.*, p.113.
[87] *Idem.*
[88] IACOPO DA VARAZZE. *Op.Cit.*
[89] SEYBOLT, Robert Francis. The Legenda Aurea, Bible, and Historia scholastica. *Speculum*, v. 21, n.3, p. 339-342, julho de 1946.

Assim, como o trabalho empírico de nossa pesquisa se centrou no exame comparativo de relatos de martírios presentes na LA, optamos por utilizar duas edições da obra. A primeira é a recente edição brasileira de 2003, organizada por Hilário Franco Jr., com 175 capítulos.[90] Sua base está na edição crítica de Theodor Graesse, por sua vez, baseada em outras versões, a saber: a francesa do abade J-B. Roze, de 1967, e a inglesa de Granger Ryan e Helmet Ripperger, de 1941. Para enriquecer a análise e contornar certos problemas relacionados à tradução, cotejaremos nossa investigação com a edição eletrônica, em latim, de Giovanni Paolo Maggioni,[91] baseada no estudo de dezenas de manuscritos contemporâneos à LA. Justificamos a opção por duas edições da LA devido às modificações que a compilação sofreu durante os séculos. Há um intenso debate sobre a própria organização textual, questionando quantos foram os capítulos compilados por Jacopo, que variam entre 175 e 182.

Dito isso, buscaremos contornar esses problemas suscitados pela produção da LA, pensando nos sentidos da obra em relação à associação de seus objetivos e possíveis destinatários com a sua própria configuração geral e a individual de seus capítulos, tendo em vista algumas questões extratextuais.

2.3.1 Objetivos e destinatários

A LA é uma obra constituída por relatos relativamente curtos sobre santos (as) e datas religiosas, cujos capítulos encontram-se organizados segundo o calendário litúrgico dominicano, estabelecido um pouco antes.[92] No prólogo da obra, o compilador informa que os capítulos foram agrupados segundo os quatro tempos da vida presente: o do desvio, o da

[90] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*
[91] IACOPO DA VARAZZE. *Op.cit.*
[92] RICHARDSON, *Ernest. Op. Cit.* p. 42.

renovação, o da reconciliação e o da peregrinação,[93] respeitando a ordem estabelecida pela Igreja, e utilizada pelos dominicanos, das festas religiosas, relacionadas a cada corte temporal.

A obra está organizada em cinco partes: inicia com as festas do tempo da Renovação, indo do Advento ao Natal; segue com as celebrações ocorridas nos períodos da Reconciliação e, em parte, da Peregrinação, abrangendo do Natal à Septuagésima; depois, as que se comemoram no tempo do Desvio, indo da Septuagésima à Páscoa; em quarto, as que caem no da Reconciliação, da Páscoa a Pentecostes; em último, coloca as do Pentecostes ao Advento, simbolizando o período da Peregrinação.

Neste sentido, argumentamos que o dominicano tentou manter-se próximo ao discurso institucional postulado pela Igreja e pela Ordem Dominicana, provavelmente, buscando revitalizá-lo e fortalecê-lo como símbolo da "verdade cristã". Maria Hernandez Esteban, na *Lectura Crítica de libros*[94] acerca da edição da LA feita por Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, defende que essa organização das biografias era uma novidade em relação às compilações hagiográficas anteriores, justamente por colocar um critério temporal para a organização dos capítulos, ao invés de seguir uma tipologia (milagres, vidas, paixões e outros) dos relatos, o que era, mais comumente, realizado.

Alain Boureau defende que a distribuição dos relatos revelaria um propósito didático. Para o autor, Jacopo não buscou originalidade nos relatos nem individualizou os santos, pelo contrário, ele teria construído uma narrativa com uma proposta universalizante e atemporal, criando um discurso escatológico, em que os santos-heróis são instrumentos da graça divina.[95]

Jacopo preocupou-se em exaltar elementos associados à Ordem Dominicana ao longo da obra, como a vida inspirada em Cristo, e nas releituras sobre a Igreja primitiva, com os valores de pobreza, humildade e obediência. Esses elementos aparecem, sobretudo, nos

[93] Jacopo explica a que cada tempo se refere: o do desvio simboliza o afastamento de Adão de Deus e segue até Moisés; o da renovação ou do retorno iniciou-se em Moisés e estende-se até a natividade de Cristo; o da reconciliação representaria a própria reconciliação dos fiéis com Cristo; e o da peregrinação seria o tempo presente, da mudança e combate (século XIII).
[94] ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda Áurea*, cd. Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.
[95] BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p. 214.

episódios com a valorização do ideal de vida apostólica e no apoio nas Escrituras que seriam guias na orientação religiosa, nos sermões e na condução moral da vida. Dentre eles, a constante referência à Ordem encontra-se na exaltação da prédica, celebrando sua eficácia na conversão (e no combate) dos hereges e dos infiéis ou fornecendo material para os sermões através da constância dos *exempla*.[96]

O desejo de Domingos de alcançar um equilíbrio entre pregação e ação foi um dos elementos norteadores da LA, especialmente ao considerarmos a tensão então existente entre os membros da Ordem Dominicana acerca da prioridade a ser colocada nas atividades apostólicas dos pregadores ou nas doutrinárias dos professores.[97] Este impasse cresceu gradativamente durante o século XIII, tornando-se fonte de fortes divergências, e, em nossa perspectiva, marcando a resolução de Jacopo de escrever uma compilação, suas escolhas teóricas, além da própria estruturação da obra. Para Boureau, toda a arquitetura da LA evocaria uma evidencia teocrática da existência de elementos excepcionais em meio à sociedade.[98]

O dominicano reuniu o mais vasto material sobre santos já compilado, utilizando fontes variadas, englobando experiências pessoais, textos cristãos e pagãos e a oralidade; apresentando um material caracterizado pela heterogeneidade temporal e espacial. Somando-se a isso, temos a organização da obra de acordo com o calendário litúrgico e a constante remissão ao Evangelho, o que acreditamos que indicaria seu uso para instrução dos demais irmãos, segundo preceitos reafirmados pela Santa Sé.

---

[96] Os *exempla* são relatos breves e de fácil memorização, cabíveis de serem destacados de seu contexto e utilizados como instrumentos de persuasão nos sermões.

[97] Se, por um lado, segundo Richardson, Jacopo vive em um período de valorização da cultura escolástica e da erudição; por outro, segundo Maria Hernández Esteban, devido ao advento das heresias e ao crescimento de uma espiritualidade laica associada a uma "pregação popular", esse também fora um período de valorização de uma "cultura da pregação". Esta autora completa que a Ordem Dominicana, como braço direito da Igreja, cumpriu um papel decisivo, provavelmente, por buscar um equilíbrio entre esse dois âmbitos. ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição... *Op.Cit.*

[98] Nesse ponto, cabe ponderarmos que o discurso de Jacopo é visto, por Boureau, como tradicional cuja natureza conservadora poderia ser entendida pelo perigo dos movimentos heréticos juntamente com qualquer inovação relacionada à fé. A tradição seria, portanto, uma tentativa de salvaguardar uma pretensa "ortodoxia" BOUREAU, Alain. *Op. Cit.* p.214.

Segundo Boureau, Jacopo valoriza a erudição ao utilizar citações retiradas do Gênesis, Isaias, Jó e Salmos, assim como ao remeter-se a autores cristãos (como, por exemplo, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e Gregório). Nesse sentido, buscou nas Escrituras e em autoridades doutrinárias o apoio erudito necessário para construir um santoral cuja veracidade seria validada.

Contudo, por outro lado, o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, a reconstituição dos corpos, a resistência às duras macerações, entre outros – possuiriam um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens. Richardson também destaca que as breves etimologias, que antecedem a maioria dos relatos sobre santos, possuiriam a mesma conotação alegórica, sem preocupações com a construção de uma biografia ou de buscar o significado dos nomes em questão. Assim, o autor destaca sobre as etimologias: "*The purpose was, however, not instruction in history but inspiration in religion and he chooses, arranges and treats his material accordingly*".[99] O propósito era inspirar os irmãos dominicanos e facilitar a formulação de sermões para pregação.

Neste sentido, a constância de relatos sobre mártires e ascetas indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Ambos os pontos, relacionados à construção do texto e ao seu conteúdo, remetem-nos ao ideal apostólico da pregação e a atuação pastoral na conversão dos hereges.

Em outras palavras, o compilador realizou um trabalho que requeriu tempo para levantamento e coleta das informações, e erudição para análise e compilação, visando um público marcadamente diversificado. Assim, apenas podemos compreender a relação entre este dualismo e as tensões entre pregação e ação, se nos questionarmos sobre os possíveis destinatários da LA. Como ponto de partida, apontamos um argumento de Hilário Franco Jr.:

---

[99] No entanto, o propósito não foi a instrução em história, mas inspiração religiosa e ele escolhe, organiza e trata seu material de acordo. *Idem*.

> O objetivo imediato de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, (...), material para elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto, isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviriam a pregação.[100]

A partir deste trecho, podemos imputar à LA três funções diretamente relacionadas aos seus públicos: destinava-se às leituras litúrgicas nos conventos dominicanos, às leituras particulares como obra de edificação e como "fonte" de consulta para o preparo dos irmãos pregadores.

Portanto, defendemos que Jacopo de Varazze pretendia atingir dois públicos principais de formas distintas. O primeiro e mais imediato era formado por clérigos, especialmente, os freis dominicanos, que consumiriam a obra e a utilizariam na composição de seus sermões. Se considerarmos que a língua original de redação foi o latim e que parte do material abordava questões relativas às particularidades da Igreja – como dissertações escolásticas sobre questões doutrinais; breves ensaios sobre a história de elementos particulares da liturgia; notas críticas sobre os conflitos entre uma fonte e outra, entre outros – poderíamos circunscrever o público mais direto à parte do clero bem educada. O segundo seriam todos os demais – cristãos, hereges, infiéis – que consumiriam, indiretamente, os conteúdos da compilação nas pregações.

Concluímos que a obra de Jacopo carrega a responsabilidade simbólica de armar os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a "manutenção" dos fiéis. Somado a isso, ainda percebemos a promoção dos preceitos religiosos propostos pela Igreja e a colocação da lei divina acima das demais, mesmo dos poderes imperiais.[101]

Assim, a LA foi uma ponte entre ação e erudição, cuja estruturação evidenciaria os objetivos didáticos e apologéticos de Jacopo, segundo Boureau "la structure conduit au coeur de l'histoire".[102] Através da LA, defendemos que Jacopo intencionava alcançar o tão

[100] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 12.
[101] Acreditamos que essa questão relacionar-se-ia a resquícios da Reforma Eclesiástica ou Gregoriana e o processo de separação das coisas eclesiásticas das laicas. Essa distinção visava retirar a Igreja e os clérigos do domínio laico. Contudo, a lei divina, representada pela Igreja, não poderia ser submetida a nenhuma outra.
[102] A estrutura conduz o curso da história. BOUREAU, Alain. *Op.Cit.* p. 7.

almejado, por Domingos, equilíbrio entre estudo e pregação ao compilar uma extensa obra, cujas leituras forneceriam instrução e material suficientes para garantir a eficácia da prédica. Em outras palavras, consideramos que se o seu uso inicial era a instrução dos clérigos, seu objetivo final era tornar mais eficaz a disseminação e o entendimento dos pressupostos cristãos para os leigos no combate inimigos da cristandade, principalmente os hereges.

2.3.2 O século XIII na *Legenda Áurea*: as rivalidades entre os âmbitos secular e religioso

Nessa parte, refletiremos em como algumas das questões aqui estudadas aparecem na LA,[103] centralizando-nos na relação entre o poder religioso e o secular. Iniciamos, então, com uma reflexão mais geral acerca das disputas entre eles e, a seguir, especificaremos nas que ocorreram na Itália entre o papado e os imperadores gêrmanicos, para tanto, analisaremos os capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

As disputas entre os âmbitos secular e religioso aparecem diluídas em muitos dos relatos presentes na LA, de forma mais direta ou não. Encontramos constantes referências ao fato do poder representado pela Santa Sé estar acima do Imperial ou Real. No capítulo sobre Santo Ambrósio acreditamos importante ressaltar a passagem na qual Jacopo trata da relação entre o bispo e o Imperador Teodósio de Tessalônica.

No relato, somos informados, em duas narrativas[104] sobre o mesmo acontecimento, que Ambrósio solicitou ao Imperador que perdoasse aqueles que o ofenderam. Apesar de seguir sua orientação e perdoá-los, Teodósio foi instigado pela má índole dos cortesãos e mandou matar muitas pessoas. Tão logo soube do ocorrido, o bispo proibiu a entrada do

[103] Ressaltamos que as páginas especificadas para os relatos e as citações realizadas aqui fazem referência a edição brasileira de Hilário Franco Jr..
[104] A primeira narrativa está na página 358 e a segunda, nas páginas 363-364.

imperador na igreja de Milão, a não ser que este fizesse penitência para pagar pelos seus crimes. Na narrativa, ressalta-se que ele o fez sinceramente.

Na segunda narração desse mesmo episódio, percebemos uma sutil diferença. Nesta, Jacopo apoia-se na obra intitulada *História Tripartite*, objetivando, provavelmente, fornecer mais autoridade ao seu relato. Nesta versão, durante uma revolta em Tessalônica, alguns juízes foram apedrejados pelo povo e o imperador Teodósio, revoltado, mandou matar 5 mil pessoas, sem diferenciar culpados de inocentes. Quando foi a Milão, foi proibido de entrar na igreja e intensamente repreendido por Ambrósio. O imperador voltou chorando e gemendo a seu palácio. Contudo, um de seus generais, Rufino, vendo a desolação do imperador e informado do ocorrido, propôs-se a ir a Milão para demover o bispo de sua decisão.

Em vista disso, o imperador respondeu: "Você não poderá persuadir Ambrósio, porque o poder imperial não é capaz de amedrontá-lo a ponto de fazê-lo violar a lei divina".[105] O dominicano caracteriza o bispo como um autêntico pontífice por ele não temer o imperador, o que, em nossa opinião, seria uma crítica aos sacerdotes que se curvavam perante as vontades imperiais.

Rufino insiste e segue para Milão, mas não consegue alterar o jugo de Ambrósio. Assim, o imperador decide reencontrá-lo e aceitar a punição pelos seus pecados. Após cumprir penitência pública, Teodósio retorna perdoado. Destacamos a seguinte passagem:

> Depois de perdoado foi à igreja, dirigiu-se ao presbitério e ali ficou de pé. Ambrósio perguntou-lhe o que fazia, e o imperador respondeu que esperava para participar dos santos mistérios. Ambrósio disse: "Imperador, o coro da igreja é reservado apenas aos padres, saia e espere junto com os outros fiéis. A púrpura faz de você imperador, não sacerdote". No mesmo instante Teodósio obedeceu. De volta a Constantinopla, estava um dia fora do coro quando o bispo local mandou que entrasse, ao que Teodósio respondeu: "Demorei muito para saber a diferença entre um imperador e um sacerdote, não tinha um mestre capaz de me ensinar à verdade, somente Ambrósio, autêntico pontífice conseguiu fazê-lo".[106]

[105] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.* p. 363.
[106] *Ibidem*, p.364.

Acreditamos que a insistência do compilador em reafirmar a separação dos poderes temporais dos espirituais ia além da influência dos discursos da Reforma Eclesiástica do século XII. Jacopo responde diretamente aos conflitos entre o papado e a dinastia Hohenstaufen, do imperador Frederico II, e o rei da França, Filipe Augusto, ao longo do século XIII. Neste sentido, ele posiciona-se acerca do lugar do imperador em relação à Igreja, evidenciando que a lei divina não poderia ser desrespeitada por nada.

A LA termina com o relato sobre o santo Pelágio (p.1003-1024), do qual destacamos e analisamos os trechos que dizem respeito diretamente com o cenário político-religioso italiano. No capítulo, Jacopo aparenta ter se preocupado em trabalhar a relação entre os poderes espiritual e civil no período da produção da LA, e não elaborar uma biografia de Pelágio. Assim, narrou a relação entre Oto IV (1198-1215) e Inocêncio III, que se encontrava em um ponto decisivo, com a tentativa do papa em depor o imperador. Nas palavras do dominicano, temos que:

> Enfim, Inocêncio coroou Oto como imperador e exigiu dele o juramento de respeitar os direitos da Igreja, mas no mesmo dia ele o quebrou e mandou espoliar os peregrinos que se dirigiam a Roma. Daí o papa o excomungou e o destitui do império. [107]

Nessa passagem, o genovês coloca a autoridade da Igreja acima da do imperador, a partir do momento em que o papa pôde destituí-lo do cargo. Contudo, como analisamos, anteriormente, o anátema enfraqueceu Oto, fazendo com ele perdesse apoio, sendo destituído por outros representantes do poder civil, mas não por Inocêncio III, como narra Jacopo.

A seguir, ele continua com a narrativa da relação entre Frederico e a Igreja da seguinte forma:

> Quando Oto foi deposto, elegeu-se Frederico, filho de Henrique, que foi coroado pelo papa Honório. Ele promulgou ótimas leis para a liberdade da Igreja e contra os heréticos. Ultrapassou todos os monarcas em riqueza e em glória, mas deixou-se enganar pelo orgulho que tinha delas. Foi, de fato, um tirano da Igreja, pois encarcerou dois cardeais e mandou enforcar os

[107] *Idem*, p.1024.

> prelados que Gregório IX convocara para um concílio, por isso foi excomungado.[108]

Neste trecho, acreditamos que Jacopo justifica o apoio do papa ao Imperador ao apresentá-lo como um ótimo aliado às leis da Igreja e colocar que seus atos contra a mesma foram posteriores, resultados de seu orgulho. Acreditamos que Jacopo não menciona a relação entre Frederico e o papa Inocêncio IV por este ainda estar vivo, durante a redação da obra.

Assim, podemos concluir que, através de relatos da LA, Jacopo postula respostas às preocupações e questões de seu tempo, em relatos contemporâneos[109] ou antigos. O gênoves defende posições pessoais em relação ao clero e o seu envolvimento com o âmbito civil, que se encontravam próximas aos discursos da Santa Sé e da Ordem Dominicana. Em suma, a LA é produto das relações de poder, nas quais seu compilador está inserido.

3. Considerações parciais

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XI, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações, ligadas ao desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã. Com isso, a Igreja enfrentava novos desafios com o surgimento dos movimentos religiosos laicos, como as Ordens Mendicantes, as confrarias, assim como as distintas heresias, resultados de uma busca pela *vita apostólica*, inspirada em releituras da Igreja Primitiva. Dentre as ordens, centralizamo-nos na Dominicana que auxiliou a cúria, ponderando sobre as frutíferas relações estabelecidas entre estas duas organizações.

A partir desse contexto, pensamos como as relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições – influenciaram a produção

[108] *Ibidem.*
[109] Veremos essa colocação em relatos contemporâneos no próximo capítulo com a análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão e a relação com os hereges.

da LA, tendo em vista os motivos e os objetivos que guiaram as escolhas de Jacopo de Varazze. Neste sentido, começamos procurando entender algumas das particularidades do discurso hagiográfico. Após examinarmos as associações simbólicas relacionadas à santidade e à hagiografia, concluímos que o compilador teria escolhido tal gênero, por este não possuir uma rigidez dogmática, e, dessa forma, possibilitava a exploração de assuntos e questões variados.

Após um balanço de datas da redação, manuscritos e edições consideramos que a compilação não foi escrita ininterruptamente, ou seja, resultou de um longo processo intelectual, coerente com os acontecimentos vivenciados pelo redator, dentre os quais, examinamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja, que, como vimos, aparecem no relato de São Pelágio, e as preocupações de membros dominicanos sobre a atenção, a ação e a contemplação.

Partindo dessas investigações, concordamos com a hipótese formulada por Hilário Franco Jr., na *Apresentação* da edição brasileira da LA[110] de que os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos seus irmãos e o de proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando a ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges. Partindo desta premissa, também afirmamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se politicamente nas relações de poder entre a Igreja e os inimigos institucionais.

Além disso, defendemos que a obra representava uma tentativa de atingir o equilíbrio entre erudição e ação. Portanto, a exploração das particularidades de cada *vitae* que a compõe favorecia seu caráter didático e seu uso na pregação, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão. Em suma, Jacopo preocupou-se em afirmar que o ideal de vida cristã poderia ser seguido por qualquer um, no entanto, esta mensagem precisaria da ampla receptividade da obra, proporcionada pela oralidade, ou seja, pela pregação. Em suma: Jacopo

[110] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.*

pretendia armar, simbolicamente, os pregadores contra os inimigos da doutrina cristã, objetivando o combate às heresias e aos infiéis e a “manutenção” dos fiéis.

Por último, concluímos que, a partir dos discursos com os quais Jacopo teve contato, ele preocupou-se em contra atacar erros doutrinais específicos associados aos hereges de seu tempo aparecendo em distintos relatos. Contudo, influenciado pelos conflitos entre o papa e o poder civil, ele selecionou narrativas que forneceriam material necessário e adequado para os dominicanos e membros da hierarquia eclesiástica lidarem com as batalhas políticas que assolavam a Itália, posicionando-se politicamente a favor da superioridade do poder religioso sobre o civil, como no relato sobre Santo Ambrósio.

CAPÍTULO 2

As relações de poder e a retomada do martírio sangrento: a proteção da Cristandade

1. Apresentação

Como já assinalamos, a temática do martírio foi difundida, a partir do século II, por hagiógrafos, devido ao advento das perseguições aos cristãos, no âmbito do Império Romano. Então como podemos compreender a sua retomada, no século XIII, estando presente em hagiografias e em documentos papais? Essa foi uma das perguntas iniciais de nossa pesquisa. Este estudo preliminar foi fundamental para a nossa análise dos relatos dos mártires, presentes na LA, não apenas por nos fornecer uma compreensão dos significados que esses personagens tinham nesse momento, como também por auxiliar na nossa interpretação do porquê Jacopo de Varazze ter reservado a maioria dos capítulos a eles, especialmente aos martírios ocorridos no Baixo Império Romano.

Nesse capítulo, exploramos duas vias que selecionamos para compreensão desse fenômeno: os movimentos heréticos e as cruzadas. Ressaltamos que elas foram tratadas tendo em vista as relações de poder estabelecidas entre hereges e infiéis com a Igreja e com a Ordem Dominicana nesse momento.[1] Inicialmente, refletiremos acerca de duas acepções de martírio – o vermelho e o branco – e suas implicações, articulando as significações atribuídas ao mártir com as relações de poder estabelecidas em três momentos históricos do cristianismo.

A seguir, iremos analisar o porquê dos hereges serem vistos como um problema para a Igreja e as repercussões dessa questão no seio da Ordem Dominicana. Iniciamos com o

[1] Sublinhamos que nosso foco está nessas duas instituições já que, como defendemos anteriormente, Jacopo teria elaborado a LA profundamente influenciado pelas relações de poder e pelos preceitos estabelecidos por estas.

desenvolvimento da espiritualidade laica, cujos frutos serão focados nos dominicanos e na heresia cátara. Desse ponto, pensamos como a questão do surgimento dos movimentos heréticos influenciou a produção da LA. Para tanto, correlacionamos as reflexões dessa parte inicial com a análise do relato sobre o martírio imaginário de São Domingos (p.614/ 631).[2] Em seguida, estudamos o(s) princípio(s) norteador(es) da organização do movimento cruzadista. É importante ressaltarmos que nossa análise centralizou-se nas cruzadas contra os infiéis, no geral, sem nos especificarmos em uma, já que nossa preocupação reside na percepção do ideal que justificou e impulsionou esse movimento.

2. O merecimento da coroa do martírio: variações sobre o tema

Segundo Fernando Baños Vallejo, no livro *La hagiografia como gênero literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas,*[3] os primeiros textos hagiográficos surgiram a partir do culto aos mártires, se limitando quase que exclusivamente às *Actas de los mártires,* cujo exemplo mais antigo seria o martírio de São Policarpo, de meados do século II. Contudo, o autor não acredita que essa tenha sido a primeira expressão de devoção aos mártires cristãos.[4]

Assim, as *paixões (passiones)* e os *martiriologios (martyria)* seriam os relatos sobre os mártires, que narravam dos últimos dias de suas vidas até a sua morte.[5] Como assinalamos, esses documentos surgiam concomitantemente ao nascimento do culto a esses personagens,

[2] Cabe sublinharmos que as páginas dos relatos referem-se à edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos.* FRANCO JR., Hilário (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[3] BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media*. *Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo:. Departamiento de Filologia Española, 1989.
[4] *Ibidem*, p. 29.
[5] Haveriam ainda outros dois tipos de produção literária sobre os mártires, os *acta* ou *gesta* e as *legendas épicas e romanescas.* O primeiro grupo de textos tratavam dos interrogatórios e julgamentos, enquanto o segundo abordava a vida do personagem, estando próximos ao gênero épico ou ao romance histórico.

durante as perseguições aos cristãos.[6] Eles são norteados por episódios incríveis, sendo produzidos, geralmente, em períodos distantes aos dos acontecimentos.[7] Essas narrativas conferiram uma nova significação ao termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*).

Como assinalamos na introdução, o mártir, ou "testemunha de Cristo", passava a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido das "verdades" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé. Blasucci afirma que o mártir seria a testemunha perfeita de Cristo (*imitatio Christi*), já que o imitava na vida e na morte, assimilando e participando de seus mistérios.[8] Além disso, eles simbolizavam a vitória de Cristo sobre o mal,[9] sendo a extensão do seu sacrifício de sangue, colocando-se como oferenda sacrificial em honra da divindade.

Charles Altman, no artigo *Two types of oppositionand the structure of saints lives*,[10] argumenta que as narrativas sobre os mártires antigos possuem, necessariamente, uma forte oposição entre esses e seus perseguidores, com um desenrolar concreto de eventos: a prisão,[11] o interrogatório e o martírio.

No artigo *Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência*,[12] Oscar Calavia Saéz defende que as notícias sobre as perseguições aos cristãos circulavam devido ao esforço de escritores eclesiásticos, principalmente, os apologetas. Ele cita pequenas diferenças

---

[6] Di Berardino ressalta que o culto aos mártires começou a ganhar contornos específicos como resultado do "próprio nascimento da literatura hagiográfica" . DI BERARDINO, Angelo *et all.* Martírio. In: _____. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.895-902. p. 896.

[7] MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeriterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000. p. 49.

[8] BLASUCCI, Antonio. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARAES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999. p.416-420. p. 416.

[9] Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiryology*, argumenta que os símbolos de tortura ou morte atrelados às iconografias dos mártires representavam a sua vitória sobre os instrumentos utilizados para causar-lhes os suplícios. GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe,* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

[10] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica*, n.6, p.1-11, 1975.

[11] Nesse ponto, cabe ressaltarmos que a prática do cárcere foi adotada apenas no Alto e no Baixo Império, figurando como parte da pena capital. MORENO, José Garrido. *Op. Cit*, p.58.

[12] SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

de acepções sobre essas afirmando que Tertuliano insistiu no caráter implacável delas, enquanto Orígenes ressaltou que Deus protegeu muitos cristãos para evitar uma guerra que acabasse com a comunidade cristã. Ele conclui que os discursos culminavam no argumento de que "a perseguição descrita quantitativamente descomunal, deve ser também qualitativamente descomunal".[13]

O autor também afirma que as fontes da época indicariam que os relatos martiriais eram feitos para serem lidos em voz alta para multidões de peregrinos e devotos: o objetivo era o de criar uma exaltação emotiva propícia aos fins da terapia, tratando-se de um modelo vulgarizado de legenda destinada aos ouvidos iletrados.[14]

Segundo Lucy Grig, no artigo *Torture and truth in late antique martiriology*,[15] o mártir era um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, este personagem desejaria a sua morte, exarcebando as torturas, já que, dessa forma, quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[16]

Essa dualidade dos espetáculos do martírio, segundo Grig, estava relacionada à construção desses personagens que invertiam as relações de poder nas torturas[17] e nas execuções. Nestas, o mártir deseja a sua morte, procurando exacerbar os suplícios recebidos, dentro da lógica de que quanto maior forem os sofrimentos, maior será a demonstração da vitória cristã, coroada com sua morte.

As torturas funcionariam como um elemento importante na própria construção da identidade do mártir. Ao resistir às punições somáticas, os mártires assumiriam seu lugar

---

[13] *Ibidem*, p.9.
[14] *Ibidem*, p.10.
[15] GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p. 323.
[16] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. SAÉZ, *Op.Cit.*.
[17] Segundo a autora, no Império, todos eram submetidos ao uso da força no interrogatório (*questio per tormenta*), já que esta seria a única forma de garantir a verdade. GRIG, Lucy. *Op.Cit.*, p.323.

original de testemunhas, só que de Cristo. Além disso, no martírio cristão, o criminoso (mártir) não é torturado para confessar seu crime – a não adoração dos deuses –, mas sim para refutá-lo.[18]

Assim, a Igreja pós-Constantino teria se identificado com esses personagens, colocando-os como heróis e imputando-lhes um significativo papel como seus representantes. Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, Néri de Almeida Souza, no artigo *Hipóteses sobre a natureza da santidade,*[19] afirma que a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética,[20] contudo, mantendo laços com o ideal de martírio, sendo identificado como branco ou espiritual. Este era caracterizado por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo aos limites naturais, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros.

Nesse sentido, o martírio branco e o martírio de sangue mantinham uma forte proximidade: a superação do limite físico. Ou seja, os santos eram aqueles que iam além da condição humana, evidenciando sua excepcionalidade em vida. Paula Anne S. Lemire, no texto *The White martydom of Kateri Tekakwitha*,[21] ao analisar o caso desta beata do século XVII, argumenta que o martírio espiritual é a total oferenda da vida do santo a Deus. Nessa modalidade, os santos morreriam para o mundo e seus prazeres, seguindo uma vida heróica de devoção ao Senhor.

Essa mudança também teria tido repercussões em relação ao culto aos mártires, no qual Angelo di Berardino destaca três importantes alterações. A primeira foi a gradual eliminação de qualquer associação que poderia fazer crer que a igreja orava pelos mártires, afirmando que esses personagens é que rezavam por todos. O culto não os tornaria iguais a

---

[18] GRIG, Lucy. *Op.Cit.* p.328.
[19] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.
[20] Segundo Blasucci, até o final do século IV, somente os mártires eram objetos de honra e cultos. Assim, com o fim das perseguições foram encontrados "equivalentes" ao martírio de sangue. O autor destaca que, nesse sentido, o ascetismo e a virgindade constituíram títulos a serem venerados pelos fiéis e pela igreja. BLASUCCI, *Op.Cit.*.
[21] LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980 Último acesso: 11/06/2007.

Deus, pelo contrário, os deixaria em sua condição humana. Em segundo lugar, houve a supressão dos banquetes fúnebres em sua homenagem, substituídos por vigílias de oração. Por último, a própria liturgia específica a esses personagens passou a ser caracterizada por leituras tiradas da Bíblia e de obras hagiográficas, acompanhadas de cantos próprios.[22]

Concordamos com Rino Fisichella, no verbete 'Martírio', presente no *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico*,[23] que destaca que as acepções de martírio, apresentadas nos textos, foram norteadas pela união de quatro noções: a *ecclesia*, pois sem a Igreja não haveria o martírio; o dom da vida, pelo mártir simbolizar a doação da vida em nome de um amor maior representado pela fé; a cristologia, que seria seguir o exemplo de Cristo que deu a vida pelos irmãos; e a defesa da verdade do Evangelho, já que o mártir não morre por si, mas para testemunhar sua fé diante de seu perseguidor.

Contudo, no século XIII, encontramos novas relações de poder estabelecidas, que resultaram em uma retomada do martírio sangrento, porém resignificado. O mártir, representante da Igreja, não era mais perseguido e morto por não negar sua fé, mas sim devido a defesa da cristandade contra os inimigos da Igreja e da justiça.

Nessa nova lógica do martírio sangrento, o papel do pregador ganha uma conotação diferenciada, já que a prédica representaria uma outra forma de combate aos que eram considerados 'inimigos da cristandade'. Segundo Souza, no artigo mencionado, as *vitae* não mais colocavam a pregação como um dos objetivos do santo, passando essa a figurar como um meio de obtenção do martírio.[24]

Segundo Blasucci, nesse momento, o ideal de martírio aparecia na produção hagiográfica em diferentes acepções: vinculado ao desejo de martírio, indicando a perfeição interior do cristão que estaria disposto a dar a vida em nome da cristandade, caso a situação se apresentasse, à uma vida recheada de sacrifícios e obras de penitência (martírio branco) e à

---

[22] DI BERARDINO, Angelo. *Op.Cit.* p.897.
[23] FISICHELLLA, Rino. Martírio. In: ____. ; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003, p.467- 468.
[24] SOUZA, Néri de Almeida. *Op.Cit.* p.12.

morte do santo por testemunhar a sua fé na defesa dos inimigos da cristandade (martírio de sangue).[25] A exaltação do desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas na santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. Por último, acreditamos que esta última modalidade estaria associada ao martírio branco, mas guardaria em si a aspiração pelo testemunho perfeito: o de sangue.

Diante dessas colocações, podemos concluir que o século XIII foi marcado pelo ressurgimento de acepções diferentes relacionadas ao martírio, inseridas em contextos específicos, adaptadas às associações estabelecidas com e pela a Igreja, ao longo dos séculos, indicando a importância dessa temática nas operações de convencimento utilizadas por esta instituição. Em nosso estudo, destacamos as relações estabelecidas com os considerados hereges, infiéis e pagãos no século XIII.

3. O surgimento da Ordem dos Irmãos Pregadores

Primeiramente, é importante nos determos um pouco acerca do surgimento dos movimentos laicos no século XIII, entre os quais destacaremos o estabelecimento da Ordem Dominicana e da heresia cátara. Dentre as transformações mencionadas no capítulo anterior, sublinhamos o florescimento de tentativas laicas de retorno ao Evangelho e a *vita apostólica*, com a ênfase na vida comunitária e na pobreza.

[25] Com o intuito de exemplificarmos essas modalidades, utilizamos os casos de Clara e Francisco de Assis, citados por Blasucci. Primeiro, ele destaca que Clara se manteve no claustro colocando-se como uma oferenda sacrifical ao longo de sua vida, na esperança de ser coroada com a palma do martírio. Em outras palavras, acreditamos que ele esteja fazendo menção ao desejo dela em ter sua vida ascética reconhecida, ou seja, do seu martírio branco. Além disso, destaca que os hagiógrafos de Francisco de Assis narraram seu desejo de receber o martírio de sangue, visto as suas três viagens às terras dos infiéis em busca deste. Portanto, trabalha, justamente, com a associação entre o martírio e a pregação como meio de alcançá-lo. (Cf. BLASUCCI, Antonio. *Op.Cit.* p.418). Dessa forma, nós também podemos pontuar que a retomada do martírio não fora um fenômeno específico à LA.

Clifford Hugh Lawrence, no livro *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society,*[26] afirma que, nesse período, paralelo a certo renascimento monástico do chamado ao deserto, a espiritualidade ficava cada vez mais direcionada à ligação entre a vocação cristã e um engajamento com o mundo secular. Em resposta às novas necessidades, os grupos laicos, já organizados, encontraram o momento ideal para concretização e atuação, constituindo associações que a Igreja aprovou, como as confrarias e as Ordens Mendicantes, e as que combateu, desde o final do século XII, consideradas heréticas, dentre as quais destacamos os Albigenses, os Valdenses e os Humiliati. Como já sublinhamos, iremos nos centrar no desenvolvimento de duas dessas associações. A Ordem Dominicana, apoiada pela Igreja, e o catarismo, condenado como heresia.

Segundo Lawrence, no fim do século XIII, após diversas tentativas dos clérigos para combater o crescimento do catarismo no sul da França, o Papa Inocêncio III (1198-1216) pediu auxílio aos cistercienses, que iniciaram missões em Languedoque, sob supervisão de Arnald Amaury, abade de Cîteaux.[27] Em 1203, junto ao bispo de Osma Diego de Azevedo, que se encontrava em uma missão diplomática, Domingos de Gusmão,[28] na condição de cônego Agostiniano, teve contato com antigos cristãos convertidos ao catarismo.[29]

No ano seguinte, eles teriam se encontrado em Montpellier com a missão cisterciense que teria lamentado, com Diego, o insucesso da investida contra os hereges. Este teria se

---

[26] LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society*. New York: Longman, 1994.

[27] Bolton ressalta que a missão contaria também com a presença e liderança de outros cistercienses: Pedro Castelnau e Raul Frontefroide (BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.88).

[28] Domingos de Gusmão era filho dos nobres Félix de Gusmão e Joana de Aza Ele nasceu em 24 de agosto de 1170, em Caleruega (Castela), falecendo no dia 6 de agosto de 1221, em Bolonha. Por volta de 1186, foi enviado à escola em Palência, com o objetivo de ser clérigo. Em 1196, o jovem Domingos ingressou no cabido de Osma, tendo contato com a vida monástica, sob a Regra de São Agostinho. Seus hagiógrafos destacam suas ações heróicas e seu comportamento cristão ímpar, seu dom como pregador, sua austeridade pessoal e suas vigílias e orações freqüentes. Contudo, procuravam sempre "testemunhar" sua humanidade, afastando-o de qualquer aspecto divino. Sobre a vida de Domingos *cf*., entre outros: GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946; MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work***.** Londres: Herder Book, 1948. ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990. HINNEBUSCH, William. *The Dominicans. A Short History*. Dublin: Dominican Publications, 1985; VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. Nova Iorque: MacGraw-Hill, 1964.

[29] HINNEBUSH, William. *Op. Cit.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

oferecido para auxiliar uma nova missão composta por alguns desses abades que seguiriam pregando e vivendo sob pobreza involuntária. Segundo Bolton, o papa Inocêncio III teria escrito, freqüentemente, cartas aos cistercienses, pedindo-lhes para sacrificar as "alegrias" da vida de contemplação em nome da missão evangelizadora.

Durante essas viagens, teria ocorrido um dos mais famosos episódios da vida de Domingos: a conversão de um antigo cristão novamente à "fé correta". Esse momento é considerado um marco na percepção do cônego da necessidade de um apostolado mais ativo.

Em 1207, Lawrence defende que o Papa teria concordado com a organização de uma Cruzada para confisco dos bens dos hereges, em Midi, devido aos poucos resultados conquistados com essa missão e a vontade do conde Raimundo VI de Toulouse em colocar-se contra os hereges pelo uso da força.[30] Em 1209, sob comando de Simão de Montfort, Inocêncio começou a organizar o movimento que seria conhecido como Cruzada Albigenseda qual trataremos mais adiante.

Nesta ocasião, Domingos encontrava-se em Midi, pregando e envolto em ações pastorais. Por volta deste mesmo ano,[31] fundou uma casa religiosa em Proille, na diocese de Tolouse, com o objetivo de acolher mulheres cátaras convertidas ao cristianismo, chamada o Convento de Santa Maria de Proille, onde se seguia uma forma de vida austera, dentro de uma "ortodoxia" em consonância com normas monásticas. A educação e a formação moral ganharam destaque por serem vistas como centrais para impedir que elas se desviassem, novamente, do caminho correto.[32] Depois, ele teria rumado à Fanjeaux, e, posteriormente, à Tolouse, dedicando-se à prédica e reunindo seguidores.

---

[30] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 8.
[31] Essa data é motivo de debate, pois, segundo Brenda Bolton, ele teria fundado o convento em 1206. A autora destaca que o período entre 1209-1214 da vida de Domingos é obscuro, sendo conhecido em relatos parciais sobre Prouille de Jordão da Saxônia, sucessor de Domingos de Gusmão.
[32] MONTENEGRO, Margarita Cantanera e CANTANERA, Santiago. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*. Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998. *(*Cuardenos de Historia, 49).

Em 1215, no IV Concílio de Latrão, Domingos, na companhia do Bispo Fulco de Tolouse,[33] obteve a aprovação oral da Ordem que passava a se chamar Ordem dos Irmãos Pregadores, além de prestar conta dos rendimentos da mesma. Porém, cabe sublinharmos que, segundo o cânone XIII,[34] as novas casas religiosas eram obrigadas a adotar uma regra já aprovada e Domingos, junto a seus irmãos pregadores, escolheu a Regra de São Agostinho, a qual já havia seguido.[35]

Em dezembro de 1216, a ordem foi reconhecida pelo sucessor de Inocêncio III, Honório III (1216-1227), através da bula *Religiosam vitam.*[36] Após esse episódio, os dominicanos estabeleceram-se como pregadores, cuja principal característica foi a busca pelo equilíbrio entre a atividade apostólica dos missionários e a atividade doutrinária dos professores.[37] Segundo Lawrence, em 1218, o papa pediu assistência da ordem com a tarefa da pregação no combate aos heréticos. O pedido foi atendido e missões de pregadores saíram em direção a Paris e a Bolonha, inicialmente.

Segundo Pierre Mandonnet, Domingos defendera um equilíbrio necessário entre o conhecimento dos preceitos cristãos e a prédica, ou seja, entre contemplação e ação. Assim combateriam os heréticos através da palavra e da pobreza evangélica, em conformidade com o lema da ordem, *Contemplata aliis tradere*.[38]

Essa preocupação é reforçada nas *Constituições Primitivas*[39] da Ordem, em que um longo preparo, calcado no estudo sistemático da Bíblia[40] e em rigorosos treinamentos

---

[33] O bispo Diego de Osma faleceu em 1208, deixando Domingos comandando a missão de Montpellier. Nesse mesmo ano, o dominicano começou a pregar pelo sul francês.

[34] "(...) *quien desea fundar uma nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las ordenes apropadas*" (FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. p.170).

[35] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p. 71.

[36] Segundo Marie-Humbert Vicaire, uma segunda bula, expedida em janeiro de 1217, reconhecia a novidade das idéias de Domingos e aprovava sua fundação como uma ordem dedicada à pregação. VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964. p.152.

[37] MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 14/04/2007.

[38] VICAIRE, Marie-Humbert. Freres Precheurs. *Dictionnaire de Spiritualité* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

[39] LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

[40] Hilário Franco Junior, na apresentação da edição brasileira de Legenda Áurea, sublinha a erudição dos dominicanos e dos franciscanos ao apontar que eles possuíam uma presença hegemônica nas Universidades.

teológicos, era um critério para os irmãos que desejassem pregar. O processo de recrutamento de novos irmãos era muito importante, iniciando com a seleção dos noviços, feita em grupos sociais como clérigos educados, filhos de profissionais como os notários e a "pequena nobreza".[41] Sublinhamos que os dominicanos consideravam, ao recrutar, não só o intelecto, a espiritualidade, a moral e a retórica, como também as ações sociais.

De acordo com as normas da Ordem Dominicana, para ser um pregador completo, um homem deveria não só estar apto a pregar, mas ser maduro, discreto, bem posicionado mental, moral e socialmente. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[42] Além do mais, o pregador, quando requisitado por padres das paróquias locais e/ ou por bispos, deveria ser atencioso o suficiente para não causar nenhum atrito com o clero local.

Assim, durante o século XIII, começou a se constituir uma proximidade entre a Ordem Dominicana e a cúria romana. Os dominicanos haviam se colocado sob obediência papal, assumindo o papel de integrar a Igreja Ocidental sob um sistema legal e administrativo centralizado.

Lawrence afirma que Gregório IX[43] (1227-1241) e seus sucessores elegeram dominicanos e franciscanos para o serviço de penitenciários menores, para atuarem no exercício do sacramento da confissão devido ao conhecimento teológico que eles possuíam. Além disso, eles obtiveram papel de destaque junto às cruzadas, no combate aos hereges, na Inquisição e na defesa do poder papal em relação a elementos laicos.

Os dominicanos foram evangelizadores, missionários, penitenciários, titulares de dioceses, inquisidores, alcançando um reconhecimento da cúria romana que os convocava,

---

Contudo, o papel de extirpar a heresia, em especial a cátara, foi reservado, principalmente, aos irmãos pregadores. JACOPO VARAZZE**.** *Legenda Áurea; vida de santos* ...p.13.

[41] LAWRENCE, Clifford Hugh. *Op.Cit.* p.72.

[42] RICHARDSON, Ernest. *Op. Cit.* p.25. Contudo, o autor não especifica nem se estes muitos seriam clérigos.

[43] Gregório IX, sucessor de Honório III, também encarregou os dominicanos de estabelecerem o ensino teológico na Universidade de Toulouse, que se tornou uma célula de combate aos movimentos considerados heréticos e defesa da verdade postulada pela Igreja.

freqüentemente, para atuarem seja no incentivo às cruzadas contra os infiéis na qualidade de missionários, seja no combate aos movimentos heréticos. A seguir, veremos como a essa proximidade entre os dominicanos e a Igreja rendeu frutos no combate ao catarismo. É mister ressaltar que nos focalizaremos nessa heresia devido a sua importância na constituição da Ordem Dominicana.

4. A heresia cátara

4.1 Conceituando heresia

O termo heresia provém do grego *airesis*, cuja acepção etimológica significaria, segundo Vittorino Grossi, no verbete 'Heresia – Herético', presente no *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*,[44] "o objeto da escolha intelectual, isto é, uma doutrina ou uma escola, tal como se dava com as escolas filosóficas".[45] *A priori*, não possuía nenhuma conotação pejorativa.

Segundo César Gonzaléz Mínguez, no artigo *Religíon y Herejía*,[46] no início do cristianismo surgiram variadas interpretações sobre a doutrina pregada por Jesus Cristo, contudo nenhuma fora considerada herética. Ele defende que a construção pejorativa do termo heresia[47] foi concomitante ao processo de discussão doutrinária que buscava estabelecer certas "verdades", nítida em dois eventos emblemáticos: o I (325 d.C.) e o II (787 d.C.) Concílio de Nicéia. Em nosso trabalho, utilizamos a idéia proposta pelo autor: a conotação negativa atribuída às heresias foi constituída paralela ao estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento, no qual o termo aparece fazendo referência às seitas ou facções.

---

[44] GROSSI, Vittorino. Heresia – Herético. In: DI BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002, p.665-666.
[45] *Ibidem*, p. 665.
[46] MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.
[47] Para mais informações acerca das heresias medievais, cf. FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo; Perspectiva, 1977; HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989; GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983; RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.

Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*,[48] define herege como aquele que buscava um aperfeiçoamento espiritual a margem do que foi oficialmente estabelecido. No âmbito cristão, essa noção perde sua neutralidade conforme o estabelecimento de alguns dogmas, pelo corpo eclesiástico.

Segundo a definição de Laura Maria S.Thomé, em sua dissertação intitulada *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)*,[49] de 2004: "Herege é o indivíduo que tendo sido batizado, ou seja, tendo se submetido ao conjunto de dogmas e verdades aceites pela Igreja, passa a negar ou duvidar desse conjunto ou de parte dele, interpretando-o livremente e fazendo dessa interpretação livre dele e geralmente contestatória um novo conjunto de verdades das quais está convicto".[50] Em outras palavras, a construção da identidade de *herege* necessita da existência de outra identidade, externa e diferente dela, que a qualifique como tal, no caso, as autoridades eclesiásticas. Partindo desse pressuposto, defendemos que a conceituação de heresia e de herege, no âmbito cristão, esteve associada ao processo de estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento.

Devemos ressaltar a pregação como elemento essencial na relação estabelecida entre a Igreja e os movimentos heréticos. Esta, pública ou privada, se proferida pelos hereges, representava uma ameaça à unidade cristã sob o controle da Igreja por significar a perda de fiéis e o não-reconhecimento do erro, e sim a sua continuidade. Por outro lado, a Santa Sé usou a prédica no combate às doutrinas heréticas.

Concluímos que a construção das noções de heresia e de herege desenvolveu-se em consonância ao processo de constituição da ortodoxia cristã.[51] Em outras palavras, o herético foi importante para a própria constituição e a afirmação dos valores da Igreja, como também na organização do âmbito civil. Monique Zerner, no verbete Heresia, presente no *Dicionário*

---

[48] FERNANDEZ, Emilio Mitre. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. p.135 – 211.
[49] THOMÉ, L.M.S., *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.
[50] *Ibidem*, p.20.
[51] A partir do século XII o termo heresia passou a designar a totalidade dos movimentos dissidentes. GENICOT, Leolpold. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Labor, 1976.

Temático do Ocidente Medieval,[52] resume essa idéia ao afirmar que "a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista".[53]

Emilio Mitre Fernández e Cristina Granda, no livro *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520),* de 1983,[54] completam o argumento ao afirmarem que a heresia seria, portanto, um movimento de questionamento social e político, sendo fruto de uma escolha pessoal que não consideraria a da comunidade. Nesse sentido, o catarismo, que analisaremos a seguir, "faz parte desses movimentos heterodoxos que, de qualquer modo, e, sobretudo idealmente, prefiguram sempre uma evolução social".[55]

4.2 Os cátaros: algumas respostas da Igreja e as relações com a Ordem Dominicana

Segundo Emilio Mitre Fernández, a Igreja respondeu aos inimigos da cristandade de maneiras distintas:[56] através do incentivo à ação pastoral visando à conversão; da organização e incitação do movimento cruzadista e da Inquisição para o combate com o braço armado; e as reformas e os concílios que objetivavam destacar e refutar os erros. O autor ainda destaca, dentre os movimentos heréticos mencionados, a heresia cátara,[57] que se configurou com um dos maiores desafios à cristandade, tanto pela sua abrangência, quanto pela sua duração, afirmando que:

---

[52] ZERNER, Monica. Heresia. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coord.). *Op.Cit.* p. 503-521.
[53] *Ibidem*, p.521.
[54] GRANDA, Cristina et Fernández, Emilio Mitre. *Op.Cit.*
[55] NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980. p.23.
[56] Ressaltarmos que, segundo Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental*, op. cit, e Robert Ian Moore, no livro *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950- 1250*, publicado pela editora Crítica em 1989, os "inimigos da cristandade" eleitos pela Igreja variaram, durante a Idade Média, segundo as relações de poder estabelecidas. Nesse sentido, os autores destacam os pagãos, heréticos, infiéis, imperadores.
[57] Para mais informações sobre o catarismo, cf. BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997; DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002; DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme.* Paris: Pavillon, 1967; GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971; SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

> La importancia del catarismo, aparte su dimensión doctrinal y sus implicaciones políticas, radicó en la puesta em juego para su extirpación de una importante batería de medidas: uma precación sistemática, um uso de la cruzada como negotium fidei et pacis similar ao emprendido contra los infieles, y el desarollo de la Inquisición pontificia.[58]

O local de surgimento dos primeiros cátaros é uma questão que suscita diferentes possibilidades. Segundo João Ribeiro Junior, no livro *Pequena História das heresias,*[59] o movimento teria iniciado em Albi, no sul da França, contudo, no artigo *Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres?,* Martín Alvira Cabrer[60] defende que teria sido na Renania, no norte da França. René Nelli, no livro *Os Cátaros*[61] defende que esse movimento desenvolvera-se principalmente na região da Occitânia[62] e apresentar-se-ia como uma longa luta entre o norte e o sul francês.

Porém, os autores concordam que fora na França o surgimento do foco inicial do catarismo, complementando que este se espalhou rapidamente para Lombardia e, principalmente, para Languedoc.[63] Cabrer defende que o catarismo teria se fixado no território francês por este ser um porto de desenvolvimento cultural aberto a novas idéias religiosas. Acreditamos que o outro fator apontado pelo autor tenha sido mais importante nessa difusão: a fragmentação política.

A aristocracia francesa encontrava-se em guerra com a igreja local, independente de Roma, vinculada com a nobreza. Um dos pontos de oposição entre o catarismo e a Igreja Romana era, justamente, o posicionamento anticlerical dos albigenses que a consideravam como corrompida pelas práticas do nicolaísmo e simonia. Dessa forma, segundo René Nelli:

> O catarismo constituía para eles [os grandes senhores], pretexto para ultrapassar a tirania de Roma. Gostavam (...) de entrar em guerra quando

[58] FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.167.
[59] RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas/ SP: Papirus, 1985. p.72.
[60] CABRER, Martín Alvira. Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío: Revista de historia*, n. 40, p. 20-27, 2005.
[61] *Op.Cit.*
[62] A Occitânia abrangia as regiões da Provença, o Limoges, a Auvernha, a Gasconha, o Languedoc e o Delfinado entre outras, englobando partes da Itália, França, e um pequeno território Espanhol.
[63] Languedoc foi anexado à França em 1229, pelo Tratado de Meaux.

> lhes apetecia, sem respeitar a "Trégua de Deus"; manter, para tal efeito, bandos de homens armados que assolavam o país; e, como não eram, de modo algum, anti-semitas, não hesitavam em empregar judeus e em lhes confiar postos em que tivessem autoridade sobre os cristãos: atos que a Igreja Romana proibiria se tivesse poderes.[64]

Em suma, as crenças cátaras surgiram em um momento social conturbado, oferecendo possibilidades favoráveis à nobreza.

Ressaltamos que o catarismo começou a se difundir pelo norte italiano; por Milão, pela Lombardia e até mesmo por Florença. Segundo João Ribeiro Junior, o desenvolvimento desse movimento ocorreu também por questões políticas, já que os cátaros contaram com o apoio dos gibelinos, aliados ao Sacro Império Romano, e contrários aos guelfos, favoráveis ao papado.[65]

O catarismo é uma heresia dualista que defendia o duplo princípio eterno do bem e do mal, tendo como texto de referência o *Evangelho de São João*, considerado o único escrito verdadeiro.[66] Na perspectiva cátara, o universo emanaria de dois princípios conflitantes: um mundo bom e outro ruim.

Deus seria o espírito bom, e o mundo, por ele criado, seria povoado por seres espirituais participantes da natureza divina. Já o material seria fruto de uma força puramente maligna. Os homens seriam criações do Deus bom, e, portanto, teriam a chance de alcançar a esfera espiritual pela via da purificação. Para tanto, deveriam combater a carne que aprisionava o espírito. Os cátaros possuíam, nesse sentido, rechaço a qualquer elemento material como veículo para alcançar a graça sobrenatural.[67]

Os seus antecedentes são atribuídos a distintos movimentos dualistas, como o bogomilismo e o maniqueísmo. Ressaltamos que, apesar do catolicismo também ser visto como outra influência, não acreditamos que essa possibilidade seja viável, tendo em vista as diferenças em diversos pontos teológicos. Segundo Nelli, o catarismo "resultou de uma

---

[64] NELLI, René. *Op.Cit.* p.11.
[65] RIBEIRO Jr., *Op.Cit.*p.74.
[66] *Idem.* p.73
[67] LAWRENCE, Clliford Hugh. *Op. Cit.* p.4.

concepção de mundo, de um processo intelectual e espiritual completamente oposto do cristianismo tradicional, ou até talvez do cristianismo apenas." [68] Além do anticlericalismo, os cátaros negavam a materialidade de Cristo e, portanto a sua morte física; recusavam a eucaristia; opunham-se à veneração aos santos, à oração dos defuntos e aos sacramentos cristãos. Além disso, não prestavam nenhum tipo de juramento, base das relações feudais na sociedade medieval, nem matavam qualquer espécie animal.

Eles pregavam uma vida em profunda ascese – pobreza voluntária, castidade, jejum –, contudo esta estaria ao alcance pleno de poucos, chamados de perfeitos, bons cristãos ou homens bons.[69] Eles autodenominar-se-iam[70] os verdadeiros representantes dos apóstolos cristãos.[71] Nessa lógica, os mendicantes apresentaram-se como importante instrumento no combate pela pregação e pelo exemplo.

Em 1167 ou 1172, houve um concílio cátaro em São Félix de Caraman, em Languedoc, presidido pelo bispo Nicetas de Constantinopla – hierarca bogomilo. Dentre as decisões deste, ressaltamos não apenas a organização e solidificação filosófica da doutrina dualista, como também a instalação de uma hierarquia cátara no quadro de dioceses bem delimitado.[72] Esse arranjo estrutural figurou como mais um motivo de rivalidade com a Igreja Romana.

A resposta desta ao catarismo começou sob o papado do beneditino Urbano II (1088-1099). Em 1098, foram organizadas como propostas de persuasão e de convencimento,

---

[68] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p. 10.

[69] A Igreja Cátara era formada por dois grupos distintos: pelos perfeitos ou eleitos, que seriam os escolhidos para o encontro com o Deus bom. A profissão das idéias era realizada apenas pelo grupo de ministros cátaros (*perfecti*). Os crentes ou auditores participavam na qualidade de ouvintes. Havia duas cerimônias principais: o *consolamentum* e o *melioramentum.* O primeiro era um tipo de batismo, que se destinava aos perfeitos. Após o recebimento deste, eles seguiriam uma vida de rigorosas penitências, renunciando às propriedades pessoais, ao casamento e à atividade sexual; assim como realizando uma permanente abstinência de alimentos de origem animal, inclusive ovos e leite. O segundo era o único rito obrigatório para os crentes, que adoravam a presença do Espírito Santo nos perfeitos e, ao mesmo tempo, pediam para serem aperfeiçoados. Além disso, eles se comprometiam a receber o *consolamantum* na hora da morte e se integrar totalmente a Igreja Cátara. NELLI, Réne. *Op.Cit.*.

[70] Os cátaros consideravam-se os mais puros devido a seu padrão de vida. A própria palavra cátaros vem do grego katharós, que significa "puro".

[71] FERNANDÈZ, Emilio Mitre. *Op.Cit.* p.166.

[72] NELLI, Réne. *Op.Cit.* p.54.

comandadas por Bernardo de Claraval. Em 1206, Domingos de Gusmão as assume, exercendo um papel ativo nas conversões, como assinalamos anteriormente.[73]

Inocêncio III (1198 – 1216) foi o primeiro papa a sistematizar um programa de luta contra os movimentos heréticos. Em 1208, o papa, junto com o Simão de Montfort,[74] de Toulouse, conclamou a Cruzada Albigense que objetivava, entre outras coisas, erradicá-los da Gália, se estendendo até 1230. Os encarregados de organizar esse movimento foram Domingos de Gusmão[75] e Pedro de Castelneau. Liderada pelo legado papal, Arnaldo Amauri, a cruzada objetivava a completa derrota dos hereges que pululavam nas cidades e fortalezas situadas no Viscondado de Béziers e Carcassonne e no condado de Toulouse.

Em 1209 sucedeu a primeira investida do movimento cruzado, chamada de o "massacre de Bélsiers", devido a seu teor sanguinário. Esse fato ganhou destaque por ter representado o início da derrota dos senhores feudais de Languedoc. Em relação a esse episódio, teria circulado, oralmente, uma anedota que fora apreendida pelo escritor cisterciense Cesário de Heisterbach, em sua coletânea de contos exemplares denominada *Dialogus Miraculorum*.[76] Nesta obra é narrado que, antes da invasão, um dos guerreiros teria perguntado ao legado papal Arnaldo Amauri sobre como distinguir quem era herege e quem não era durante o ataque, recebendo a seguinte resposta: "Matem todos, Deus escolherá os seus!"

De 1209 a 1211, Simão de Montfort seguiu, sistematicamente, a conquista dos territórios de Carcassone, apoderando-se de Montreal, de Castres, de Pamiers, de Albi de Minerva, de Termes, de Cabaret, de Lavaur, "ostentando sempre a mesma crueldade,

---

[73] Segundo Martín Alvira Cabrer, a repressão violenta teria iniciado entre 1178 e 1181 com o estabelecimento das primeiras operações armadas para combater esses inimigos utilizando a justificava da Guerra Santa – da qual trataremos na segunda parte deste capítulo – com a implementação das Cruzadas.

[74] Neste ponto, ressaltamos que o Rei da França, Felipe Augusto, por nunca ter se considerado vassalo do papa, manteve-se fora desse movimento. Apenas interveio, após a derrota dos hereges, para anexar os territórios de Raimundo VII, conde de Toulouse, e os de seus vassalos, o visconde de Bélziers e o conde de Foix (RIBEIRO JR, João. *Op.Cit.* p.76).

[75] Domingos de Gusmão começou a pregar junto à cruzada tendo sua atitude copiada por outros, como o bispo Diogo; o abade Arnaldo de Citeaux; o bispo Foulques de Toulouse. Contudo, durante o desenrolar da cruzada, o dominicano rumou para Midi.

[76] Para a tradução para o espanhol moderno dessa obra, *cf.* CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach.* Zamora: Monte Casino, 1998.

utilizando o terror como arma de guerra".[77] Simão morreu em 1218, após seu retorno a Languedoc, depois de ter perdido na Provença. Em 1244, o último centro do catarismo, Montségur, foi derrubado. Contudo, esse episódio não figurou como a derrota completa do movimento, já que ainda eram encontrados vestígios de segmentos cátaros no século XIV.[78]

Destacamos que a cruzada albigense possuiria as mesmas características das que foram organizadas contra os mulçumanos e pagãos – um *negotium fidei et pacis* –, nesse sentido, o poder militar aparece como um modo de restauração da fé e do acordo comunitário, abalados com o catarismo.[79] Essa questão aparece no cânone III do concílio de Latrão (1215), organizado quase uma década depois do início dessa cruzada por Inocêncio III: "los católicos que habiendo tomado la cruz se armen para dar caza a los hereges, gozarán de la indulgência y del santo privilegio concedidos a los que van em ayuda de Tierra Santa."[80] Assim, temos um incentivo aos combatentes das heresias, com a promessa da indulgência e dos mesmos benefícios que os que rumaram a Terra Santa.

Robert Ian Moore, no livro *La formación de uma sociedad represora. Poder y disidencia em la Europa Occidental, 950-1250,* de 1986, e Emilio Mitre Fernández, no texto *Edad Media herética: Lo real y lo instrumental*, de 2004, apresentam argumentos similares em relação às formas utilizadas pela Igreja para lidar com aqueles que eram considerados inimigos da ortodoxia: incentivo à ação pastoral visando à conversão, a incitação ao movimento cruzadista para o combate com a força armada, as reformas e os concílios que objetivavam a identificação e refutação do erro. Inocêncio III pode ser considerado como o único papa que sistematizou um projeto implementando quase todas essas formas de combate.[81]

---

[77] NELLI, Réne. *Op. Cit.* p.29.
[78] Segundo João Ribeiro Junior, os albigenses se refugiaram na Itália, contudo foram descobertos pela Inquisição. Desde então, espalharam-se pelos países da Europa Ocidental e Oriental. Resistiram mais tempo nos Alpeninos e nos Alpes da Lombardia, desaparecendo por volta de 1400. RIBEIRO JUNIOR, *Op. Cit.*, p. 80.
[79] A repressão às heresias ocorreu também através dos concílios, dos quais destacamos o III Concílio de Latrão (1179) e o IV Concílio de Latrão (1215), que será tratado neste capítulo.
[80] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 160.
[81] BOLTON, Brenda. *Op.Cit.* p.196.

De acordo com Bolton, o IV Concílio de Latrão foi fruto de mais uma tentativa de resolver as questões enfrentadas pela Igreja.[82] Assim, os cânones são possuidores de um marcado caráter normativo que visava a organização institucional do corpo eclesiástico sob a liderança do Papa. Inclusive, a questão da heresia abordada nos três cânones iniciais da ata conciliar segue o mesmo ideal de "centralização de todo o corpo eclesiástico tendo como ponto central o Papa como portador da *plenitude potesta*, tema central destes cânones, visava o fortalecimento e a independência da Igreja".[83]

O primeiro cânone trata dos preceitos ortodoxos, defendidos pela Igreja com a afirmação da existência de apenas uma Igreja Universal. Neste, temos alguns elementos doutrinais reafirmados, como a Santa Trindade e os sacramentos do batismo e do altar, contudo com a preocupação de afirmar que os ritos deveriam seguir conforme o estabelecido pela ortodoxia.[84]

O terceiro[85] destacou-se em nosso estudo por três motivos. Primeiro, por tratar de todas as heresias como um bloco, desconsiderando suas especificidades. Segundo, porque o determinante para algum discurso ou prática ser ou não herético é o distanciamento do que fora estabelecido no primeiro cânone:

> Nos reprobamos y condenamos toda herejía dirigida contra la fé santa, católica y ortodoxa que hemos expuesto anteriormente. Condenamos a todos los herejes bajo cualquier denominación com que se cubran; aunque sus rostors sean distintos, éstos se encuentran atados por la cola [Jc, 15, 4], pues la vanidad los une.[86]

---

[82] *Ibidem* ,p.130.
[83] SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila.R. *Semana de Estudos Medievais*, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Último acesso: 11/06/2007. p.97.
[84] Neste ponto, ainda destacamos um elemento que permeou alguns dos cânones do Concílio: a normatização dos costumes e das práticas eclesiásticas e laicas.
[85] Apesar da nossa opção em não trabalhar com o segundo cânone, cabe mencionarmos que este trata do Joaquimismo, identificando os preceitos defendidos e refutando-os para, por fim, condená-los.
[86] FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.* p. 159.

A seguir, o cânone passa a determinar as penalidades aplicadas aos que forem suspeitos de opiniões heréticas e não conseguirem provar a inocência, aos condenados como hereges e aos que não tomarem as medidas apropriadas em relação a eles.

Considerando a importância que o catarismo teve em termos de suscitar o combate por parte do âmbito eclesiástico, como essas relações foram apreendidas por Jacopo e influenciaram ou não a redação da LA? Para responder essa questão, iremos pensar como isso aparece na LA, através da análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão.

5. As cruzadas: entre guerra santa e peregrinação

Segundo Franco Cardini, no verbete Guerra e Cruzada, presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,*[87] por volta dos séculos IV e V, teria iniciado um processo de sacralização do exército imperial, legitimado pela Igreja. Contudo, essa legitimação foi controlada e restrita, com a constituição da noção de *guerras justas* por Agostinho, bispo de Hipona: "são ditas justas todas as guerras que vingam injustiças, quando um povo ou Estado, a quem a guerra deva ser feita, deixou de punir os seus ou de restituir aquilo que foi saqueado em meio a essas injustiças".[88] Ele defendia que um cristão poderia tomar parte em alguns casos específicos de combate, objetivando sempre a restauração da "paz iluminada por uma justiça autêntica.[89] Nesse sentido, estabelecia-se a idéia de que um homem cristão era sempre portador da paz, mesmo ao utilizar-se de armas, já que possuía como finalidade o combate das injustiças.

No entanto, por volta dos séculos X e XI, a ausência de um poder central forte ameaçava uma pretensa paz na cristandade. Em outras palavras, a Igreja perdia o controle almejado sobre a violência que havia permitido para a proteção dos cristãos. Franco Cardini

---

[87] CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. *In*: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C (Coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* 2v., 1v. São Paulo: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2000. p. 473-487.
[88] SANTO AGOSTINHO Apud DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.20.
[89] CARDINI, Franco. *Op. Cit.*, p. 475.

aponta que nessa questão havia o destaque do "sofrimento dos *pauperes*, as violências infligidas às mulheres e crianças, aldeias incendiadas, colheitas destruídas igrejas e mosteiros profanados com o furor sacrílego".[90]

A Igreja buscou refrear a violência desses guerreiros tentando controlá-la com os sínodos de paz. Com isso, houve o desenvolvimento de dois movimentos: o primeiro foi o juramento conhecido como *Pax Dei* (Paz de Deus), que objetivava proteger pessoas desarmadas – clérigos, mulheres nobres desacompanhadas, crianças, entre outros –, e o segundo foi a tentativa de impedir a prática da violência nas datas consideradas sagradas, com a *Tregua Dei* (Trégua de Deus). Neste sentido, acreditamos que o fim central desses movimentos era limitar a guerra, impregnando-a de valores cristãos.

A sacralização da cavalaria e as tentativas de controle desta pela Igreja foram processos que podem ser percebidos na utilização crescente de membros do exército pelo poder eclesiástico, o que resultou no surgimento do termo *milles Christi* (Cavaleiros de Cristo) em alguns textos do século XI. Alain Demurger destaca como a própria utilização da cavalaria contra elementos do poder temporal fora enquadrada na idéia de guerra justa. Partindo dessas reflexões, poderíamos enquadrar o movimento cruzadista nesse ideal de guerra justa?

Em 1095, no Concílio de Vermont, em Auvergne, o Papa urbano II conclamou os guerreiros franceses para rumarem para o Oriente, onde os cristãos eram ameaçados pelos muçulmanos. Nesse momento, já havia a necessidade de convocar pregadores, o que estaria em consonância com o crescente desejo da prédica.[91] Este é considerado, pela historiografia, como o primeiro passo para a organização e a estruturação das cruzadas.[92] Cardini argumenta

---

[90] *Idem*, p.477.
[91] COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.
[92] Para mais informações sobre as Cruzadas, cf. BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995; BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923; BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972; BILLINGS, Malcolm, *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000; MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and Forty Days Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002; QUESADA, Ladero et ÁNGEL,

que a guerra na Terra Santa ou na Espanha, após esse pedido do papa, chamou a atenção de diversos cavaleiros que estavam dispostos a se sacrificarem na defesa dos santuários cristãos e dos peregrinos.[93]

Segundo Luis García-Guijarro Ramos, no livro *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, [94] outros elementos também teriam propulsionado a organização das cruzadas, como:

> la ayuda a los cristianos orientales, la meta mítica de Jerusalén, la popularidad de las peregrinações, de forma especial las dirigidas a Tierra Santa, y assimismo rasgos económicos de variado tipo fueron todos ellos elementos que acompañaron e incluso moldearon los inicios del movimiento.[95]

Segundo o autor, as Cruzadas teriam como antecedente a proteção dos peregrinos. Assim, vamos nos focar em uma influência relacional das peregrinações com o ideal norteador da guerra santa, com a qual parecem concordar os autores estudados.

Ramos e Demurger fazem a associação que nos parece mais interessante ao definir cruzada como uma peregrinação armada, já que visava inicialmente libertar o Santo Sepulcro do infiel, e não apenas orar e meditar nele. Contudo, conteria o ideal da Guerra Santa[96] de ajudar irmãos cristãos e recuperar o que era da cristandade por direito, mas que fora injustamente usurpado pelos infiéis. Nessa lógica, "o cruzado se via como um peregrino, mas tornava-se *Miles Christi,* soldado de Cristo, partindo para libertar o patrimônio do Senhor e a afronta por Ele sofrida".[97]

Ramos destaca ainda que a cruzada possuía uma perspectiva reformadora que conduzia a *guerra justa* aos infiéis excomungados. Contudo, ele atenta para o fato de que o

---

Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974; RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Grupo Anaya, 1990; RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954. 3v.

[93] CARDINI, Franco. *Op. Cit.* p. 479.

[94] RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII.* Madrid: Cátedra, 1995.

[95] *Ibidem*, p.49.

[96] Alain Dermurger, no supracitado livro, sublinha que a Guerra santa era "entendida como a aplicação da guerra justa a todos os adversários da fé cristão, da Igreja e do papado". *Op.Cit.* p. *21*.

[97] *Idem*, p. 23.

movimento cruzadista foi adaptado, segundo os interesses da Igreja, não se centrando apenas no ideal da libertação de Jerusalém nem na luta contra os infiéis.[98] Em relação a esse argumento, Lawrence também sublinha que os papas convocaram as cruzadas contra os hereges e líderes cristãos como os ministros do império dos Hohenstaufen, na Itália, e contra comunidades desobedientes. Em suma: as cruzadas passaram a ser utilizadas contra qualquer um que ameaçasse o papado.

Penny J. Cole, no trabalho *The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, conclui que essa mudança no ideal e no objetivo primários das cruzadas foi resultado de uma série de acontecimentos que direcionaram esse fenômeno para atender interesses políticos. A autora percebe certo insucesso desse movimento, afirmando que este ocorreu pela relutância dos homens em viajar a Terra Santa.[99]

Então como incentivá-los a participarem das cruzadas? Encontramos as promessas das indulgências, contudo, acreditamos que por possuir um objetivo inicial similar ao da guerra santa, e ambas foram incentivadas e apoiadas pela Igreja, não podemos supor que haveria a possibilidade do martírio como recompensa nos dois casos? Acreditamos que os ideais que nortearam as cruzadas contra os infiéis, assim como os da guerra santa, eram similares e que, assim, aos que morressem haveria como recompensa a palma do martírio, especialmente no caso de membros das ordens mendicantes, que acompanhavam as expedições. Nesse sentido, ressaltamos o papel de destaque que as Ordens Franciscana e, principalmente, a Dominicana tiveram durante as cruzadas fornecendo pregadores preparados para a ação evangelizadora.

Segundo Christoph T. Maier, no livro *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century*,[100] desde os primórdios das cruzadas, os papas costumavam recrutar bispos e outros clérigos, individualmente, para pregar junto às expedições. Contudo, no século XIII, como as Ordens Mendicantes possuíam um novo estilo

[98] O autor vai além, afirmando que o autêntico espírito cruzadista era o seu nítido caráter antimulçumano,
[99] COLE, Penny. *Op.Cit.* p. 219.
[100] MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge University Press, 1949.

de vida religioso que se mostrou popular, começamos a perceber uma mudança no recrutamento papal. Especialmente com o papa Gregório IX (1227- 1241) essa transformação fica mais clara, já que ele convocou freqüentemente freis, como os dominicanos Raimundo Peñaforte e John de Wildehausen e o franciscano William de Cornelle.[101]

Por fim, temos ainda que considerar que o incentivo que foi dado aos mendicantes, dominicanos e franciscanos para que pregassem nas cruzadas foi justamente a promessa do reconhecimento do martírio dos membros dessas ordens que falecessem. Segundo James Ryan, no artigo *Missionary saints of the high middle ages: martyrdoom, popular veneration and canonization,*[102] essas ordens teriam recebido cartas do Papa Inocêncio III nas quais afirmava que os missionários, assim como os inquisidores, que morressem em nome de Cristo receberiam a coroa do martírio automaticamente, o que implicava na canonização.[103]

Assim, os três casos – guerra santa, cruzadas contra os infiéis ou hereges e ações missionárias mendicantes – podem ser relacionados à proteção dos irmãos cristãos e à recuperação do que, se acreditava, fora usurpado da cristandade injustamente, através da ação armada ou da pregação. Partindo desse pressuposto, defendemos que a cruzada também pode ser enquadrada no ideal de guerra justa, e, portanto, que poderia haver a recompensa do martírio aos mortos sob essas três condições; cruzadista, guerreiro da guerra santa ou missionário.[104]

---

[101] Segundo Lawrence, dominicanos e franciscanos foram, constantemente, chamados por Gregório IX para pregar a fé, com o objetivo de incitar os cruzados a se organizarem rumo a Terra Santa e aos bálticos. Algumas vezes o pedido era direcionado a pregadores individualmente e outras ao providencial da Ordem em questão com a instrução de que fosse selecionado alguém para pregar a cruz em sua região.

[102] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n°1, p.1-28, jan/ 2004.

[103] Contudo, o autor coloca que Roma fazia-se hesitante em realizar novas canonizações nesse momento. Assim, coube aos hagiógrafos dessas ordens preservarem a memória dos martirizados em *vitaes* e *legendaes*, assim como em crônicas e orações. RYAN, James. *Op.Cit.* p. 4.

[104] Nos relatos sobre Domingos e sobre Francisco temos uma pequena, porém fundamental diferença. No primeiro, há algumas menções a contatos com hereges, contudo nenhuma sobre os infiéis. Já no segundo encontramos uma referência de um encontro do mendicante com um infiel, contudo nenhuma com herege. Compreendemos que estas escolhas estariam em sintonia com um novo ideal de martírio no século XIII vinculado à prédica.

6. O surgimento da Ordem Dominicana e a *Legenda Áurea*: uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão

No relato sobre Domingos de Gusmão, presente na LA, Jacopo de Varazze afirmou que, durante uma viagem a Toulouse junto ao Bispo de Osma, Domingos percebeu que o seu anfitrião estava corrompido pelo erro herético. Dessa forma, o dominicano converteu-o a fé cristã, "oferecendo assim ao Senhor o primeiro feixe da futura colheita".[105] Acreditamos que Jacopo, com essa passagem, faz alusão à organização da Ordem Dominicana e ao seu sucesso no preparo de pregadores para combater, de forma específica, os hereges.

Nesse ponto, Jacopo afirma que foi o papa Inocêncio III quem pedira a Domingos e a Diego para que fossem a Montpellier pregar entre os hereges, na esperança de converterem os cátaros ali presentes. Ao colocar o pedido feito pelo papa nominalmente, acreditamos que o compilador estaria construindo a idéia de que Domingos já era visto como um pregador, sendo importante no auxílio da Igreja.

Nesta cidade, ambos encontraram uma missão cisterciense que reclamou do malogro diante dos hereges. Segundo esta, os cátaros gozavam de ampla simpatia entre os fiéis devido à proposta de retorno à Igreja primitiva e à reputação de santidade que os perfeitos possuíam na população. Devido ao resultado positivo que obteve, Domingos teria decido organizar uma ordem que suprisse a Igreja com pregadores instruídos[106] e preparados. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[107]

Jacopo informa que a morte do bispo de Osma, em 1207, em Montreal, deixou apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com

---

[105] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.615.
[106] A atenção dada à formação de pregadores não é mérito apenas da Ordem, estando presente no seio das preocupações da Igreja, sendo suscitada no IV Concílio de Latrão, em 1215 (FOREVILLE, Raimunda. *Op.Cit.*)
[107] RICHARDSON, Ernest. *Op.Cit.* p. 25.

constância a palavra do Senhor",[108] sob as mais duras penas. Defendemos que a narração de situações difíceis nas quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

Nesse capítulo temos o relato de cinco encontros entre o dominicano e os hereges.[109] Contudo, em nenhum desses há uma especificação dos grupos a que pertenciam os personagens, sendo todos enquadrados sob essa designação generalizante, tal como no cânone 3 do IV Concílio de Latrão. Acreditamos que por Jacopo não especificar a heresia em cada um desses episódios está qualificando-as como um erro que deveria ser combatido. Assim, não dá importância às suas particularidades, colocando todos os movimentos dissidentes como heréticos.

Destacamos que em apenas um dos relatos a conversão de hereges ocorreu graças à prédica do dominicano. Neste, mulheres "corrompidas" atiram-se aos pés do frei, após ouvirem seu sermão. Nos demais, são através de milagres e do exemplo de sua vida que os hereges convertem-se. Defendemos que dessa forma Jacopo ressalta a importância em dar o exemplo através de uma vida cristã "correta", segundo os preceitos estabelecidos pela Igreja. Como afirmamos, iremos analisar, desses episódios, o do martírio imaginário de Domingos.

Segundo Jacopo, esse evento ocorreu em Montreal, após a morte do bispo de Osma, deixando apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com constância a palavra do Senhor",[110] sob as mais duras penas. A narração de situações difíceis as quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

---

[108] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 616.
[109] Há uma sexta menção à presença herética, contudo esta não é uma situação de contato direto entre o dominicano e os hereges. No relato, Domingos quis vender-se para salvar um cristão que aderira a comunidade herética, contudo a "misericórdia divina" resolveu a situação de outra forma. A solução não é especificada na narrativa (*Idem*).
[110] *Idem.*

Ao longo do relato, temos o uso recorrente dos *exempla* e o destaque aos feitos maravilhosos – os milagres, as visões, a resistência às duras macerações, entre outros – inclusive na conversão de hereges. Defendemos que ambos os elementos são importantes na construção textual da santidade de Domingos, além de nos remeterem ao ideal apostólico da pregação e à atuação pastoral na conversão dos hereges, possuindo um forte caráter pedagógico e didático.

A narrativa segue com o contato do santo com os hereges, que, quando o ameaçavam de morte, respondia: "Não sou digno da glória do martírio, ainda não mereço esta morte".[111] Assim, o compilador, ao escolher essa frase para o relato, buscou encorajar os irmãos dominicanos afirmando que a morte pelas mãos de um herege seria meritória do martírio.

Cabe sublinharmos que, segundo Antonio Blasucci, a retomada do tema martírio, no século XIII, traduziu-se, nas obras hagiográficas, na idéia do desejo de martírio ligada à perfeição interior do cristão, que estaria disposto a dar a sua vida se necessário. Domingos não conseguiu ser martirizado, contudo, obteve o mérito de ter desejado o martírio, realizando, ao longo de sua vida, macerações e penitências.[112]

Assim, a exaltação de seu desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas sua santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão, mesmo que em condições adversas. É nesse sentido que acreditamos que o relato do patriarca da Ordem serviria como exemplo aos demais irmãos, só que mais pela vida do que pelo sangue.[113]

Jacopo segue o relato, destacando que o próprio santo buscava morrer pelos hereges ao passar por lugares onde sabia que haveriam emboscadas contra ele. Defendemos que,

---

[111] *Idem*.

[112] Ao longo do capítulo, a forma de vida cristã de Domingos é elogiada, tendo a pobreza, a humildade, o dom com as palavras, o conhecimento, a benevolência, como características destacadas em algumas passagens. Por fim, Jacopo ressalta sua penitência, narrando que "toda noite [Domingos] recebia de suas próprias mãos três chicotadas com uma corrente de ferro, uma por si mesmo, outra pelos pecadores que estão no mundo e a terceira por aqueles que estão padecendo no purgatório". JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p. 625.

[113] É partindo desse pressuposto que compreendemos a conversão das mulheres simpatizantes da heresia que o hospedaram. Ao verem como Domingos guiava sua vida, segundo os preceitos cristãos "corretos", elas converteram-se.

nesse sentido, o dominicano buscou construir um exemplo aos irmãos pregadores, não temendo a morte, pelo contrário, desejando-a.

O compilador narra o seguinte diálogo entre Domingos e os hereges:

> Você não teme a morte? O que faria se o prendêssemos?'. Ele: 'Eu imploraria a vocês que não me ferissem logo, mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem cada um dos meus membros e os colocassem diante de meus olhos, antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem como desejassem.[114]

Acreditamos que nessa passagem Jacopo faz uma alusão ao relato sobre São Tiago, o cortado, que é analisamos no capítulo 4. Este é o único mártir da LA que teve os dedos, as mãos, os pés, os braços e as pernas cortados. Após cada suplício o santo louvava a Deus sendo que, apenas nos últimos, pediu pela intervenção divina para fazê-lo parar de sofrer. Assim, não se rendeu à maceração somática, reafirmando a fé em Deus após ter cada membro cortado. Pelo contrário, respondeu as torturas com o testemunho de sua crença, para testemunhar a todos a sua fé.

Podemos chegar a conclusão de que este relato apresenta uma profunda relação entre a narrativa e a retomada do martírio de sangue no século XIII, contudo possuindo novos elementos, que podem ser associados ao antigo. Nesse sentido, o martírio imaginário de Domingos estaria enquadrado em um novo ideal de martírio sangrento, que também serviria para reforçar a visão do personagem como exemplo a ser seguido. Além de ser um importante elemento na construção da santidade do dominicano, serviria como incentivo à ação pastoral dos demais frades, embasando também a prédica como meio para se alcançar o reconhecimento como mártir. Afinal, Jacopo qualifica a morte por um herege como meritória da honra do martírio. Essa colocação serviria como um incentivo aos demais mendicantes que partissem às terras dos infiéis ou ao combate das heresias.

---

[114] JACOPO DE VARAZZE. *Op.Cit.* p.616.

7. Considerações parciais

Neste capítulo, estudamos possíveis formas para compreensão da revalorização do tema do martírio, no século XIII, a saber: os chamados movimentos heréticos, em especial o catarismo, e as Cruzadas contra os infiéis, tocando na participação dos mendicantes. Nesse sentido, defendemos que as acepções de martírio, aqui apontadas, estavam diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas para e pela Igreja, adaptando-se a elas. Nesse momento, ela exercia um papel diferenciado: perseguia os infiéis, hereges, entre outros sob a justificativa da guerra justa. Essa teria sido intensificada com a promessa de martírio para os que morressem em nome de Deus.

Segundo a historiografia, temos, a partir do século XII, na Península Itálica, um processo de mudanças que fomentou, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos laicos, cujos frutos destacamos, analisando dois de seus exemplares: a Ordem Dominicana e a heresia cátara. A Igreja combateu os inimigos da cristandade de formas distintas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Ao estudar a questão da retomada do martírio pelo viés das cruzadas, concluímos que haveria uma similaridade nos objetivos e nas propostas que norteavam as cruzadas contra os infiéis, a guerra santa e a ação dos missionários mendicantes: visavam restaurar a paz na Cristandade e o que fora, na perspectiva eclesiástica, injustamente usurpado dela. Em outras palavras: todas essas ações estavam sob a justificativa da *guerra justa.* Assim, defendemos a possibilidade da temática do martírio ter sido uma das estratégias da Igreja para incentivar as cruzadas e, principalmente, a pregação mendicante.

Jacopo apropriou-se desse momento no capítulo sobre a vida de São Domingos, presente na LA. Nesse relato, o compilador exalta valores dominicanos para vivência cristã, como a pobreza, a erudição e a prédica ao narrar o martírio imaginário do dominicano.

Através de uma enunciação norteada por feitos maravilhosos, o martírio estaria enquadrado no ideal da retomada da Igreja primitiva desde o século XII. Concluímos que ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio, a LA visava incentivar os dominicanos a combaterem as heresias através da pregação.

Nesse sentido, concluímos que Jacopo teria sido influenciado por elementos associados a essa retomada do tema do martírio na escolha dos relatos narrados pela LA. Contudo, procurando responder a questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários.

CAPÍTULO 3

Algumas mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, analisamos os relatos selecionados relativos às personagens femininas da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram escolhidas cinco narrativas de tamanhos distintos sobre as seguintes personagens: Santa Anastácia (p.103-105); Santa Ágata (p.256-260); Santa Juliana (p. 266-267); Santa Eufêmia (p. 810-812); Santa Catarina (p.961-967). Primeiro, analisaremos cada narrativa, seguindo a ordem apresentada acima. O segundo item destina-se à comparação de cada relato.[2]

1. Santa Anastácia, a viúva virgem

O relato inicia com um estudo etimológico do nome Anastácia, que seria formado de *Ana* , significando "acima"; e *statis*, "que fica em pé" ou "permanece". Jacopo argumenta que esse sentido estaria relacionado ao fato de que ela teria se elevado e se mantido acima dos vícios.

No início da biografia de Anastácia, somos informados que ela era filha de Pretaxato, "romano ilustre, mas pagão",[3] e da cristã, Fantasta. Foi de sua mãe e do beato Crisógono que ela recebeu os ensinamentos cristãos. Ao casar-se com Públio, Jacopo narra que ela simulou estar doente para abster-se das relações conjugais, contudo não menciona se foi apenas para preservar sua virgindade ou por não querer se deitar com um pagão.

---

[1] VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Destacamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.
[3] VARAZZE, Jacopo, op. cit,, p.103.

Seu marido soube que, acompanhada por uma criada, usando trajes "muito pobres, sua esposa percorria as prisões, onde estavam cristãos, para levar-lhes as coisas de que necessitavam".[4] Então, Públio prendeu-a em casa, privando-a de alimentos para que ela morresse e ele pudesse apossar-se de suas riquezas. Segundo a LA, durante esse período, Anastácia correspondia-se com Crisógono, acreditando que iria morrer em breve, sendo consolada por ele. Contudo, seu esposo faleceu e ela foi libertada.

Com o falecimento de Públio, Anastácia passou a figurar dentro de uma nova categoria social: as das viúvas virgens. Esta temática foi problematizada no artigo *The "virgin widow": a problematic social role for the early church?*, de Charlotte Methuen,[5] no qual, partindo do argumento que a condição de viuvez[6] fornecia às mulheres um *status* social mais elevado[7] ou uma certa liberdade,[8] a autora define dois grandes tipos de acepções relacionadas a esse ideal:[9] as que perderam os maridos e as que não chegaram a se casar.

A primeira modalidade estaria associada às mulheres que perderam seus maridos e seguiram uma vida de devoção e contenção sexual. E é nesse sentido que, segundo Methuen, a viúva recuperaria sua virgindade. A segunda estaria relacionada às virgens cujos noivos faleceram ou que as abandonaram e que, por isso, se autodefinem como viúvas. Ela destaca que esse caso deu-se de diferentes formas durante os quatro primeiros séculos do cristianismo.

---

[4] *Ibidem.*

[5] METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

[6] Ressaltamos que a autora posiciona sua análise nos primeiros séculos da igreja cristã. Apesar da obra que analisamos ser do século XIII, relembramos que a *Legenda Áurea* é uma compilação e o martírio da virgem é datado do segundo século.

[7] Ela define esse *status* sintetisando-o nas funções que as viúvas poderiam ter na sociedade, como orar para a congregação; jejuar; instruir moralmente as moças jovens (em particular); supervisionar as mulheres durante a adoração; e, em alguns casos, auxiliar no batismo. Ela ainda destaca que a constância das proibições de viúvas ensinarem ou batizarem mostraria a recorrência dessa prática. *Idem*, p.289.

[8] A autora não especifica que liberdade era essa, mas podemos pensar que seria o controle dos bens já que, com a morte do marido, a viúva passa a ser "cabeça da família". *Cf.* BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (coord.). La familia en la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9, Nájera, 2002. *Actas...* Logroño: IER, 2003. p. 349-386.

[9] Ao referirmos-nos a dois grandes tipos, devemos ressaltar que durante o texto a autora discute os pormenores envolvidos em ambos, utilizando, principalmente, Tertuliano.

Entretanto, a situação de Anastácia é diferente de ambos os casos trabalhados pela autora por ter se mantido virgem,[10] apesar de ter sido casada de fato e ter perdido o marido.

Segundo Jacques Rossiaud, no verbete Sexualidade presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*,[11] os *virgines* ocupariam um grau superior, pela virgindade ser um símbolo de completa renúncia ao mundano e de total adesão ao Senhor. O autor ainda defende que a castidade (*a fortiori* a virgindade) possuía mais valor se fosse voluntária, vivida em matrimônio.

Contudo, no caso de Anastácia, a conservação da sua virgindade ocorre apesar do matrimônio por vontade dela – lembrando que inventa uma doença para abster-se das relações sexuais –, atingindo um grau superior de pureza. E, por ter sido casada de fato, após a morte de seu marido, segundo o relato, ela passou a possuir benefícios relacionados com a viuvez; como o controle de suas riquezas, atraindo a cobiça dos outros. Assim, além de lutar por sua fé, Anastácia também precisou batalhar por sua virgindade.

Após narrar esse episódio da vida de Anastácia, lemos, no capítulo, o relato do martírio de três irmãs de maravilhosa beleza,[12] que estavam a serviço da viúva: Agapete, Tionia e Irene. O dominicano destaca que todas eram cristãs e que se recusavam a obedecer ao prefeito de Roma que estava apaixonado por elas. Ele ordenou que elas fossem presas em um quarto onde eram guardados os utensílios de cozinha. Um dia, querendo saciar seus desejos o prefeito foi encontrá-las e, após ser rejeitado novamente, "teve um acesso de loucura abraçando panelas, caldeirões e outros utensílios, que pensava serem as virgens".[13]

Depois de saciar-se, saiu todo sujo e esfarrapado. Seus serviçais, achando que ele fora transformado em demônio, espancaram-no e fugiram. Ele foi até o imperador para se queixar

[10] Relembramos que Jacopo narra que ela simulou uma doença para não ter relações sexuais com seu marido.
[11] ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. *Op.Cit.*, p. 477-483.
[12] Destacamos que esse enaltecimento à beleza das virgens aparece na narrativa.
[13] VARAZZE, Jacopo. *Idem.*

do ocorrido, mas os guardas, vendo-o naquele estado, pensaram que ele estava possuído "por algum espírito furioso",[14] bateram nele com varas e atiraram-lhe lama e poeira.

Segundo o relato, ele teria sido avisado sobre sua aparência e pensou ter sido enfeitiçado. Assim, mandou que buscassem as virgens e ordenou-as que se despissem para seu prazer. Com a recusa, ele mandou que elas fossem despidas a força. Mas as roupas aderiram a seus corpos e o prefeito caiu em sono profundo imediatamente. Algum tempo depois, as três irmãs foram martirizadas.

O capítulo segue retomando a biografia de Anastácia. Tomamos conhecimento que a viúva foi entregue a dois prefeitos pelo imperador. Jacopo narra que o governante afirmou para o primeiro deles que se ele convencesse a virgem a realizar sacrifícios, ele poderia casar-se com ela. Então o prefeito a levou para casa e ficou imediatamente cego ao tentar abraçá-la. "Ele foi então implorar a cura a seus deuses, que lhe responderam: "'Como você atormentou Anastácia, padecerá no Inferno a nosso lado os tormentos que sofremos'".[15] Ao retornar para casa, o prefeito foi morto por seus filhos.

Além disso, ressaltamos que, nesse episódio, Jacopo desqualifica a crença pagã e enaltece o cristianismo, cuja grandeza é percebida pelos próprios deuses ao castigarem o prefeito por ter atormentado Anastácia. Também sublinhamos dois pontos presentes nesse momento narrativo; o primeiro é o milagre "providencial" da cegueira do prefeito, que permitiu a manutenção da virgindade da jovem. E o segundo é o reconhecimento da grande fé da personagem pelos deuses pagãos, que negam ajuda ao prefeito. Assim, acreditamos que, através desses argumentos, a virgem já é marcada com a santidade.

Segundo o capítulo, Anastácia foi entregue a outro prefeito, que ao saber de sua riqueza, tentou convencê-la a lhe dar toda sua fortuna dizendo: "Anastácia, se você quer ser cristã faz o que seu Senhor mandou: 'Quem não renunciar a tudo que possui, não poderá ser meu discípulo'". Ao que ela respondeu: "Meu Deus disse: 'Vendam tudo o que tiverem e

[14] *Ibidem.*
[15] *Idem*, p.104.

dêem aos pobres. Ora, como você é rico, eu estaria agindo contra o mandamento de Deus se lhe desse alguma coisa.'"[16]

Depois dessa conversa, a virgem foi jogada em uma "masmorra horrível"[17] para morrer de fome, contudo foi alimentada por dois meses com pão celeste por Santa Teodora,[18] que já "sofrera as honras do martírio".[19] Passado esse tempo, ela foi levada com duzentas virgens para a ilha Palmarola, onde muitos cristãos tinham sido exilados. Alguns dias depois, todos retornaram a mando do prefeito.

Os mártires que estavam na Ilha de Palmarola foram trazidos junto com a virgem e pereceram sob distintos suplícios. "Anastácia foi amarrada a uma estaca e queimada viva".[20] Ela foi sepultada no pomar de Apolônia[21] e em seu túmulo construiu-se uma igreja. Segundo Jacopo, ela sofreu sob Diocleciano, que começou a reinar no ano do Senhor de 287.

No início do capítulo, somos apresentados a Anastácia: nobre, virgem e cristã. Ao longo do relato, verificamos como o gênero é construído através do estudo etimológico de seu nome e do casamento casto, com a manutenção de virgindade. Ela, como viúva, controlava suas riquezas, o que atraiu a cobiça de dois prefeitos que queriam casar com a virgem para reter os seus bens.

Jacopo, nesse relato, destacaria sua virgindade, mantida mesmo casada e apesar dos prefeitos – graças à intervenção divina. Acreditamos que essa virtude confere à personagem uma santidade especial e, por causa disso, seu capítulo objetivaria o enaltecimento dessa

---

[16] VARAZZE, Jacopo. *Idem*, p.104.
[17] *Ibidem.*
[18] Jacopo apresenta nenhuma informação sobre essa santa, somente que ela foi martirizada antes de Anastácia. Na LA, há o relato sobre uma Santa Teodora, que era nobre e casada. Segundo a narrativa, o diabo, com inveja da santidade de Teodora, fez com que um homem rico se apaixonasse e se inflasse de desejos por ela. Jacopo relata que ele a importunava tanto que a cristã até perdeu a saúde. Então, após consecutivas rejeições, o homem pediu a uma feiticeira para ajudá-lo. Ela mentiu e enganou Teodora, que se rendeu aos desejos desse homem. Percebendo ter sido iludida, ela se arrependeu, travestiu-se e, como Teodoro, fugiu para um mosteiro. Em uma viagem, uma moça pediu-lhe para deitar-se com ela, mas, ao ser rejeitada, procurou outro rapaz. Contudo, ao descobrir que estava grávida, acusou o monge Teodoro/ Teodora de ser o pai da criança. Quando o bebê nasceu, levaram-na ao abade do mosteiro que repreendeu e expulsou o monge Teodoro/ Teodora. Ele/ela, então, permaneceu sete anos em pé em frente ao cenóbio, alimentando o infante com leite dos rebanhos. Devido a sua perseverança, o abade reconsiderou e aceitou-o/a de volta. Ele/ela faleceu dois anos depois, por volta do ano de 470. No dia de sua morte, o abade teve um sonho que lhe revelou a verdade sobre Teodora e seu "filho".
[19] *Ibidem.*
[20] *Idem*, p.105
[21] Sublinhamos que Jacopo não apresenta nenhum dado sobre essa personagem.

qualidade, sendo que esta não seria específica ao homem ou à mulher, mas desejável ao cristão, servindo como recurso para evidenciar a sua oposição ao pagão: voluptuoso, comandado pela luxúria e distante do sagrado.[22]

2. Santa Ágata, a santa gloriosa

O relato de Santa Ágata também começa com um estudo etimológico, no qual Jacopo atribui cinco possíveis significados para o seu nome. Destes, destacamos o primeiro: o nome provém de *ágios,* "santo", e *Theos,* "Deus" significando "santa de Deus". Nesse sentido, no início da narrativa há uma interpretação que já identifica a personagem central como santa. E esta é complementada com a afirmação do compilador de que Ágata possuía as três qualidades "que fazem todos os santos".[23] Ao enumerar quais seriam essas características, ele faz referência a Crisóstomo que, por sua vez, afirma: a pureza no coração, a presença do Espírito Santo e a abundância de boas obras. Aqui, o dominicano se posiciona em relação aos elementos "definidores" da qualidade de santo.

Jacopo narra que seu nome derivaria também de *a* que seria "sem", *geos,* "terra"; e *Theos,* "Deus". Nesse sentido, seria a "deusa sem terra", o que explicitaria a ausência de qualquer apego aos bens terrenos. Ele ainda narra outros três possíveis significados para Ágata que seriam, respectivamente, "pessoa de consumada eloqüência" – *aga,* "eloqüente"; *thau,* "consumação" – indicando sua eloqüência com as palavras, comprovada em suas replicas aos algozes, narrados no capítulo;[24] "escravidão superior" – *agath,* "escravidão"; *thaas,* "superior" – por colocar-se como escrava do Senhor, o que transparece nas suas

[22] Segundo Rossiaud, o discurso vigente na Antigüidade tardia defendia que os que viviam em contato com o sagrado deveriam privar-se do sexo, que era visto como polução suprema por afastá-los do divino. ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.479.
[23] *Idem*, p. 256.
[24] Acreditamos que esta qualidade possuiria relação com um incentivo a própria pregação dos irmãos dominicanos.

palavras que lhe são atribuídas no texto; e "consumação solene" – *aga*, "solene"; *thau*, "consumação" – que anunciava seu posterior sepultamento, feito por anjos.

Sublinhamos a própria subjetividade do compilador que, ao atribuir duas possibilidades do significado de *aga* – eloqüência e solene –, interpreta o nome de mais uma maneira, exaltando a sua expressividade com as palavras e a seu sepultamento feito por anjos, respectivamente. Nesse estudo etimológico, Ágata já é exaltada como santa.

No início da narrativa biográfica, Jacopo relata que Ágata nasceu na cidade de Catânia e identifica-a como uma "virgem de nobre estirpe e lindíssima de corpo".[25] Sublinhamos que ele não apresenta, ao longo do capítulo, nenhum personagem masculino que possua uma relação com Ágata, convivendo com a santa como um parente, ou como um diretor religioso, ou algo assim. Esse fato rompe com o discurso misógino característico desse momento,[26] que instituiu a idéia de inferioridade feminina em relação ao homem e por extensão, a necessidade da mulher ser constantemente tutelada.

Thomas Laqueur afirma que, de acordo com o discurso sobre o modelo do sexo único, havia uma ordenação social hierárquica e verticalmente estabelecida, na qual o homem era visto como o ser mais perfeito e superior a mulher. Segundo o autor, essa percepção – de fundo aristotélico e galênico – contribuiu:

> para basear os papéis sociais na natureza; as próprias categorias sociais são sociais e estão no mesmo nível explanatório do que nós consideraríamos fatos físicos ou biológicos. Portanto, a natureza não está para a cultura como sexo está para gênero, como nas discussões modernas.[27]

Assim caberia aos homens atuarem como seus intercessores perante o Senhor. E as mulheres, por não controlarem seu ímpeto carnal, deveriam ser vigiadas.

---

[25] *Ibidem.*

[26] Para mais informações sobre quais eram esses discursos e do que exatamente tratavam *cf.* BYNUM, C. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al.(Ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo* humano. Madrid: Taurus, 1990; DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992; SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997; LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

[27] LAQUEUR, Thomas. *O*p. Cit. p.45.

Nesse sentido, é, no mínimo, incomum a existência de uma personagem feminina, jovem, rica e virgem, morando sozinha e sem nenhuma menção a sua família ou a figuras masculinas responsáveis pela sua supervisão e controle, servindo como intercessores entre ela e Deus. Tal ausência, em nossa opinião, caracterizaria Ágata de forma singular, já que não é tutelada.

A seguir, somos apresentados também ao cônsul da Sicília, Quintiano, responsável pelo martírio de Ágata. O dominicano marca tal personagem com quatro características, objetivando-o como antagonista da virgem: avaro, ignóbil, voluptuoso e idólatra. Desta forma, a narrativa de Jacopo enquadrar-se-ia nos argumentos de Charles Altman sobre a construção de relatos sobre mártires, nos quais os personagens do mártir e do(s) responsável (is) por seu martírio são situados em posições diametralmente opostas.[28] Jacopo narra que, justamente devido às qualidades da santa, o cônsul a desejava, almejando obter um status social superior ao seu, saciar-se em sua beleza, apoderar-se dos seus bens e agradar a seus deuses obrigando-a a imolar em homenagem a eles.

Quintiano ordenou que buscassem a virgem e, diante de sua constância na fé cristã, a entregou para a meretriz Afrodisia e as suas nove “depravadas” filhas. Jacopo afirma que o cônsul acreditava que elas poderiam convencer Ágata a entregar-se a ele em trinta dias, fosse através de promessas, fosse através de violentas ameaças. O dominicano não especifica o conteúdo de nenhum desses meios de persuasão, mas supomos que as ameaças estariam envolvidas com a possibilidade da santa ter a sua pureza corrompida pela sexualidade e pela depravação, já que foi colocada em uma casa de prostituição. Contudo, ela mostrou-se resoluta em sua condição cristã, afirmando que sua fé estava fundamentada na certeza de Cristo. Nesse momento narrativo, lemos que ela chorava diariamente, orando e pedindo a palma do martírio.

[28] ALTMAN, Charles. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

Segundo Elizabeth Alvilda Petroff, no livro *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism,*[29] a partir do século X, começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. De acordo com essa acepção, a resistência às tentações de caráter sexual por uma pessoa virgem se render as paixões estariam na escala heróica.[30] Acreditamos que, nessa passagem narrativa, há um aspecto heróico associado à virgindade da personagem, devido à dificuldade da manutenção de sua pureza frente às investidas de Quintiano e ao temor de perdê-la, demonstrados no seu próprio pranto.

Diante de sua inabalável vontade, Afrodisia alertou o cônsul da impossibilidade de desviar Ágata de suas práticas cristãs. Ele mandou chamá-la e questionou-lhe sobre sua condição social, ao que ela respondeu ser livre e de família ilustre. Ele indagou o porquê de seus modos servis e ela replicou dizendo ser escrava de Cristo, pois essa era a suprema liberdade. Ele, então, ordenou que ela escolhesse sacrificar ou suportar diferentes suplícios. Segue-se o seguinte diálogo:

> Ágata: ’Que sua futura esposa seja parecida com a deusa Vênus, que você cultua, e que você mesmo seja como o deus Júpiter, que tanto venera.’ Quintiano mandou esbofeteá-la com força, dizendo: ’Não ofenda seu juiz com gracejos temerários’. Ágata replicou: ‘Surpreende-me que um homem tão prudente como você tenha chegado à loucura de chamar deuses aqueles cujos exemplos não gostaria que sua mulher ou você mesmo seguissem, já que considera injúria meu desejo que você viva como eles.[31]

Desse episódio, atentamos para a ironia de Ágata já que, segundo os mitos antigos, Vênus, considerada a deusa do amor, traiu o marido com vários amantes; e Júpiter enganava a esposa com outras deusas e com mulheres mortais. Esse comentário também reflete o seu conhecimento sobre as crenças de Quintiano. Com essa argumentação, a virgem provou que os deuses adorados por ele não eram dignos de tal, dando-lhe uma lição de moral ao justificar o porquê. Diante da reação furiosa do cônsul, ela desqualificou sua crença, enquanto

---

[29] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.
[30] Ressaltamos que a autora não define essa gradação (*Idem*, p.94).
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit*, p.257.

engrandecia a sua, finalizando sua fala dizendo: “Se seus deuses são bons, desejei apenas o bem para você, mas se detesta parecer-se com eles, compartilhe meus sentimentos”.[32]

Diante de uma segunda ameaça do cônsul, ela diz: “Se me entregares às feras, ao ouvirem o nome de Cristo elas ficarão mansas; se empregar o fogo, os anjos derramarão do Céu um rocio salutar sobre mim. Se me infligir chagas e torturas verá que desprezo tudo por ter em mim o Espírito Santo”.[33] Desta forma, Ágata enaltece o poder de sua fé e precipita a possível intervenção divina, ressaltando a presença do Espírito Santo, qualidade que Jacopo relaciona aos santos, como mencionado anteriormente.

Ágata foi condenada ao martírio por ironizar Quintiano, ao desejar que ele e a sua mulher fossem iguais a Júpiter e a Vênus, confundindo-o em público. Segundo a LA, após este fato, ela foi jogada na prisão, para onde foi com enorme alegria, como quem ia para um banquete, recomendando-se ao Senhor.

No dia seguinte, Quintiano concedeu uma nova chance para Ágata adorar aos deuses e diante da constância da recusa, ordenou que ela fosse suspensa em um cavalete e torturada. Ela respondeu-lhe:

> Nesses suplícios meu deleite é o de um homem que recebe uma boa notícia, ou vê uma pessoa por muito tempo esperada, ou que descobriu grandes tesouros. Da mesma forma que o trigo só pode ser colocado no celeiro depois de fortemente batido para ser separado de sua casca, minha alma só pode entrar no Paraíso com a palma do martírio se meu corpo tiver sido dilacerado com violência pelos carrascos.[34]

Neste trecho, temos a construção de uma santidade específica, alcançada através do sofrimento. Ágata descreve sua entrada no paraíso como sendo possível através da destruição somática e do sofrimento físico. Ressaltado, ainda, a necessidade da violência e a valorização da dor nas palavras da personagem. Essa reação, diante das torturas, enquadrar-se-ia nos argumentos da autora Lucy Grig. Segundo ela, os mártires exacerbariam as macerações

---

[32] *Idem*, p.257.
[33] *Ibidem.*
[34] *Idem*, p.258.

somáticas, invertendo as relações de poder. A lógica seria que quanto mais violenta fosse sua punição, maior seria a vitória cristã, coroada com a sua morte.[35]

Assim, ela demonstrou grande alegria em ser torturada, devido à promessa do martírio que os suplícios continham e a crença na vitória do cristianismo sobre os instrumentos de torturas, os carrascos e os responsáveis por suas dores. Segundo o relato, com essa resposta, Quintiano ficou furioso.

Nesse sentido, acreditamos que Jacopo está reafirmando a relação oposta entre os dois personagens, cada vez mais esteriotipados: de um lado, a virgem cristã, feliz por ser martirizada e símbolo de bondade; e, do outro, o vil pagão, raivoso por não conseguir superar a fé de Ágata.

Além disso, destacamos a renúncia da materialidade em nome da espiritualidade com o tormento que se segue: Quintiano ordenou que arrancassem lentamente as mamas de Ágata com tenazes.[36] Frente à esse suplício, ela reagiu dizendo: "Ímpio, cruel e horrendo tirano, você não tem vergonha de mutilar numa mulher o que chupou na sua mãe? Tenho em minha alma mamas totalmente sadias com as quais nutro todos os meus sentidos e que desde a infância consagrei ao Senhor".[37] Nas palavras da virgem, há uma renúncia do corpo com uma nítida definição de sua inferioridade em nome da alma; estabelecendo, assim, uma relação hierárquica entre eles. Além disso, a fala da virgem evidenciaria a lógica dos tormentos somáticos serem um veículo para a salvação da alma.

Segundo o livro *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire),* de Danielle Jacquard e Claude Thomasset,[38] durante o período medieval, havia um discurso hegemônico que estabelecia as funções sociais para homens e mulheres segundo uma perspectiva naturalista com propósitos divinos. Elas afirmam que as compreensões

[35] ____. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002. p. 324.
[36] Tenazes eram ferramentas compostas de duas peças cruzadas que se movimentam em torno de um eixo, cujas extremidades se aproximam alternadamente para segurar e puxar um determinado objeto como se fosse uma forma de pinça.
[37] VARAZZE, Jacopo, p.258.
[38] JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l'Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

anatômicas dos corpos femininos e masculinos eram alcançadas por dois processos concomitantes; uma análise empírica e uma interpretação teológica. Partindo destas reflexões, as autoras afirmam que as leituras dos corpos estavam circunscritas à idéia de finalidade, ou seja, algumas partes do corpo, por possuírem fins específicos, não poderiam ser associadas ao prazer sexual. Dentro dessa perspectiva, o seio não era visto como uma zona de prazer, mas sim fonte de nutrição característica da biologia feminina.[39]

No trabalho *La naturaleza de la mujer*, Claude Thomasset[40] retoma essa discussão apontando o galenismo como a influência hegemônica para os discursos médicos até meados do século XVIII.[41] A autora destaca que a difusão e reinterpretação dos trabalhos de Galeno suscitaram três grandes obstáculos ao estudo da anatomia feminina. O primeiro era a analogia galênica dos órgãos reprodutivos que submetia – hierarquicamente e verticalmente ordenados – o corpo feminino ao masculino, como argumentado anteriormente. O segundo seria o princípio da finalidade, que circunscrevia os elementos físico-biológicos do corpo (principalmente o feminino) a uma determinada função. Por último, o princípio de submissão absoluta à autoridade.[42]

Claude Thomasset, referindo-se ao livro XI da coleção *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, trata da questão da funcionalidade dos órgãos e o princípio de finalidade.

> En el libro XI es donde se descubre uma descripción *de capite ad calcem* Del hombre: los miembros y los órganos principales solo aparecen en uma frase, em dos o, a lo sumo, em três, las imprescindibles para definirlos em su función. Pues, a partir de Isidoro y durante los siglos siguientes, la descripción anatômica debe respetar rigurosamente el principio de finalidad.[43]

---

[39] LAQUEUR, Thomas. *Op. Cit.*

[40] THOMASSET, Claude. La naturaleza de la mujer. In: DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Argentina: Editora Taurus, 1992. p.60-91.

[41] Cabe ressaltarmos que uma das questões trabalhadas pela autora foram as relações entre a renovação teórica e o discurso religioso. Para Thomasset, as teorias aristotélicas e a escola hipocrática forneceram o fomento necessário para aumentar a divergência entre os teóricos, no que diz respeito ao prazer, à concepção, ao corpo e à relação feminino/ masculino. Somando a isso, destaca o papel da medicina árabe, que intensificou a preocupação da Igreja, entre os séculos XIII e XIV, em controlar e restringir os corpos com variadas normas de conduta, em especial os femininos.

[42] Nesse caso, Thomasset refere-se a autoridade da Igreja que tentou reprimir o estudo da anatomia feminina, implantando e nutrindo o medo. Essa constante tentativa foi tão intensa que, segundo a autora, uma das marcas da literatura medieval é a presença do medo (*Ibidem*, p. 89).

[43] *Idem*, p.60.

Considerando que os seios eram uma característica biológica unicamente feminina, defendemos que, ao arrancar-lhe as mamas, Quintiano objetivaria relembrar Ágata de seu lugar inferior como mulher e subjugá-la a sua autoridade civil e masculina. Dentro dessa lógica, acreditamos que a reação da virgem a tal suplício maldizendo o cônsul e questionando o tipo de tortura, não indicaria sua fraqueza ou desistência em suportar os flagelos da carne em nome da fé, pelo contrário, acreditamos que a santa reagiu desta forma pelo próprio significado que esta parte do corpo tinha para a mulher, associado à lógica de funcionalidade dos órgãos, presente no jogo etimológico e no pensamento teológico medieval, argumentados anteriormente.[44]

Partindo da concepção, em que algumas partes do corpo estariam pré-determinadas a cumprir certas tarefas – estabelecendo inclusive os papeis sociais –,[45] perder a mama significaria, na verdade, perder parte de sua função social como mulher, já que as mulheres não-religiosas estariam destinadas à perpetuação da família.[46] Sublinhamos tal questão pelo próprio discurso da virgem, que atentou para a crueldade de arrancar nela o que a mãe de Daciano usou para alimentá-lo, destacando a nutrição maternal.

Depois de ter as mamas arrancadas, ela foi jogada na prisão, não podendo receber nenhuma visita de médico e nem alimentos. Contudo, em torno de meia-noite, um ancião com uma criança, segurando uma tocha apareceu-lhe e disse-lhe: “Embora aquele louco a tenha coberto de tormentos, você o atormentou mais ainda com suas respostas. Embora ele tenha

[44] Segundo Claude Thomasset, essas concepções científicas visavam dar validade aos modos de pensar vigente, passando a circular. Desde a segunda metade do século XI, a medicina ocidental foi marcadamente influenciada pela ciência árabe e pelos escritos filosóficos da Antigüidade, que ganharam mais força após as traduções iniciadas por Constantino, o africano. _____. *La naturaleza de la mujer*... p. 63.

[45] O pensamento de Isidoro de Sevilha esteve presente na construção de discursos, ao longo da Idade Média, sendo disseminado nas universidades a partir do século XIII. *Cf.* VERGER, Jacques. Isidore de Séville dans lês universités médiévales. In: FONTAINE, Jacques y PELLISTRANDI, Chistrine. (Eds.). *L' Europe héritiere de l'Espagne Wisigothique. Colloque international du CNRS. (Paris, 14-16, maio, 1990)* Madrid: Casa de Velázquez, 1992. p. 259-267.

[46] BELTRÁN, Maria Tereza. *Op. Cit.* p.349.

deformado seu seio, ele será coberto de amargura. Eu presenciei todas as suas torturas e vi que seu seio pode ser curado".[47]

Diante disso, Ágata respondeu nunca ter exibido o corpo nem para receber medicação e que seria indecoroso fazê-lo naquele momento, demonstrando o cuidado que possuía para reservá-lo e até escondê-lo. E ao ouvir para não sentir vergonha em mostrar-se para um velho cristão, ela retrucou que não era esse o motivo, pois seu corpo estava tão horrivelmente dilacerado que ninguém poderia desejá-la, e o agradeceu pela oferta. A mártir reagiu, portanto, com pudor em relação ao seu corpo.

Carla Casagrande[48] argumenta sobre a sobriedade dos gestos e a exposição do corpo na manutenção da castidade, segundo a visão dos medievais, afirmando que "en resumen, la modéstia en los gestos, junto con la moderación en los adornos, outro valioso baluarte en la defesa del bien precioso de la castidad que um cuerpo exhibido em público podría poner em peligro".[49] Acreditamos que a reserva de Ágata em relação a seu corpo vincular-se-ia com a preservação de sua castidade e com a necessidade de demonstrar pudor, recato, ou seja, um comportamento ideal exigido das virgens. Ela, mesmo sabendo que seu aspecto físico não despertaria desejos alheios pela sua deformidade, a disciplina corporal que a santa impõe sobre si é carregada de um ascetismo específico[50] e intenso.

Na narrativa, o ancião questionou-lhe o verdadeiro porquê dela não exibir seus ferimentos. Ela respondeu ter "o Senhor Jesus Cristo, que com uma só palavra cura e restabelece todas as coisas".[51] Ouvindo isso, o ancião revelou ser o Apóstolo Pedro e afirmou que ela estava certa, já que foi Deus que o enviara, curando-a por completo, restituindo-lhe as mamas e desaparecendo em seguida. A santa ajoelhou-se e rendeu graças a Deus. Nessa

---

[47] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[48] CASAGRANDE, Carla. La mujer custodiada. In: DUBY, George et Perrot, Michelle. *Op.Cit.* p. 92-130.
[49] *Idem*, p.121.
[50] Joyce Salisbury argumenta que a mulher encontrava uma forma alternativa de ascetismo na virgindade e na castidade, vivendo uma vida recheada de Espírito Santo. SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.
[51] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

passagem, destacamos que Ágata, ao rejeitar o tratamento mundano em nome de sua fé, exacerbando a força da cura divina, demonstra certo desapego pelo mundo material.

A aparição do Apóstolo, o milagre da cura dos ferimentos e a reconstituição de seus seios reafirmam a santidade de Ágata. Além disso, cabe refletirmos sobre a importância simbólica do apóstolo da visita ter sido Pedro.

De acordo com Eamon Duff, no livro *Santos e pecadores: A história dos papas,*[52] Pedro já é caracterizado como líder ou, pelo menos, como porta-voz dos apóstolos nos Evangelhos e nos atos dos apóstolos.[53] Seguindo essa tradição, o autor apresenta alguns episódios[54] que demonstram um certo favorecimento a ele por parte de Cristo, o que possibilitou a consolidação posterior dessa imagem de liderança.

Eamon Duff ainda argumenta que, após Mateus redigir sobre o episódio da confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe,[55] Jesus acreditaria que a fé desse homem foi uma revelação direta de Deus. Dessa forma, Ele redefiniu o nome de Simão "Cefas" para Pedro – a pedra –, e teria afirmado "sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e te darei as chaves dos Reinos dos Céus; o que ligares na terra será ligado aos céus".[56] O autor ressalta que, devido a essas palavras, a autoridade do apóstolo perpetuou-se pela sua comunidade, inclusive nos escritos do Novo Testamento atribuídos a ele. Contudo, isso não é o suficiente para compreensão do "primado de Pedro" e como sua autoridade foi transmitida aos seus sucessores sobre a "sucessão apostólica".

Dentre os documentos ditos da autoria de Pedro, Eamon Duff defende, sobre a primeira carta, que "escrita por ele ou não, a verdade é que a epístola o apresenta não simplesmente como apóstolo e testemunha salvadora da obra de Cristo, mas como fonte da

---

[52] DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
[53] *Idem*, p.3.
[54] Duffy diz que Pedro foi o primeiro a reconhecer e proclamar Cristo como Messias, em Cesaréia de Filipe, o que indicaria sua fé na Igreja do Senhor. Também destaca que ele foi o primeiro a testemunhar a transfiguração de Cristo, entre outros episódios. *Ibidem*.
[55] Destacamos que ele se refere ao relato supracitado na nota anterior.
[56] *Idem*, p.4.

autoridade e das responsabilidades dos anciãos ou dos dirigentes da Igreja".[57] Contudo, especificar a relação entre o apóstolo e os bispos de Roma é considerada, por alguns historiadores, como uma tarefa difícil, já que as igrejas eram governadas por colegiados de bispos ou presbíteros.[58]

Ainda que nos escritos de Clemente e em outros testemunhos da Igreja Primitiva, os apóstolos Paulo e Pedro apareçam ligados à Igreja Romana, pouco a pouco, a partir de uma apropriação do texto bíblico por meio das tradições jurídicas romanas, Pedro ganha prioridade e destaque frente a Paulo. Além disso, ressaltamos que a escolha por essa primazia de Pedro está associada à relação entre ele e Cristo narrada nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos, fornecendo a Roma uma preeminência sobre as demais igrejas.

Na LA, há no capítulo dedicado ao apóstolo Pedro (p.500-512), que informa que, apesar dele e Paulo terem sido martirizados juntos, o martírio de Paulo é celebrado apenas no dia seguinte, enquanto o de Pedro é festejado no mesmo dia de sua morte. Jacopo justifica essa preferência destacando que essa data "foi dedicada à igreja de São Pedro, que é maior em dignidade, foi o primeiro a ser convertido e tem o primado em Roma".[59] No século XIII, quando a Igreja Romana fortalecia-se e combatia os hereges e infiéis, era fundamental ressaltar o caráter petrino-apostólico do papa.

Nesse sentido, a aparição do apóstolo no relato de Ágata seria uma referência à Igreja romana com a defesa do primado de Pedro e, dessa forma, da supremacia da igreja romana – e por conseqüência do papa[60] – em relação às demais.

Retornando ao capítulo, tomamos conhecimento na narrativa que uma forte luz emanava do calabouço onde Ágata encontrava-se, e os guardas, vendo isso, fugiram, deixando o cárcere aberto. Algumas pessoas pediram para que ela aproveitasse a oportunidade e

[57] *Idem*, p.5.
[58] *Idem*, p.7.
[59] VARAZZE, Jacopo, Op cit. p.512.
[60] De acordo com Girolamo Arnaldi, a importância da primazia de Pedro para a Igreja e para o enaltecimento do bispado romano, foi argumentada por Gregório VII na proposição XXIII dos *Dictatus papae* afirmando "o bispo de Roma, com a condição de ser canonicamente consagrado, torna-se indubitavelmente santificado graças ao bem-aventurado Pedro". ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.*, p.567-589. p. 583.

fugisse. Ela negou-se a fazê-lo, afirmando não querer perder a coroa da paciência – provavelmente, fazendo alusão à palma do martírio –, nem deixar os carcereiros em apuros, demonstrando a capacidade cristã em perdoar.

Quatro dias depois, novamente em frente a Quintiano, Ágata recebeu a ordem de imolar aos deuses, sob ameaças de novos e piores suplícios. A virgem fez pouco caso do cônsul, chamando-o de miserável sem inteligência por querer que ela adorasse pedras e renegasse quem a curou: Deus. Jacopo narra um curto diálogo entre eles, que termina com a ameaça do cônsul: "Vou ver se Cristo te curará".[61]

Dito isso, o cônsul ordena que joguem cacos de cerâmica no chão e, sobre eles, brasas, para que o corpo nu de Ágata fosse arrastado por cima. Destacamos que a nudez era parte da punição da santa, que demonstrou tamanha resistência em revelar o seio destroçado para obtenção da cura pelo ancião. Por que a necessidade de expor o seu copo nu para a tortura final? Levantamos dois argumentos para compreensão desse episódio: o primeiro, que essa exposição associar-se-ia ao desejo de Quintiano de desmerecer a fé da santa, destruindo-lhe fisicamente de uma forma que não pudesse ser curada por Deus. Em segundo, não podemos esquecer que, segundo nossa perspectiva teórica, o físico é um dos lugares de disputa de poder *genderificado.* Como Rossiaud argumenta "a relação carnal é um ritual de poder que está no centro da identidade masculina".[62] Assim, através do controle sobre a nudez de Ágata, Quintiano demonstra o poder que sua posição social lhe concedia sobre o corpo da virgem, humilhando-a.

No capítulo, Ágata não é curada. A intervenção divina aparece de outra forma. Durante o suplício da virgem, lemos que um terrível terremoto assolou a cidade inteira, esmagando dois conselheiros de Quintiano. Todos os citadinos foram até ao palácio, exigindo que ele parasse de injustamente torturar a jovem, pois era apenas esse o motivo do terremoto, visto como sinal divino. Em outras palavras, defendemos que essa intervenção divina

[61] VARAZZE, Jacopo, op cit, p.259.
[62] ROSSIAUD, Jacques. *Op. Cit.*, p.488.

indicaria não apenas um reconhecimento da santidade de Ágata, como também uma reafirmação da superioridade da fé cristã em resposta ao desafio proposto pelo cônsul.

No cárcere, Ágata orou agradecendo ao Senhor por tê-la preservado dos amores e das máculas mundanas e por ter-lhe concedido as forças necessárias para que vencesse os tormentos aos quais fora submetida; pedindo-lhe que recebesse seu espírito. Ela deu um grande grito que poderia simbolizar a entrega final e total, e rendeu o espírito em torno de 253. Jacopo relata que quando Quintiano ia inventariar a riqueza da santa, dois de seus cavalos soltaram-se. Um mordeu-o e o outro lhe acertou um coice que o jogou no rio e seu corpo nunca foi encontrado.

Jacopo narra que, no dia do sepultamento de Ágata, surgiu um homem trajando belas vestes de seda, acompanhado por cem outros belíssimos rapazes, que colocou uma lápide perto da cabeça da santa e desapareceu.[63] Com a divulgação de tal milagre, gentios e judeus passaram a venerar seu túmulo. Nesse sentido, acreditamos que o dominicano buscava incentivar o culto da virgem ao narrar a sua adoração por parte de pagãos e de judeus.

Identificamos objetivo similar quando ele relata que perto do aniversário de um ano da morte da santa, um vulcão entrou em erupção, "e vomitou fogo, que descia como uma corrente, fundia os rochedos e a terra, e vinha com ímpeto sobre a cidade".[64] Segundo ele, uma multidão de pagãos desceu correndo na direção do túmulo de Ágata e colocaram o véu que o cobria diante do fogo, parando, assim, o avanço da lava.

No fechamento do capítulo, lemos a exaltação dos milagres feitos por Ágata e o fato dela ter sido visitada pelo apóstolo Pedro como símbolo de sua glória, com a citação das palavras de Ambrósio sobre a santa:

> Ó feliz e ilustre virgem que mereceu o martírio, derramando seu sangue para a glória do Senhor! Ó gloriosa e nobre virgem, ilustrada por uma dupla

[63] Na lápide lia-se a inscrição: "Alma santa, generosa honra de Deus e libertadora da Pátria" VARAZZE, Jacopo, op cit., p. 259). Jacopo ao explicar tais dizeres apenas os repete com outras palavras, ressaltando as qualidades santas de Ágata. Ele relata que tal aparecimento deve-se a sua alma santa, ao fato dela ter-se oferecido generosamente a Deus, por tê-lo honrado e por ter liberto sua pátria.
[64] *Idem*, p.259-260.

> glória, por ter feito toda sorte de milagres no meio dos mais cruéis tormentos e por ter merecido ser curada pela visita de um apóstolo! Os céus acolheram essa esposa de Cristo sujos restos mortais são objeto de glorioso respeito, e cuja santidade da alma e libertação da pátria é proclamada por um coro de anjos.[65]

Concluímos que a construção da santidade inicia já no estudo etimológico de seu nome, no qual Jacopo argumenta quais seriam as qualidades que todo santo deveria possuir citando Crisóstomo.

Ágata é identificada como santa duplamente gloriosa por seus milagres e por ter recebido a visita de um apóstolo. Ressaltamos que ela não morreu durante os suplícios, sendo "salva" pela intervenção divina, que, junto com o destaque dado aos acontecimentos maravilhosos,[66] possuiria um forte caráter pedagógico e didático, funcionando como uma comprovação de sua santidade.

A mártir revela grande felicidade face os suplícios, demonstrada nas falas e nas ações em que procurou estimular as torturas apresentando-nos a construção de uma santidade específica, comprovada através do sofrimento físico. Além disso, a própria manutenção de sua virgindade constitui um ascetismo próprio da santa, o que também evidenciaria a sua santidade.

A dor como caminho de alcançar e comprovar a santidade da personagem aparece nas torturas com a exposição do corpo através da mama arrancada – lembrando a virgem de sua condição biológica como mulher – e com a sua nudez no último suplício.

Em ambos os casos, o corpo figura na caracterização de Quintiano como opositor ao cristianismo: primeiro, ele busca posicionar a cristã Ágata em seu lugar como mulher, arrancando-lhe os seios, objetivando inferiorizá-la; depois, vendo-a com as mamas reconstituídas, tortura-a nua para que ela não pudesse ser curada através de nenhuma intervenção divina, objetivando inferiorizar a fé da virgem. Além disso, a nudez da virgem

---

[65] *Idem*, p.260.
[66] Como os milagres relatados, a resistência às duras macerações, a ação da natureza na proteção dos corpos dos santos, entre outros.

marcaria uma intensa relação de poder, na qual o cônsul acredita ter sido vitorioso ao romper com o recato da santa e impor-se sobre seu corpo, controlando-o devido a posição social ocupada. Contudo, o terremoto que se seguiu, levando os citadinos a exigirem o fim das torturas, evidencia que o controle sobre a personagem não abalava a força de sua fé cristã, que era capaz, inclusive, dentro da lógica do texto, afetar a natureza.

Defendemos que Jacopo enquadra Ágata em um modelo comportamental esperado das virgens, com a valorização de seu recato e de sua pureza, sendo essa última qualidade desejável todos os cristãos. Ela é identificada como santa e a seguir como uma jovem virgem. No relato, o tratamento dado ao corpo de Ágata é um elemento fundamental no processo de construção de seu gênero, pois é palco de marcadas relações de poder entre a santa e Quintiano, reveladas claramente nos episódios em que teve a mama arrancada e no da sua nudez forçada. No primeiro relato, através dessa punição somática, o cristianismo é exaltado como vitorioso após a reconstituição do seio da personagem, feita pelo Apóstolo Pedro, fundador do episcopado romano, considerado pela tradição como o primeiro papa. No segundo, a vitória ocorre devido à ação da natureza, em que um súbito tremor da terra, fez com que o povo exigisse o fim do suplício. Concluímos que, em ambos os casos, a vitória do cristianismo e da Igreja Triunfante são simbolizados no corpo salvo, curado e puro da virgem.

3. Santa Juliana e o temor do demônio

O relato sobre Juliana, diferentemente dos demais aqui analisados, não apresenta um estudo etimológico, concentrando-se, basicamente, no martírio sofrido pela personagem. Iniciando com a sua apresentação, tomamos conhecimento que, assim que se casou com Eulógio – o prefeito de Nicomédia –, afirmou que só teria relações sexuais com ele caso se convertesse ao cristianismo.

Na narrativa, ela voltou para a morada paterna, onde seu pai mandou despi-la e surrá-la duramente. Destacamos que não há explicações para esse retorno: se foi forçado pelo

marido ou fruto de sua vontade. Contudo, ao considerarmos que ela foi surrada despida, acreditamos que isso seria uma tentativa de humilhá-la e relembrá-la da sua condição como mulher, devendo obedecer as vontades do marido e não envergonhá-lo de tal forma. As lutas de poder se tornariam evidentes no uso do corpo da virgem no discurso, em que o controle do pai a subjuga, buscando quebrar o seu recato através da sua nudez.[67]

O pai de Juliana a reenvia ao prefeito, que questionou o motivo de seus atos. Ela lhe respondeu que se ele adorasse o Deus cristão seria aceito como seu senhor.[68] Eulógio afirmou que não poderia fazê-lo por temer o Imperador, que poderia mandar cortar-lhe a cabeça, ao que a personagem retrucou dizendo "se você teme dessa forma um imperador mortal, como quer que eu não tema um que é imortal? Faça o que quiser, assim não me terá".[69] Nesse trecho, sublinhamos o claro uso do sexo, pela personagem, como elemento de negociação para converter o marido ao cristianismo. Ainda que virgindade fosse o padrão ideal para os cristãos, o casamento, e o sexo praticado pelo casal, não eram condenados. Aliás, no século XIII, era o esperado para os leigos. Logo, a negociação feita por Juliana não era considerada ilegítima.

O martírio de Juliana, portanto, teria como causa inicial justamente o seu desprezo pelo marido pagão que, segundo o relato, mandou-lhe "surrar duramente com vara e, durante meio dia, pendurá-la pelos cabelos, enquanto lhe derramavam chumbo derretido sobre a

---

[67] Os possíveis significados da nudez das santas no período medieval, especificamente a da santa Juliana, foram problematizados no artigo de Peter Dendle, *cf.* _____. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v.83, n.4, p.355-390, 2004.

[68] Essa questão aparece também em outro relato da LA, o da Santa Cecília (p.941-947), contudo com um desfecho diferenciado. Segundo o capítulo, a nobre, virgem e cristã Cecília foi prometida em casamento para Valeriano, contudo, no dia das núpcias ela revelou ter um anjo de Deus como amante, que cuidava de seu corpo com grande solicitude. Ela explicou para o marido que se o anjo percebesse que ela fora maculada, ele seria atingido imediatamente. No entanto, se visse que o amor dele por ela era sincero, o amaria como a um cristão, caracterizando, assim, o amor puro vinculado ao cristianismo. Segundo a narrativa, o jovem, por vontade de Deus, falou que queria ver o anjo. A virgem o instruiu que para vê-lo teria que ser batizado e rumar a cidade de Ápia, onde perguntaria aos pobres sobre o velho Santo Urbano, falando ter uma mensagem secreta para transmitir-lhe. Ao encontrar com o santo bispo, Valeriano seria purificado e veria o anjo. Ele seguiu as instruções de Cecília e converteu-se ao cristianismo.

[69] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.* p. 266.

cabeça".[70] Contudo esse suplício não a teria feito mal algum – atestando a marca de sua santidade –, então ela foi fechada em uma prisão.

Na prisão, um anjo foi visitá-la pedindo para que sacrificasse aos deuses. Chorando, Juliana orou pedindo ao Senhor que não lhe permitisse fraquejar e que lhe mostrasse quem estava diante dela de verdade. A santa ouviu uma voz dizendo para agarrá-lo e obrigá-lo a confessar quem era. Ela o fez e o anjo revelou ser um demônio, filho de Belzebu, que falou que seu pai:

> nos faz cometer toda sorte de mal e nos faz açoitar rudemente cada vez que somos vencidos por cristãos que para minha desgraça aconteceu quando vim aqui, porque não pude superá-la (...). Então Juliana amarrou-lhe as mãos atrás das costas e, jogando-o no chão, bateu duramente nele com a corrente que servia para prendê-la. O diabo dava gritos e suplicava: 'Minha senhora Juliana, tenha piedade de mim'.[71]

Nessa passagem, Juliana domina o diabo e exerce poder sobre ele, intimidando-o e acorrentando-o. Acreditamos que a força que a personagem revela sobre o demônio seria uma metáfora para o poder da fé cristã sobre o mal.

Segundo o relato, o prefeito mandou que retirassem Juliana da prisão e ela seguiu pela praça com o diabo, que lhe suplicava piedade, porque agora ele já não poderia mais dominar ninguém preso nas correntes. Ela o arrastou por todo trajeto e o jogou em uma latrina por fim. Essa demonstração de controle sobre o demônio, que implorava clemência, é, em nossa opinião, outra metáfora à força da fé cristã sintetizada nessa personagem.

Levada diante do prefeito, Juliana foi amarrada a uma roda de madeira de modo tão violento que, segundo o relato, "todos os seus ossos foram deslocados e a medula saiu deles".[72] Contudo um anjo apareceu, destruiu a roda e a curou imediatamente, evidenciando a presença divina e, por conseqüência, a santidade da jovem.[73]

---

[70] *Idem*, p.266.
[71] *Idem*, p. 267.
[72] *Ibidem.*
[73] Jacopo ressalta que os que testemunharam esse acontecimento, se converteram e foram, posteriormente, decapitados, sendo quinhentos homens e cento e trinta mulheres.

A santidade de Juliana é confirmada também com o suplício após esse, no qual a virgem foi jogada em uma caldeira de chumbo derretido. Contudo esse tormento virou um banho agradável. Lembramos que a transformação de suplícios em delícias marca a construção da santidade em alguns relatos presentes na LA.

Tomado de raiva, o prefeito amaldiçoou os seus deuses por não conseguirem vencer uma moça que lhes ofendia e mandou decapitá-la. Ressaltamos, desse trecho, a inferioridade concedida aos deuses pagãos que não conseguiam superar uma cristã; inferioridade essa assumida pelo próprio Eulógio.

Enquanto a virgem era conduzida ao local de sua execução, o demônio reapareceu gritando para não poupá-la. Ao perceber que ela o olhou, ele fugiu exclamando "Ai, pobre de mim! Ainda acho que essa moça quer me prender e me acorrentar".[74] Há, novamente, uma subjugação do demônio, evidenciada no temor que a santa lhe causava. Novamente, Jacopo enaltece a santidade e o poder da fé cristã da virgem.

Após a decapitação de Juliana, uma tempestade muito forte caiu e o prefeito, junto a mais trinta e quatro homens, se afogou. Segundo a narrativa, seus corpos foram devorados por animais e aves após terem sidos vomitados pelas águas. Assim, o castigo divino enaltece, por fim, a santidade da virgem, através do relato de uma intervenção do Senhor na natureza.

A *genderificação* de Juliana é construída através da negação de consumar o casamento e do espancamento por seu pai, que a relembraria de sua condição como mulher. O seu corpo ganha, no seu capítulo, papel de destaque associado ao sexo e utilizado como elemento de negociação para estimular o marido a converter-se ao cristianismo.

Juliana tem a sua santidade comprovava através dos milagres e da intervenção divina, castigando os seus perseguidores através de "reações" ocorridas na natureza, no fim da narrativa.

---

[74] *Idem*, p.267.

Contudo, nesse relato, acreditamos que a grande meta é uma objetivação da força da fé cristã e de seu poder em relação aos outros – que, nesse caso, seriam o demônio e os deuses pagãos – na personagem. Destacamos a presença do demônio funcionando como uma tentação para Juliana fraquejar e imolar aos deuses, sob disfarce angelical. A jovem, porém, ora e pede ajuda ao Senhor para confirmação de sua visão e a verdade lhe é revelada. Nesse ponto, há um marcado reforço para a manutenção da fé e hábitos cristãos, além da valorização destes. O principal argumento era permanecer no caminho correto, não importando o que ocorresse, porque o poder da fé seria superior, porque o do Senhor o era. Essa questão seria reforçada com a narração sobre a força com a qual a santa controla o demônio, fazendo-o implorar por piedade e amedrontando-o. Se, como mulher, Juliana sofre abuso de seu pai e de seu marido, o prefeito, tentando negociar com este, trocando a conversão dele pela vida conjugal, como cristã ela ganha força e é capaz de sobrepor-se ao diabo.

4. Santa Eufêmia, a santa nobre

O capítulo dedicado à Santa Eufêmia inicia com um estudo etimológico, no qual o compilador afirma que o nome Eufêmia derivaria de *eu*, "bom", e *femina*, "mulher", significando "boa mulher". Jacopo argumenta que ela foi boa, pois o que é bom possui três características: é útil, é honesto e é agradável. A personagem teria sido "útil por sua maneira de viver, honesta pela excelência de seus costumes e agradável a Deus pela contemplação das coisas do Céu".[75] Devido ao seu nome, já encontramos nesse momento narrativo a sua identificação como mulher e um elogio ao seu modo de vida cristã, caracterizando-a como um exemplo aos demais. Acreditamos que, ao enaltecer suas virtudes, o dominicano argumenta sobre qualidades desejáveis a um cristão, não importando seu sexo.

[75] VARAZZE, Jacopo. *Op. Cit.* p. 810.

Eufêmia também viria de *eufonia*, que quer dizer, segundo Jacopo, "som agradável". O dominicano alega que este poderia ser alcançado de três formas: com a voz, com cordas e com o ar. A personagem teria pronunciado um som agradável por meio da pregação, de suas boas ações e de sua devoção interior, respectivamente. Contudo, se os elogios anteriores destinavam-se à comunidade cristã que poderia ter acesso ao relato através das pregações; essas qualidades destinar-se-iam, especialmente, aos irmãos pregadores. Em outras palavras, o compilador aproveita o relato de uma mártir para evidenciar virtudes desejáveis em um dominicano.

A biografia inicia com a apresentação de Eufêmia, filha de um senador, que confessou publicamente ao juiz Prisco ser cristã, após ver as muitas torturas sofridas pelos cristãos, no tempo de Diocleciano. Na narrativa, somos informados que sua atitude teria confortado os corações dos homens sob tortura, pela firmeza de seu exemplo.

No capítulo, lemos que o juiz condenava a morte os cristãos que se encontravam em fila. Seu objetivo era atemorizar os demais – obrigados a assistir as execuções –, para que, por medo, imolassem aos deuses. Contudo, ao "decapitar alguns santos na presença de Eufêmia, que encorajava os mártires",[76] ela começou a berrar que ele a ofendia.

Alegre por crer que a demovera de sua fé, Prisco questionou-lhe como a insultava. Eufêmia respondeu que, por ser de linhagem nobre, deveria ser martirizada e alcançar a glória prometida antes de desconhecidos e estrangeiros. Analisando essa passagem do relato, seguindo a perspectiva de Lucy Grig,[77] Eufêmia se via como um soldado de Cristo que confrontava a força do mal, representada, nesse momento, pelo estado romano. Nessa lógica, o mártir desejaria a sua morte, exacerbando as torturas, já que quanto maiores fossem os seus sofrimentos, maior seria a demonstração da vitória cristã coroada com a sua morte. Ainda segundo a autora, os mártires se tornaram os heróis da Igreja pós-Constantino, ganhando um

[76] *Idem, Ibidem.*
[77] GRIG, Lucy. Torture *Op.Cit.* p. 322.

significativo papel como representantes da Igreja triunfante.[78] Assim, acreditamos que Eufêmia, apesar de não exaltar suas penas, destaca a sua condição social devido ao seu forte desejo de receber a coroa do martírio e alcançar a glória eterna.

Prisco respondeu que havia ficado aliviado por verificar que Eufêmia havia recuperado seu bom senso e se "lembrado da sua nobreza e de seu sexo",[79] estabelecendo um modo de agir e um lugar próprio para as mulheres de sua condição social no período. Jacopo simplesmente narra que a santa foi aprisionada e, no dia seguinte, ao ser levada à presença do juiz sem estar amarrada como os outros, reclamou amargamente por apenas ela ter sido dispensada dos grilhões, afirmando que isso contrariava as leis dos imperadores.[80] Nesse trecho do relato, sublinhamos a ênfase dada ao conhecimento da mártir sobre as leis romanas. Após o ocorrido, segundo o relato, ela foi espancada e retornou à prisão.

O juiz a seguiu e tentou violentá-la, contudo, segundo a narrativa, ela "lutou como um homem" e, por vontade divina, a mão de Prisco ficou paralisada, o que não permitiu que ele continuasse em suas investidas. Nesse trecho narrativo, destacamos um enaltecimento da manutenção da virgindade da personagem e as relações de poder traçadas em relação ao corpo de Eufêmia. Em primeiro lugar, refletindo sobre a importância da virgindade, segundo Peter Brown,[81] para alguns pensadores cristãos, através da virgindade a alma se uniria a Cristo, tornando-se sabedoria e luz. Por exemplo, para Crisóstomo[82] e Gregório de Nissa,[83] o corpo

---

[78] O autor Oscar Calavia Saéz defende que a narrativa das crueldades dos suplícios serviria para construção do culto aos santos. *Cf.* SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão,* n.55, p.1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

[79] *Ibidem.*

[80] Não há nenhuma especificação sobre qual compilação legislativa o relato se refere, contudo as leis dos imperadores costumavam ser compêndios contendo resumos das leis do império anterior. *Cf.* ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

[81] BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 285.

[82] João Crisóstomo nasceu na Antioquia por volta de 344. A data de sua morte teria sido provavelmente em 405 ou 407. Teria seguido uma vida ascética e pregador. Ele figura entre os quatro grandes Padres do Oriente. Para mais informações sobre sua vida e trabalho, *cf.* HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995.

[83] Gregório de Nissa foi um teólogo e filósofo cristão nascido em Cesaréia, da Capadócia, na Anatólia, Ásia Menor, hoje Kayseri – Turquia. Personagem da era Patrística, ele possuiu certo renome no processo de consagração do pensamento cristão, sendo um dos precursores do trabalho de Santo Agostinho. Para mais

virgem era o veículo da ascensão da alma rumo a Deus. Em outras palavras, essa virtude era essencial para Eufêmia comprovar a sua santidade e se tornar meritória do martírio.

Além disso, retomando a idéia de Elizabeth Alvilda Petroff,[84] a partir do século X começou a ser construída uma visão heróica vinculada à virgindade. Ela defende que tal acepção devia-se à crença de que resistir às tentações, para não se render às paixões, era considerado um ato heróico.[85] Logo, acreditamos que a luta travada entre a virgem e o juiz seria um sinal que evidenciaria esse tipo de heroísmo.

Destacamos dois argumentos complementares para pensarmos sobre o papel do corpo de Eufêmia, nessa passagem narrativa. Considerando nossa perspectiva teórica, como dissemos anteriormente, o corpo é um dos espaços de lutas de poder *genderificadas.* Partindo desse pressuposto, defendemos que a tentativa de controle sobre o físico da jovem, por parte do juiz, evidenciaria uma batalha de poderes, em que, apesar dele não ter conseguido demovê-la de sua fé, o comando do somático da jovem poderia ser uma forma de comandar também a sua alma. No entanto, a mártir sai vitoriosa dessa disputa. Através de uma comparação com a forma de lutar de um homem – aludindo à força masculina, o que provavelmente seria resultado do poder da sua fé –, destaca-se que a santa foi auxiliada com a intervenção divina na proteção e manutenção de sua virgindade.

Acreditando estar sob algum feitiço, Prisco ordenou que seu prepósito[86] fosse até o cárcere onde se encontrava Eufêmia, para tentar convencê-la a aceitar o juiz como amante. No entanto, a sua cela não se abria com o uso das chaves e nem era quebrada a machadadas. Somos informados que o prepósito, por fim, foi possuído por um demônio e fugiu, aos gritos, dilacerando a si próprio. Novamente destacamos a presença divina protegendo a virgindade da santa, mas, nesse caso, seguida de uma justiça punitiva, na qual o funcionário do juiz,

---

informações sobre sua vida e seu trabalho, *Cf.* CORBELLINI, Vital. A doutrina da encarnação do Verbo no Adversus eunomium de são Gregório de Nissa, 357-375. *Revista Eclesiástica brasileira. Para além da idolatria.* v. 65, n.258, p.357-375, abril – 2005.

[84] PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York e Oxford: Oxford University Press, 1994.

[85] Ressaltamos que a autora não define essa gradação. *Idem,* p.94.

[86] Prepósito ou prelado refere-se a um superior masculino. No *lexus* religioso cristão passou a ser o dignitário eclesiástico.

endemoniado, acabou por se automutilar.[87] Vale destacar que a ajuda sobrenatural, no caso de Eufêmia, só ocorreu devido à sua disposição em manter-se pura e virgem.

No relato de Eufêmia, aparentemente, haveria duas *genderificaçôes* concomitantes. A primeira é através de sua identificação como mulher no estudo etimológico, feito por Jacopo, e de sua posição social como filha de um senador. A segunda aparece na sua *performance* no âmbito social, pois, segundo seu relato, ela lutou como um homem ao ser agarrada pelo juiz. Assim, acreditamos que o seu relato estaria contrário aos discursos misóginos hegemônicos no período. Na narrativa de Eufêmia, ela superaria a fragilidade de seu sexo, ou melhor, os saberes construídos sobre seu gênero, aperfeiçoando-se. No entanto, esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs ressaltadas no início do capítulo.

Cabe ressaltarmos que possuir uma vida recheada de valores cristãos não era o aspecto formador da santidade, mas sim a comprovaria. Segundo a visão da época, o santo é marcado desde o seu nascimento pela graça divina e a sua vivência entre os homens serviria para comprovar essa santidade inerente; através da manifestação de suas virtudes, da capacidade de suscitar efeitos purificadores e milagres, entre outros. Em outras palavras, Eufêmia teria a santidade inerente a ela, sendo que ao argumentar sobre as suas virtudes e qualidades, acreditamos que Jacopo objetivou afirmá-la como um exemplo a ser seguido pelos cristãos.

Retornando a narrativa, após o prepósito ter sido tomado por um demônio, Eufêmia foi colocada sobre uma roda, cujos raios estavam cheios de brasas. O plano era que um artesão, posicionado no meio da roda, desse um sinal sonoro para que seus ajudantes iniciassem o seu movimento, carbonizando o corpo da mártir. No relato afirma-se que, por vontade divina, o instrumento que retinha a roda caiu das mãos do artesão e os ajudantes, acreditando ser esse o sinal, começaram a empurrá-la e ele foi esmagado.

[87] Essa conotação alegórica da automutilação possuiria um forte caráter pedagógico e didático, fornecendo "provas" da santidade dos personagens e da força da fé cristã.

A família do artesão decidiu, então, queimar a roda com a virgem amarrada nela, contudo um anjo[88] a desamarrou e colocou-a sã e salva em um lugar muito alto. Segundo o texto, "para pegar Eufêmia no lugar em que estava foram colocadas escadas, e quando alguém quis esticar a mãos para agarrá-la, no mesmo instante ficou completamente paralisado e somente com muita dificuldade conseguiram descê-lo meio morto".[89] Em seguida, lemos que um homem chamado Sóstenes subiu na escada e foi convertido imediatamente por Eufêmia, afirmando que preferia a morte a ter que tocar em uma pessoa guardada por anjos.

Ela foi descida, mas não sabemos como, pois Jacopo não revela. O juiz, então, mandou seu chanceler reunir todos os jovens libertinos para que se divertissem com ela até morrerem de esgotamento. Porém, quando o primeiro entrou no local onde estava a virgem, viu-a com muitas outras, resplandecendo em grande brilho, e imediatamente converteu-se ao cristianismo. Trata-se de mais um milagre visando à preservação da virgindade de Eufêmia. Além disso, a aparição de muitas outras virgens seria uma coroação de sua qualidade espiritual e física, já que se mantinha pura.

A seguir, somos informados pela narrativa que ela foi suspensa pelos cabelos, mas que continuava inabalável, demonstrando a superioridade da sua fé face aos sofrimentos somáticos. Foi reconduzida à prisão, com a proibição de receber alimentos, para que ela fosse esmagada entre quatro pedras após sete dias. Contudo, ela orou e as pedras foram reduzidas a pó. Assim, para salvá-la há, novamente, a intervenção divina, com um milagre voltado à sua proteção, comprovando a sua santidade.

Outro milagre nessa mesma linha aparece no episódio narrado após esse, no qual o juiz, envergonhado por ter sido vencido por uma mulher,[90] decidiu jogá-la em um fosso onde

---

[88] Segundo Philippe Faure, no artigo Anjos, "a manifestação Angélica é uma descida do Céu à terra que santifica o homem, o tempo e o espaço. A visita e a visão dos anjos parecem como signo de santidade do monge e de sua semelhança com os habitantes do Céu." Desse trecho, destacamos a santificação de Eufêmia confirmada pela visitação de um anjo para salvá-la. FAURE, Philippe. Anjos In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático...Op.Cit.*, p. 69-80.

[89] VARAZZE, Jacopo de. *Op.Cit.*, p.811.

[90] Nesse sentido, acreditamos que ele foi vencido porque suas torturas não afetaram Eufêmia, pelo contrário, elas acabaram por enaltecer o poder da fé cristã. Além da conotação de humilhação vinculada ao fato de Prisco ter perdido para uma mulher, deixando-o envergonhado.

estavam três animais selvagens "que poderiam devorar qualquer homem".[91] Contudo, estes foram até Eufêmia, mansos, para acariciá-la, e arrumaram as caudas juntas para servir de banco para a virgem.

Prisco quase morreu de angústia e o carrasco, para vingar a afronta feita a seu senhor, enfiou a espada no tronco de Eufêmia. Após lutar por sua virgindade e por sua fé, por fim, Eufêmia foi morta com uma espada enfiada no seu flanco pelo carrasco do juiz. Ele foi recompensado com um traje de seda e um colar de ouro, contudo "ao sair foi apanhado por um leão que o devorou completamente (...). O juiz foi encontrado morto depois de ter devorado a si mesmo".[92] Assim, o castigo divino fecha a narrativa do martírio de Eufêmia e enaltece a sua comprovada santidade.

Ambos os algozes foram penalizados pelo martírio de Eufêmia, sendo que o juiz se auto-devorou, o que ressaltamos ser um recurso utilizado para evidenciar um aspecto maravilhoso vinculado à biografia da santa e às punições recebidas.

A santa foi sepultada honrosamente em Calcedônia, por volta de 280. Na LA, há o destaque dela possuir o mérito de ter convertido a todos os judeus e pagãos da região, o que acreditamos sublinharia as conversões que foram feitas através do exemplo da vida e das palavras da virgem. Jacopo termina o relato citando o prefácio da obra *Sobre a virgindade* de Ambrósio, do qual destacamos o enaltecimento da virgindade de Eufêmia, a atenção conferida às orações na superação dos suplícios sofridos e à visão da carne como uma prisão para a alma:

> A ilustre e triunfante virgem Eufêmia conservou a mitra da virgindade e mereceu receber a coroa do martírio, pois venceu as hostes inimigas, superou seu adversário Prisco, saiu intacta da fornalha ardente, reduziu a pó as pedras mais duras, amansou feras, suas orações superaram toda espécie de suplício, e finalmente traspassada pela espada deixou a prisão da carne pelos claustros celestes a cujos coros celestes juntou-se com alegria.[93]

[91] *Idem*, p.812.
[92] *Ibidem.*
[93] *Idem*, p.812.

No relato de Eufêmia destacamos que os suplícios aos quais ela foi condenada foram vencidos por intervenção divina, através de aparições angelicais ou de punições – feitas por demônios – aos seus perseguidores.

Segundo a argumentação de Marie-Chistine Pouchelle[94] e Néri de Almeida Souza,[95] Jacopo utiliza o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. As autoras defendem que, na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade. No entanto, a dor não figura nesse capítulo. Ou seja, os tormentos de Eufêmia são indolores. Esse elemento pode ser atribuído à própria virgindade da personagem. Essa virtude, enaltecida ao longo do relato, ganharia contornos heróicos com a total renúncia de Eufêmia aos prazeres mundanos e com a sua luta para manutenção de sua virgindade, o que já atestaria o caminho de sua alma. Logo, não é de se estranhar que a maioria dos milagres estava vinculada à preservação de sua virgindade, aspecto destacado na citação de Ambrósio de forma elogiosa.

Concluímos que o processo de *genderificação* de Eufêmia é construído a partir de sua identificação como mulher no estudo etimológico, contudo destacamos que as interpretações serviriam para definir qualidades desejáveis nos cristãos e nos irmãos pregadores. Nesse sentido, defendemos que sua biografia apresenta um caminho para salvação da alma baseado no cristianismo e, principalmente, na persistência em seguir uma vida recheada de valores cristãos.

Essa hipótese associa-se não apenas às qualidades ressaltadas no início da narrativa, como também ao valor concedido à virgindade da personagem. A luta de poder sobre o corpo de Eufêmia seria um dos elementos vinculados à manutenção de sua pureza, virtude enaltecida ao longo do capítulo e protegida com milagres que comprovariam a sua santidade. Sua virgindade adquiria valor similar à dor para atestar o caminho de sua alma. Essa virtude,

---

[94] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la “Legénde dorée”. *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[95] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

de caráter heróico, possibilitou que Eufêmia superasse comportamentos construídos sobre seu gênero – fragilidade, fraqueza de sua carne, entre outros –, aperfeiçoando-se. Esse processo só lhe foi possível por ela ser cristã e, principalmente, por seguir uma vida recheada de virtudes cristãs, ressaltadas no início do capítulo.

5. Santa Catarina, a sábia de Alexandria

Como em outros relatos, esse também se inicia com uma análise etimológica. Segundo a obra, Catarina significaria "ruína universal", porque ela arruinou o edifício do diabo com o seu modo de vida: a soberba com a sua humildade, a concupiscência carnal com a sua virgindade e a cupidez mundana com seu desprezo pelas coisas materiais. Além disso, poderia ser "correntinha" – advindo de *catenula.* De acordo com sua interpretação, ele afirma que foi com boas obras que ela fez para si uma corrente com a qual subiu ao Céu. Cabe destacarmos que ao escrever quais seriam os quatro degraus que formariam essa corrente, o compilador cita o livro bíblico de Salmos, quando o profeta pergunta quem subiria na montanha do Senhor (Salmos 24, 3), ele mesmo responde: "Aquele cujas mãos são inocentes e o coração puro, que não ocupou sua alma com futilidades, que não fez juramentos falsos contra o próximo".[96]

Após a apresentação de Catarina,[97] somos informados que o imperador Maxêncio[98] convocou a todos que residiam em Alexandria para sacrificar aos deuses, ameaçando punir os que não o fizessem. Então a personagem, que, com dezoito anos de idade, vivia em um palácio cheio de riquezas e de escravos, "ao escutar mugidos de diversos animais, cantos e

[96] *Ibidem.*

[97] Cabe ressaltarmos que o relato não é norteado por muitos milagres ou intervenções divinas, só há quatro episódios milagrosos. O primeiro milagre foi o envio de uma pomba pelo Senhor que alimentou a santa por doze dias com alimento celeste. O segundo foi a destruição das rodas, que iam moer a carne da santa, que causou a morte de quatro mil gentios. O terceiro foi a morte do imperador que, segundo Jacopo, foi castigado por esse martírio, além de muitos outros, e, por último, consideramos também o sepultamento de Catarina, que foi realizado por anjos no alto do Monte Sinai.

[98] Ao final do relato, Jacopo diz haver uma dúvida sobre quem teria sido o responsável pelo martírio de Catarina: Maxêncio ou Maximiano. Provavelmente por tal razão, o compilador apenas menciona o nome do imperador nesse momento narrativo, chamando-o de imperador ou rei ao referir-se a ele ao longo do capítulo.

aplausos, mandou imediatamente alguém verificar o que acontecia. Informada, saiu do palácio junto com outras pessoas e protegendo-se com o sinal-da-cruz. Viu muitos cristãos que, levados pelo temor, ofereciam sacrifícios".[99] Nesse trecho, destacamos a relevância dada ao sinal-da-cruz como meio de proteção e de ligação com o Senhor, como veremos a seguir.

O relato segue informando que Catarina foi até o imperador e debateu diversos assuntos com argumentos silogísticos, alegóricos, metafóricos, dialéticos e místicos,[100] procurando demovê-lo de suas crenças. Jacopo afirma que esses argumentos vincular-se-iam à sabedoria lógica,[101] que se dividia em três partes: a probativa, a demonstrativa e a sofística. A primeira pertenceria aos retóricos e dialéticos, a segunda, aos filósofos, e a terceira, aos sofistas. Ele conclui, portanto, que ela dominava todas as formas de saber humano. Apesar de aparecer na LA que ela recebera instrução em todas as letras liberais, lemos que o imperador ficou estupefato pela sapiência dela, pois, além de bela, ela expunha "com sabedoria muitas coisas sobre a encarnação do Filho".[102] Destacamos dois elementos para análise nessa passagem: a sabedoria da santa e a sua pregação.

O primeiro é a sapiência de Catarina constituída pelo conhecimento das artes liberais, condizente com a educação que recebera, assim como pela doutrina cristã, ainda que não apareça no relato nenhuma menção de que fora instruída por um clérigo. Logo, defendemos que o espanto causado por sua sabedoria estaria associado não ao conhecimento da "ciência humana", mas ao teológico que demonstrou.

Sublinhamos que havia, no século XIII, uma preocupação com a difusão dos trabalhos dos filósofos pagãos, principalmente entre os irmãos dominicanos nas universidades. Em nossa interpretação, Jacopo utiliza esse relato para argumentar que o saber completo seria

---

[99] *Idem*, p. 962.
[100] *Idem*, p.969.
[101] Ao final do relato ele discorre sobre a filosofia ou a sabedoria que estaria dividida em saberes teóricos, práticos e lógicos, dos quais Catarina possuía entendimento e domínio (*Ibidem).*
[102] *Idem*, p.963.

aquele em que o conhecimento das artes liberais[103] complementaria o da doutrina cristã,[104] que, aliás, Catarina detinha sem receber alguma instrução específica, conforme o texto. Dessa forma, acreditamos que essa personagem simbolizaria o saber no seu sentido mais completo, justamente por agregar conhecimentos laicos e religiosos, o que exacerbaria a construção de seu gênero. Isto é, a jovem, ainda que mulher, possuía profundos saberes seculares, nem sempre comuns ao sexo feminino, assim como aqueles inspirados pelo próprio Deus, também, raramente revelados ao então considerado "sexo frágil".

O relato continua com o imperador, sem saber o que responder, ordenando que a levassem ao Palácio até os sacrifícios acabarem, que então ele a responderia. E assim o fez. Ele foi até Catarina e questionou quem ela era e qual era a sua origem. Ela respondeu e, ao final, disse: "Ó, como são infelizes os adoradores de semelhantes ídolos que no momento em que são invocados não ajudam nas necessidades, não socorrem na tribulação e não defendem no perigo!".[105]

O rei retrucou que se o que ela falava fosse verdade, todos estariam errados, no entanto toda afirmação deveria ser confirmada por pelo menos duas testemunhas, acrescentando que "mesmo que você fosse um anjo ou uma potência celeste, ninguém deveria acreditar em você, no mínimo porque é uma frágil mulher".[106]

Essa a fala atribuída ao rei, busca desqualificar o conhecimento e a sabedoria de Catarina unicamente por sua condição de mulher. Na continuação do diálogo, ela lhe pediu para não se deixar dominar pela fúria, aconselhando-o articuladamente com as palavras, citando um poeta:[107] "Se o espírito o governa, você será rei, se o corpo o governa, será

---

[103] Jacques Le Goff afirma que foi Tomás de Aquino quem defendeu que arte seria "toda atividade racional e justa do espírito aplicada no fabrico de intrumentos, quer materiais, quer intelectuais". Dessa forma, as artes liberais (ciência) eram chamadas de artes porque implicariam em um conhecimento que resultaria da razão diretamente. LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973. p.68-69.

[104] Segundo a historiografia, Cassiodoro teria divulgado as *sete artes liberais* como fundamentais para a composição da educação cristã. Para mais informações, *cf.* PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003, LE GOFF, *Os intelectuais ... Op. Cit.,* RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A Educação no Reino Visigodo*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2007.

[105] *Idem,* p.964.

[106] *Ibidem.*

[107] Ressaltamos que não encontramos informações sobre qual teria sido o poeta ou filósofo em questão.

escravo".[108] Maxêncio reconhece a frase como pertencente a um filósofo e desiste de combater retórica de Catarina. Ao pedir-lhe paciência, a jovem estaria, em nossa opinião, pedindo-lhe para superar o fato dela ser mulher, para que seu saber obtivesse a devida atenção e reconhecimento.

Na continuidade da narrativa, lemos que o rei, percebendo que não a venceria na sabedoria, reuniu secretamente cinqüenta oradores que superavam todos em qualquer gênero da ciência, entre gramáticos e retóricos de toda Alexandria, para que confundissem Catarina. Ao tomarem conhecimento do motivo da convocação, um deles exclamou indignado: "Ó grande imperador, você convocou os sábios de todas as regiões mais afastadas do mundo para uma simples discussão com uma moça, quando um de nossos discípulos podia facilmente refutá-la!".[109] Novamente sua condição como mulher aparece como motivo de desqualificação de sua fala e de seu conhecimento. Jacopo, ao insistir nesse aspecto, destaca a excepcionalidade do saber da virgem e, em nossa perspectiva, acaba por reafirmar a idéia da inferioridade intelectual das mulheres.

De acordo com o compilador, o rei, ao fazer isso, desejava confundir Catarina em seus argumentos e não apenas torturá-la com suplícios.[110] Ele queria desqualificar a crença dela como ela fez com a dele, enquanto enaltecia a sua. A narrativa continua e a virgem, informada deste encontro com os oradores, recomendou-se ao Senhor. Um anjo lhe apareceu e avisou para ela ser firme, pois ela não apenas converteria os sábios como os destinaria à palma do martírio. Em outras palavras, a sabedoria com a qual ela expunha a doutrina estava diretamente associada à sua confiança no Senhor, que mandou um anjo preveni-la para manter-se de acordo com a fé. Ao narrar isso, defendemos que Jacopo objetivava incentivar os irmãos dominicanos a manterem-se fortes diante de dificuldades.

Diante dos oradores e do imperador, a santa afirma:

---

[108] *Ibidem.*
[109] *Ibidem.*
[110] "Eu podia obrigá-la pela força a oferecer sacrifício, ou eliminá-la por meio de suplícios, mas julguei preferível que seja confundida pelos argumentos de vocês" (*Idem,* p.963).

> É justo que você oponha uma moça a cinqüenta oradores aos quais promete gratificações pela vitória, ao passo que me força a combater sem me oferecer a esperança de uma recompensa? Entretanto para mim a recompensa será meu Senhor Jesus Cristo, que é a esperança e a coroa dos que combatem por ele.[111]

Aqui aparece claramente a argumentação da inferioridade de Catarina por ela ser mulher e certo receio da própria personagem devido a seu sexo. Contudo, ela demonstra total confiança em Cristo e certeza das verdades de sua fé, pontuando o completo desapego às coisas materiais.

A narrativa continua, com a virgem utilizando-se de saberes de filósofos gentios, no caso Platão, e convencendo a todos.[112] Lemos:

> Como a virgem discutia de forma sapientíssima com os oradores, que ela refutava com razões evidentes, estes, surpresos e não sabendo o que responder, foram reduzidos a profundo silêncio. Então o imperador, furioso com eles, censurou-os por terem se deixado tão vergonhosamente vencer por uma moça.[113]

Um deles confidenciou ao imperador que todos foram convencidos das verdades do cristianismo, e que se ele não apresentasse argumentos melhores em favor do paganismo, eles estariam dispostos a converterem-se. Catarina prega. Ela faz com que pessoas convertam-se. Sem temer o que poderia ocorrer a sua pessoa, ela age como um dominicano deveria agir: usa o conhecimento para o convencimento das verdades da fé.

Jacopo narra que, completamente furioso, o imperador condenou todos os sábios a serem queimados no centro da cidade. Contudo, eles lamentaram morrer sem serem batizados, mas Catarina pediu para que nada temessem, pois o sangue que derramassem no martírio seria como o batismo e a coroa da salvação. Ao ouvir isso, eles muniram-se do sinal-da-cruz e entregaram-se às chamas, que não atingiram nem seus cabelos nem suas vestes. Nesse trecho,

---

[111] *Idem,* p.963-964.
[112] Ela diz: "Platão estabelecera que Deus é um círculo cortado em forma de meia-lua". Assim, quando Jacopo apresenta um 'Platão cristianizado', demonstra uma pungente preocupação à abertura aos filósofos pagãos nas Universidades, devido à presença dos dominicanos nesses centros intelectuais.
[113] *Idem,* p.964.

verificamos que apesar de toda a sabedoria da santa, o fato dela ser mulher impediu-a de batizar os sábios. Nesse sentido, defendemos que o dominicano constrói a personagem como representação de sabedoria por intervenção divina, como uma espécie de símbolo, não como um ser real.

O rei propõe para a jovem sacrificar aos deuses, poupando sua juventude e recebendo o segundo posto mais importante no reino, depois da rainha, o que Catarina recusou. Diante disso, Jacopo escreveu que "cheio de raiva, o césar mandou despi-la e torturá-la com escorpiões e depois jogá-la em uma escura prisão, na qual deveria padecer de fome durante doze dias".[114] Podemos entender a exibição do corpo nu da santa relacionando à lembrança de que ela era apenas uma mulher. Além disso, defendemos que o somático da personagem seria palco das relações de poder *genderificadas*: como o rei não poderia controlar a alma de Catarina, ele queria controlar o seu corpo.

Nesse meio tempo, o rei teve que se ausentar para resolver questões em outra região e a rainha, que se afeiçoara a Catarina, foi visitá-la junto com o comandante militar Porfírio. No cárcere, ambos foram convertidos, além de outros duzentos soldados. Jacopo aqui reforça a atuação da jovem como pregadora, que é a proposta da Ordem Dominicana: fornecer pregadores preparados para a Igreja.

Ao retornar de viagem, o rei ficou furioso ao encontrar a jovem "esplendorosa"[115] e pensando, que alguém lhe dera alimentos, mandou torturar seus soldados. Catarina retrucou afirmando que ninguém a alimentara, pois ela recebera alimento celeste. Nesse sentido, seu esplendor estava relacionado à sua fé, que também a nutriu. O imperador então lhe ordenou escolher entre oferecer sacrifícios ou perecer, ao que ela respondeu: "Quaisquer que sejam os tormentos que você possa imaginar, não demore em aplicá-los, pois desejo oferecer minha

[114] *Idem,* p. 965.
[115] *Ibidem.*

carne e meu sangue a Cristo, como ele próprio se ofereceu por mim. Ele é meu Deus, meu amante meu pastor e meu único esposo".[116]

O prefeito aconselhou o rei a mandar que preparassem quatro rodas guarnecidas de serras de ferro e de pregos pontiagudos, para que essa máquina moesse Catarina em pedaços e com o conhecimento sobre morte tão cruel, os demais cristãos ficassem amedrontados.[117] Contudo, a virgem rogou ao Senhor, pedindo-lhe que destruísse tal máquina pela glória de seu nome e pela conversão do povo que se encontrava ali. Ou seja, mesmo sendo uma mulher, Catarina não temia a dor. Ao rogar para que a roda fosse destruída, o relato destaca que ela queria dar um testemunho. Assim, um anjo do Senhor destruiu o aparato, arremessando os pedaços com tanta força que quatro mil gentios morreram.

Nessa passagem, temos não apenas a intervenção divina, que salvou a virgem, como também o castigo divino voltado aos gentios. E, além disso, ao narrar que o pedido por ajuda foi prontamente atendido, o compilador enalteceu a posição contrária de Deus em relação aos deuses pagãos, que não o auxiliavam, como disse Catarina, e enalteceu os méritos em manter-se fiel à vida e aos ideais cristãos, não importando a circunstância.

Jacopo narra que a rainha, que assistia a tudo, foi ao encontro de seu marido e lhe chamou a atenção por suas crueldades. Ela exortou o marido que "furioso com a recusa da rainha em oferecer sacrifício, (...) condenou-a a ter os seios arrancados e depois decapitada".[118] Nesse sentido, a fé cristã deu-lhe as forças necessárias para rebelar-se contra seu esposo, sem se importar com as conseqüências desse ato.[119] Catarina disse para ela não

---

[116] *Idem,* p.965-966.

[117] Nesse ponto, Jacopo descreve como a máquina funcionava, o que acreditamos seria uma estratégia textual para enaltecer tanto como a coragem da virgem quanto o milagre que sucederia: "Dispuseram-se duas rodas que deviam girar numa direção, ao mesmo tempo em que duas outras seriam postas em movimento sentido contrário, de maneira que as de baixo deviam rasgar as carnes que as rodas de cima houvessem jogado nelas." *Idem,* p. 966.

[118] *Ibidem.*

[119] Acreditamos que a intenção de corta-lhe as mamas fora para lembrá-la de sua condição: ela era apenas uma mulher e como tal não poderia desafiar um homem, em especial o seu marido e rei. Ora, ao narrar esse episódio em que a fé fortaleceu a rainha, Jacopo pretendia incentivar mais ainda os irmãos a não desistirem por medo das conseqüências. Ressaltamos que o imperador acusa Catarina de ter feito a rainha morrer com a sua arte mágica, mas coloca-se disposto a perdoá-la caso ela se arrependesse e prometendo-lhe como recompensa o posto de pessoa mais importante do palácio. A tentativa de seduzi-la com o poder é novamente falha.

temer, pois ela iria ganhar um marido imortal.[120] Após sua morte, Profírio, o comandante militar, revela ao imperador ter sepultado o corpo dela e de ter-se convertido à fé cristã.

O compilador relata que, desnorteado, Maxêncio soltou um rugido imenso e ao comentar o ocorrido com os soldados, eles também lhe revelaram estarem todos convertidos à fé cristã. Jacopo afirma que "ébrio de furor, o césar ordenou então que se cortasse a cabeça deles e de Profírio e que seus corpos fossem jogados aos cães".[121] E, apesar desse estado mental alterado, Maxêncio[122] não condenou a virgem, pelo contrário, deu-lhe uma nova chance de arrepender-se. Somente diante da nova recusa que ele a condenou à decapitação.

Após ser decapitada, Jacopo narra que do corpo de Catarina jorrou leite e não sangue e que os anjos pegaram seu corpo e o sepultaram com honras no alto do monte Sinai. De acordo com Thomas Laqueur, no livro *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*, autores como Isidoro argumentaram sobre a conversão de sangue em leite, aproximando-se da noção de economia de fluidos fungíveis. Nesse sentido, todo sangue que não era despendido na gravidez, fluía para os seios e transformava-se em leite para servir na nutrição.[123]

Com argumento similar, através do estudo da transubstanciação feita no canal chamado *vasa mestrualis*, Merral Llwelyn Price, no artigo *Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal(ized) virgin,*[124] defende que a equivalência entre o sangue e o leite extravasaria o aspecto simbólico, assumindo uma característica de paródia do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia.

Adalbert Hamman postula que a Eucaristia, na Era Patrística, possuía cinco significados: ligada a última ceia do Senhor; à codificação de preces eucarísticas, que recebeu no Ocidente uma feição cristológica e no Ocidente manteve a orientação bíblico-histórica; a

[120] Nesse caso, acreditamos que a menção desse matrimônio com Deus serviria para aproximar a rainha do sagrado, purificando-a de seus pecados.
[121] *Ibidem.*
[122] No relato, Jacopo ressalta na história da Santa Cruz – capítulo 64 da edição brasileira – que pode-se ler como ele foi punido, a saber; ele morreu afogado durante uma batalha que travou contra Constantino.
[123] LAQUEUR, Thomas. *Op.Cit.* p. 51.
[124] PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001.

natureza histórica das fontes; e ao seu entendimento como *oratio-prex* seguindo a idéia de *sacrifficium offerre* por parte da comunidade cristã.[125] Nesta última, associa-se ao sacrifício individual, possuindo relação com a Igreja. A Eucaristia vista como alimento e como oração[126] parece-nos mais apropriada no caso de Catarina.

Apesar da virgem não se enquadrar na visão postulada por Isidoro, por não ter engravidado, podemos supor que ao jorrar leite e não sangue de seu ferimento, Jacopo estaria realizando um paralelo com a idéia de Catarina nutrindo os seus filhos, que seriam aqueles que assistiram sua decapitação – e, indiretamente, os que tomassem conhecimento de seu martírio –, com as verdades do cristianismo representadas nesse milagre. Assim, temos o sacrifício da mártir que morre em nome da fé diante de todos. Sublinhamos que Renzo Gerard[127] defende a visão de Eucaristia como sacrifício, afirmando que "a vítima imolada é para nutrição e, portanto, para o crescimento e a ação da Igreja: é comendo o único pão e bebendo o único cálice que alguém se torna a 'oferenda viva', se assemelhada a Cristo, vítima pascal".[128]

Logo, Catarina, realizando a sua paródia da Eucaristia através do leite da nutrição e do seu sacrifício, nutre aqueles que assistiram seu martírio e os que tomaram conhecimento dele, colocando-se na posição de oferenda à Cristo. Coroada com o martírio, ela foi acolhida por anjos que recolheram seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Segundo o capítulo, sublinhamos um marcado incentivo ao seu culto dado por uma passagem ao final. Jacopo argumenta que, antes de morrer Catarina orou, pedindo que todos que se lembrassem de seu martírio e fizessem um pedido, fossem atendidos. Ela escuta como resposta: "Vem, minha querida, minha esposa, a porta do Céu está aberta para você. A todos

---

[125]HAMMAN, Adalbert. Eucaristia. *In*: DI BERARDINO, Angelo (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.527-530.
[126] Justino apud HAMMAN, Adalbert. *Op.Cit.*. p. 527.
[127] GERARD, Renzo. Eucaristia. *In*: FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.) *LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003. p. 264-265. p. 264.
[128] *Ibidem*, p. 264.

os que celebrarem a memória do seu martírio com devoção, eu prometo a ajuda do Céu que pedirem".[129]

Acreditamos que essa passagem visava ser um incentivo ao culto da mártir, o que seria fortalecido quando Jacopo narra que um monge de Ruão foi ao Monte Sinai, onde Catarina foi sepultada e lá permaneceu por sete anos a serviço da mártir, rogando-lhe por algum pedaço de seu corpo. Um dia, um de seus dedos desprendeu-se e o monge "recebeu esse dom de Deus com alegria, levando-o para seu mosteiro".[130] Nesse caso, não há apenas uma argumentação justificando e incentivando o culto, como há também o destaque para a possível existência de uma relíquia[131] em um local determinado, o que serviria para atrair fiéis e doações.

Destacamos que, ao final do relato, são apresentadas as cinco características pelas quais Catarina era admirável: sua sabedoria, sua eloqüência; sua firmeza; sua castidade; e seus privilégios. Destes, destacamos para nossa análise os dois primeiros.

Ao tratar sobre a sabedoria, ele afirma que Catarina reuniria todos os aspectos desejáveis da sapiência que possuía três faces: a teórica, a prática e a lógica, como mencionado anteriormente. Ele explica todos os tramites envolvido em cada e as suas subdivisões, afirmando que ela detinha saberes de cada expressão de conhecimento abordada.

Ressaltamos que, na sabedoria teórica, há uma associação ao divino em duas das suas subdivisões: a intelectual[132] e a matemática.[133] Sendo que a última, Jacopo argumenta que "ela possuía a sabedoria natural no conhecimento de todos os seres inferiores, que usou em

---

[129] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.,* p.967.
[130] *Ibidem*.
[131] Para mais informações sobre o papel das relíquias no período medieval, *cf.* BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A., GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140, GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático... Op.Cit.,* p. 449-463. p. 452.
[132] A sabedoria intelectual é associada ao conhecimento do divino, pois foi com ela que a santa comprovou a existência de um único Deus e descartou os demais, assim, de certa forma Jacopo defenderia um tipo de conhecimento vinculado ao teológico. VARAZZE, Jacopo, *Op. Cit.*, p.967.
[133] Catarina possuiria o conhecimento matemático por ter se despojado de todo bem material – enaltecimento do desapego material mendicante – e a utilizou ao convencer a rainha a desprezar o mundo e amar o rei eterno. *Ibidem*.

seu debate com o imperador",[134] desqualificando-o. Além disso, sublinhamos que ao narrar sobre o conhecimento prático, há um enaltecimento dos costumes pelos quais a personagem viveu, pela sua relação honrada com a sua família e pelos sábios conselhos dados ao imperador.

Ao argumentar sobre a eloqüência, há a defesa da exposição da doutrina vinculada ao ato de pregar, comumente realizado por personagens masculinos na LA. Apenas Catarina de Alexandria e Maria Madalena estão claramente associadas a este papel na compilação, o que evidencia a excepcionalidade de seu conhecimento e de sua atuação.[135]

Na LA, a pregação seria uma qualidade diretamente associada aos personagens masculinos, logo é um elemento-chave na construção do gênero de Catarina. Além disso, estamos levando em consideração a nomeação de pregadores especificada no IV Concílio de Latrão, em 1215. O cânone 10, dedicado a essa questão, estabelece que a pregação poderia ser feita por pessoas competentes e capacitadas, ricas em obras e palavras, previamente designadas pelo bispo responsável pelo local quando este não puder cumprir com essa obrigação,[136] o que não era o caso da santa.

Em suma: nesse, lemos sobre uma santa objetivada como símbolo de uma sabedoria completa a ser seguido pelos irmãos dominicanos, mas não pelas mulheres. Defendemos que esse é o principal ponto da narrativa.

Jacopo destaca que, para o soberano, Catarina, por ser uma mulher, era inferior aos homens, sendo inferiorizada pelo próprio rei, pelos oradores e até por suas próprias atitudes. Ela contorna essa visão por ser cristã, por ter assumido as verdades do cristianismo e deixar que seu Senhor 'falasse' por ela. Nesse sentido, o dominicano defende, através dessa personagem, as qualidades que os irmãos pregadores deveriam ter, o que fica mais evidente nas últimas páginas do relato dedicadas para o compilador trabalhar com as "qualidades" pelas quais Catarina é admirável. Ele posiciona-se quanto à valorização da erudição, ou

[134] *Ibidem.*
[135] Se em Maria Madalena o ato de pregar é valorizado, em Catarina, a própria sapiência é o valor destacado.
[136] FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV.* Seminario Vitória: Editorial Eset, 1973. p. 167-168.

melhor, um tipo de erudição que reunia saberes variados, mais associados às universidades, contudo, vinculados ao conhecimento doutrinário. Catarina, ao pregar, usava a retórica e muitos se converteram. Afinal, se uma mulher podia fazer isso, imagine do que os irmãos dominicanos seriam capazes.

Assim, apesar de haver uma construção de identidade de gênero através de uma certa 'disputa' de espaço entre a sua condição como mulher, ressaltada constantemente, e a sua sabedoria e pregação – elementos associados ao masculino nos relatos da LA –, acreditamos que a essência desse relato encontra-se na construção de uma personagem cuja sabedoria superaria o infortúnio de seu sexo e cuja vida seria coroada com o martírio.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Os relatos analisados apresentam, como primeira diferença, os diversos tamanhos. Ao compararmos as narrativas dos martírios das personagens estudadas, percebemos outras particularidades existentes. Apesar de todas as santas serem de famílias nobres e virgens, os motivos iniciais que culminaram na identificação delas como cristãs e na posterior martirização, foram distintos. Ágata e Anastácia foram levadas a julgamento por causa da ganância de suas riquezas por terceiros. A primeira foi vítima de Quintiano, enquanto a segunda foi alvo de dois prefeitos. Catarina e Eufêmia foram até aos locais onde outros cristãos estavam sendo martirizados e confessaram, publicamente, serem cristãs levando segurança aos corações cristãos. Já a santa Juliana foi condenada por negar-se a ter relações sexuais, segundo o texto, com seu marido pagão.

De um modo geral, a LA objetiva proporcionar material teologicamente correto para formulação dos sermões, visando à ação entre os fiés e a conversão dos infiéis e hereges, no entanto cada capítulo teria finalidades específicas. Nesse sentido, a obra apresenta uma sucessão de *topos* sem unidade, justamente por ser uma compilação e Jacopo aproveita-se dessa liberdade para tratar sobre distintas questões.

No relato sobre Juliana o fim está no enaltecimento da superioridade da fé cristã em relação à pagã e a sua superação ao demoníaco, indicando a proteção fornecida pelo Senhor aos fiéis. Nos relatos de Anastácia e Eufêmia, o engrandecimento do divino seria demonstrado nos milagres de defesa da virgindade das personagens.[137]

A exaltação dessa qualidade também aparece no capítulo de Catarina, quando ela teria escutado a voz do Senhor chamando-a de esposa. No entanto, em sua narrativa há a objetivação dessa personagem como símbolo de sabedoria, funcionando como pano de fundo para a argumentação de Jacopo sobre a sabedoria desejável[138] para os irmãos dominicanos, principalmente.

No relato sobre Ágata, o objetivo era incentivar os fiéis a manterem-se retos na vida cristã, não importando a situação. Apoiamos tal hipótese na felicidade com a qual a santa encara os suplícios – o que transparece nas suas falas e nas suas ações –, por acreditar no poder de sua fé e, ao mesmo tempo, desejar a vida eterna ao lado de seu Senhor. A visita recebida do maior dos apóstolos para curá-la, apenas a enaltece, pelo mérito de manter sua retidão e persistência.

Destacamos que, na biografia de Juliana, a exaltação do cristianismo é construída através da sua vitória sobre o demônio e a superioridade cristã em relação ao paganismo é demonstrada na raiva do prefeito Quintiano, que amaldiçoou os seus próprios deuses. Nos casos de Anastácia e Eufêmia,[139] o propósito do texto aparenta ser a exaltação de suas virgindades, marcando assim uma total rejeição dos prazeres carnais por parte das santas.[140]

---

[137] Destacamos que todas as personagens são virgens, contudo em algumas narrativas há o destaque para tal condição.

[138] O relato de Ágata também possuiria, em menor destaque, essa argumentação sobre a sabedoria, contudo a superação somática para alcançar a santidade seria o principal elemento.

[139] Sublinhamos que todos os relatos são norteados por milagres que evidenciavam a presença divina e confirmavam a santidade das personagens, contudo apenas nas narrativas das santas Eufêmia e Anastácia eles voltam-se à proteção da virgindade delas, como analisado anteriormente. Esse recurso narrativo relacionar-se-ia ao objetivo de cada relato. No primeiro, temos o enaltecimento dos méritos e das virtudes em manter-se fiel à fé cristã, utilizando-se da narração de eventos sobrenaturais e de episódios milagrosos; já, no segundo, como já dissemos, o cerne do texto está na exaltação da virgindade apesar dos pesares.

[140] Ressaltamos que nem todo santo da LA possui essa desvinculação com o aspecto carnal. Lembramos do relato sobre Santa Teodora, por quem um jovem rico inflamou-se de desejo, graças ao diabo. Segundo a narrativa, ele a atormentou de tal forma, que ela perdeu a saúde e o sono e o homem foi a uma feiticeira pedindo auxílio. A personagem havia dito que nunca cometeria um pecado tão grande – ela era casada – aos olhos de

As demais personagens evidenciam a superação do cristianismo de outras maneiras: com Catarina é através da sua sabedoria; com Ágata, da dor.

Lembrando que o físico é um dos lugares de disputa de poder, a punição somática impostas às personagens com os corpos nus nos chama atenção. No caso de Santa Ágata, em nossa opinião, o somático possuiria dois grandes objetivos. Primeiro, o suplício de ter o seio arrancado, serviria para relembrá-la de sua condição como mulher, contudo a sua restituição pelo apóstolo Pedro evidenciaria o poder da fé cristã e da Igreja Romana.[141] Em segundo, ao torturá-la nua, o propósito seria humilhá-la: Quintiano a superaria pela sua condição social, mas perde pela fé da personagem – relembramos que ele foi atacado pelos seus próprios cavalos e seu corpo nunca foi encontrado.

Relatos sobre torturas com as personagens nuas, também ocorrem nos capítulos de Juliana e Catarina. Possuindo finalidades similares ao de Ágata, defendemos que, no relato de Juliana, há duas apresentações de usos do seu corpo dentro de relações de poder. A primeira seria o uso do sexo como mecanismo de convencimento do marido, para que ele se convertesse. A segunda seria a surra que levou do pai, que representaria a sua humilhação e demonstração do controle que ele possuía sobre seu corpo. No caso de Catarina, a nudez figuraria como uma forma de reconhecimento da personagem como mulher e, portanto, buscaria desqualificar a sua sabedoria. Destacamos que, como dissemos anteriormente, a corpo virgem está presente em todos os relatos, no entanto participaria de modo direto na construção da santidade no capítulo sobre de Anastácia.

Jacopo pontua durante a narrativa que Catarina é uma mulher e inferior aos homens, através de passagens narrativas em que ela dialoga com o rei, os oradores e até consigo mesma. Ela contorna qualquer visão sobre ela, por ser mulher, ser inferior com o uso de sua

---

Deus que tudo vê então a feiticeira a convenceu que o que acontece depois do cair do Sol não era visível pelo Senhor. Assim, ela cedeu à volúpia do rapaz, mas se arrependeu ao perceber o que tinha feito, travestiu-se e retirou-se para um cenóbio sob o nome de Teodoro.

[141] No capítulo sobre Catarina, há outra narrativa com o relato do seio ter sido arrancado: a rainha que foi condenada ao martírio. Contudo, apenas há a menção desse castigo, antes dela ser decapitada, logo acreditamos que, nesse caso, o objetivo era apenas colocá-la em seu lugar social como mulher.

sabedoria, havendo uma construção de identidade de gênero através de certa ‘disputa’ de espaço entre a sua sapiência e seu sexo biológico. Nesse caso, a nudez da personagem enquadrar-se-ia nessa dualidade na construção de seu gênero.

Sublinhamos que na narrativa sobre Anastácia, o somático não é trabalhado especificamente, não figurando como elemento marcante na sua *genderificação*. Após ser entregue ao último prefeito, ela é exilada na Ilha de Palmarola junto com outros cristãos. Eles são buscados e martirizados.

Nos relatos sobre os corpos torturados, salientamos que todas as mártires são salvas por eventos milagrosos, dos suplícios ou não sentem o tormento, com exceção de Ágata. Na sua narrativa lemos sobre milagres que a curam, o que estaria vinculado ao enaltecimento do poder da fé cristã, da Igreja Romana e à comprovação de sua santidade.

Contudo, os usos narrativos dos corpos são distintos em cada capítulo. Hegemonicamente, o aspecto somático é um símbolo de pureza e sinal de santidade ou é objetivado como palco de relações de poder sofridas – associadas às passagens de nudez, por exemplo – ou exercidas – relacionadas ao sexo – pelas virgens.

Assim, concluímos que Jacopo compilou esses relatos visando atender certas questões e, dessa forma, evidenciando suas particularidades. Apesar de certas similitudes – todas as personagens analisadas são virgens, nobres e virtuosas –, os processos de *genderificação* e da construção da santidade são marcadamente diferenciados.

CAPÍTULO 4

Alguns mártires da *Legenda Áurea* e a construção de santidades *genderificadas*: um estudo individual e comparativo

Nesse capítulo, apresentamos a conclusão da análise dos capítulos selecionados relativos aos personagens masculinos da *Legenda Áurea*.[1] Lembramos que, no total, foram cinco personagens santos estudados, a saber: São Vicente (p.189-191); São Jorge (p.365-370); São Marcelino (p.378-379); São Pedro Mártir (p.387-400); São Tiago, o cortado (p.974-977). Primeiro, analisaremos cada narrativa isoladamente, seguindo a ordem colocada acima. O segundo item destina-se à comparação dos relatos.[2]

1. São Vicente, o vitorioso

O relato segue uma narrativa linear, sendo iniciado por um rápido estudo etimológico. Segundo a interpretação de Jacopo, no capítulo sobre São Vicente, este nome significaria três coisas: queimando o vício (*vitium incendens*), aquele que vence os incêndios (*vincens incendia*) e vitorioso (*vincens*). A partir dessa informação, o compilador argumenta que o santo superou a carne queimando os vícios e o mundo desprezando-o, complementando que

[1] VARAZZE, Jacopo. VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[2] Sublinhamos que, em alguns capítulos estudados, há o relato de outros martírios, inclusive de personagens femininas. Todos foram mencionados em nosso trabalho.

foi devido à sua sabedoria, pureza[3] e constância que ele venceu os três flagelos do mundo: "as falsas doutrinas, os amores imundos, os temores mundanos".[4]

Destacamos que o santo é marcado por vitórias durante todo o relato, sendo colocado face aos carrascos, a Daciano – responsável pelo seu martírio -, aos instrumentos de tortura e aos limites somáticos.

Após essas reflexões sobre o nome Vicente, Jacopo cita Agostinho,[5] informando que segundo esse autor "os martírios dos santos foram e continuam sendo exemplos para vencer o mundo com todos os seus erros, amores e temores".[6] Desta forma, o dominicano já identifica, no início do capítulo, a santidade de Vicente vinculada ao martírio e ainda aponta para o valor que esse personagem deveria ter para os cristãos.

Em seguida, somos apresentados ao santo biografado, Vicente, que era nobre de nascimento e "mais nobre por sua fé e sua religião".[7] Na LA, lemos que ele era diácono do bispo Valério, que lhe confiou à pregação pela sua facilidade em exprimir-se, enquanto o prelado ocupar-se-ia da oração e da contemplação. Nesse momento narrativo, acreditamos que Jacopo traça um paralelo entre o santo e os irmãos pregadores, através da valorização da prédica e do conhecimento doutrinário necessário para a sua realização. Nesse sentido, reforçaria o ideal proposto por Domingos acerca do equilíbrio necessário entre pregação e ação, motivo de contendas no seio da própria ordem.

Quando ambos foram aprisionados e levados diante do presidente do tribunal imperial, Daciano,[8] ao serem perguntados sobre o porquê de irem contra o decreto do príncipe e

---

[3] Ressaltamos que, no relato, não há informações sobre Vincente ser casto ou virgem, apenas essa colocação sobre sua pureza e sua abstinência dos amores imundos. Contudo, se relembrarmos o argumento do supracitado Jacques Rossiaud, que defende que aquele vinculado ao sagrado deveria abster-se do sexo, visto como a polução suprema por afastá-lo do divino; podemos supor que o personagem era *virgine.* ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2v, V.2, p. 477-483.

[4] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.188.

[5] Jacopo destaca que alguns defendem que foi Agostinho quem descreveu o martírio de Vicente, posteriormente versificado por Prudêncio, o que demonstra a sua preocupação em apresentar as fontes utilizadas.

[6] *Ibidem*

[7] *Ibidem.*

[8] Ressaltamos que Daciano só quis vê-los por achar que eles estariam mortos de fome, contudo encontrou-os sadios e alegres.

seguirem outra religião, o bispo respondeu em voz baixa e Vicente chamou-lhe a atenção, pedindo que soltasse a voz e falasse com liberdade, oferecendo-se para fazê-lo em seu lugar. Valério aceitou a oferta, afirmando que há muito tempo já havia nomeado o diácono para falar por ambos.

Então, Vicente respondeu a Daciano que eles não sacrificavam aos deuses, porque "para os cristãos é uma blasfêmia recusar-se a prestar à Divindade a homenagem que lhe é devida".[9] Dessa forma, ele desqualificou os deuses pagãos afirmando que eles não eram divinos. Por causa disso, o diácono foi considerado um jovem presunçoso e arrogante e foi condenado ao martírio, enquanto Valério foi exilado.[10]

Após ter seu corpo todo desconjuntado no potro,[11] Daciano perguntou-lhe: "Que tal está agora seu miserável corpo, Vicente? Este, sorrindo, respondeu: Como sempre desejei".[12]

Nesse ponto, o personagem de Vicente enquadra-se nos argumentos de Kirsten Wolf,[13] de Alison Gulley[14] e de Evelyn Birge Vitz,[15] que defendem que o mártir é construído como um símbolo de renúncia da materialidade em favor da espiritualidade, qualidade essa percebida em quase todos os relatos analisados. Em suma: as penas somáticas e a morte ajudavam a absolvição da alma.

Na continuação do relato, face à reação de Vicente à tortura no potro, o juiz ameaçou-o com todo tipo de tormentos se ele não renegasse suas idéias, ao que ele respondeu:

> Ó como estou feliz! Ao fazer o que pensa que me fere, você faz o maior benefício. Anda miserável, lança mão de todos os recursos maldosos e verá que quando sou torturado tenho, com a ajuda de Deus, mais força do que quem me tortura.[16]

---

[9] *Idem*, p.189.
[10] O dominicano sublinha que Daciano intencionava fazer desse castigo um exemplo para os outros cristãos.
[11] Hilário Franco Jr., na edição da LA aqui utilizada, descreve, em nota, esse instrumento de tortura romano como sendo constituído por uma armação de madeira, cujo formato era semelhante a um pequeno cavalo e, por causa disso, o nome potro – *equuleum. Ibidem*.
[12] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem*, p.189.
[13] WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.
[14] GULLEY, Alison. "Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.
[15] VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanistica*, New Series, v. 26, p.79-99, 1999.
[16] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*

Nesse sentido, há o destaque para a superação dos limites somáticos e o desejo do mártir pelo sofrimento.[17] Exacerbando, no caso de Vicente, sua qualidade como vitorioso.

Segundo a LA, Daciano, descontrolado, chicoteou seus carrascos, afirmando que eles, que haviam superado parricidas e adúlteros, foram vencidos por Vicente, que ironiza tal atitude, deixando-o fora de si.

O desejo por sofrimento também aparece na segunda tortura, na qual os carrascos enfiaram pentes de ferro até o fundo das costelas, mostrando as entranhas de Vicente. Então, Daciano pediu para que o santo apieda-se de sua juventude, ao que ele retrucou:

> Ó língua venenosa do diabo! Não tenho medo de seus tormentos. Só há uma coisa que temo: que você se apiede de mim, porque quanto mais o vejo irritado, mais fico alegre. Não diminua esses suplícios, pois quero vê-lo reconhecer-se vencido. [18]

Jacopo narra que, durante as torturas, Vicente manteve-se com os olhos voltados ao Céu, orando:

> Ele foi então tirado do cavalete e levado a um braseiro ardente, enquanto alegremente estimulava os carrascos. Por conta própria subiu na grelha, onde foi assado, queimado e consumido. Enfiaram-lhe garfos de ferros e lâminas ardentes em todos os membros, fazendo as chamas ficarem cobertas de sangue. Eram chagas em cima de chagas. Já não era nos membros, mas nas entranhas, que lhe enfiavam dardos. Suas vísceras saíam do corpo. Apesar disso, ele permanecia imóvel, os olhos voltados para o Céu, orando ao Senhor.[19]

No martírio, as relações de poder se inverteriam nas torturas e nas execuções,[20] justamente pelo desejo do santo em morrer, intensificando os suplícios recebidos.[21] A lógica

---

[17] GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* V.2, n.4, p.321-336, 2002.
[18] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p.189.
[19] *Idem*, p.189-190.
[20] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*, p.324.
[21] Essas associações estão presentes também no fechamento do capítulo, que é composto com citações de Prudêncio, que, como assinalamos anteriormente, teria colocado em versos a vida de Vicente, afirmando que Vicente falou para Daciano: "Tormentos, prisões, garfos, lâminas crepitantes de fogo, e, enfim, a morte, que é a última das penas, tudo isso é brincadeira para os cristãos". VARAZZE, Jacopo, *Op.Cit.*, p.191.

era que quanto maior a dor sofrida, maior era a possibilidade da vitória do cristianismo e da Igreja triunfante, simbolizada no personagem coroado com a sua morte.

Segundo Lucy Grig, a inversão também ocorreria pelas relações traçadas durante o julgamento, porque o criminoso seria torturado para confessar o crime, enquanto o cristão teria que negá-lo. A confissão seria a reafirmação de sua fé.[22] Além disso, ressaltamos que são os suplícios que colocam o mártir na sua posição original de testemunha: ele não morre por si, mas sim para testemunhar a sua fé.[23]

Daciano, ao saber do ocorrido, disse aos carrascos que "Vicente pode superar as torturas que vocês lhe infligem",[24] reconheceu-se vencido como desejava o diácono. Já destacamos que a marca da vitória e da superação do santo norteia toda construção do relato e, com isso, Jacopo elabora uma relação de oposição, quase que caricata, entre o cristão vitorioso e resistente e os pagãos perdedores e maquinadores do mal.

Então, Daciano ordenou que o colocassem em uma masmorra escura, deitado no chão coberto por cacos de vidro pontiagudos e com os pés pregados em uma estaca, pedindo que o avisassem quando ele morresse. Após terem feito isso, os carrascos foram até a masmorra, onde observaram entre as frestas da parede que as penas haviam virado glórias:[25] a escuridão fora dissipada e os pés de Vicente foram soltos, os cacos transformaram-se em flores com um doce aroma e os anjos consolaram-no.[26] Defendemos que através do recurso a acontecimentos milagrosos e a presença angélica, Jacopo reforça a santidade de Vicente.

Depois de verem isso, os carrascos converteram-se e Daciano admitiu a derrota. Então, ele ordenou que levassem Vicente para repousar em uma cama macia, sobre as almofadas mais confortáveis do reino para que ele se recuperasse. Segundo o relato, tão logo foi carregado e colocado em uma cama macia morreu por volta de 287. Segundo Jacopo, o

---

[22] GRIG, Lucy. *Idem,* p. 328.
[23] Como, por exemplo, através das citações de Prudêncio, que informa que, durante as torturas, Vicente, deliciando-se com as mãos ensangüentadas, ria dos carrascos que não conseguirem enfiar mais fundo os garfos de ferro em suas costelas.VARAZZE, Jacopo, *Idem.* p.189.
[24] *Ibidem*.
[25] *Idem,* p.190.
[26] Para mais informações sobre a importância da aparição angélica, *Cf.* FAURE, Philippe. *Op.Cit.*.

presidente do tribunal imperial afirma que fazia isso porque se o mártir morresse em meio aos suplícios, ele seria mais glorioso. Ao apresentar esse reconhecimento por parte do presidente da tribuna, o dominicano valoriza novamente a importância do papel mártir.

Partindo desse momento narrativo, defendemos que Jacopo relata um Daciano temeroso das repercussões da morte de Vicente, ou seja, de seu martírio. É nesse sentido que as relações de poder estão invertidas: quanto mais violentas fossem as penas somáticas, maior seria a vitória cristã sobrepujando os instrumentos de tortura, os carrascos, os responsáveis pelo martírio, a "outra fé". Além disso, acreditamos que dessa forma o papel simbólico do mártir é enaltecido.

O relato continua com o presidente do tribunal imperial afirmando que queria vingar-se em Vicente depois de sua morte, destruindo seu corpo, pois, ao menos assim, ele venceria o mártir. Logo, ordenou que colocassem o corpo do santo em um campo, exposto às criaturas selvagens, mas ele foi guardado por anjos e por um corvo, "ave voraz por natureza".[27] Ao saber disso, Daciano reconheceu que não superaria o santo nem na morte, então ordenou que ele fosse jogado ao mar para ser devorado por criaturas e nunca ser encontrado. Contudo, a correnteza arrastou-o até a margem, onde seu corpo foi encontrado por uma senhora e alguns cristãos que tiveram uma revelação a esse respeito. Eles o sepultaram honrosamente.

Em ambas as situações relacionadas aos restos mortais de Vicente, há uma inversão da natureza, já que os animais selvagens protegeram o santo e a correnteza levou seu corpo para a margem, para que ele fosse encontrado e sepultado honradamente por um grupo de cristãos. Defendemos que Jacopo, ao construir uma narrativa permeada por acontecimentos maravilhosos, queria enaltecer as vitórias do cristianismo e atrair um número maior de fiéis que teriam contato com a obra através da pregação.

[27] *Ibidem.*

O martírio e os suplícios sofridos por Vicente são sintetizados ao final do capítulo, através de uma citação atribuída a Agostinho. Nesta passagem, ressaltamos o recurso narrativo da euforização das vitórias do santo, através de um resumo de seus sofrimentos:

> O bem-aventurado Vicente venceu em palavras, venceu em sofrimentos, venceu em seu testemunho, venceu em sua tribulação. Venceu queimado, venceu afogado, venceu vivo, venceu morto. Vicente foi torturado para se exercitar, flagelado para se instruir, espancado para ser fortalecido, queimado para ser purificado.[28]

Além disso, sublinhamos o objetivo apologético presente na afirmação que ele alcançou o mérito do martírio ao resistir aos suplícios em nome da fé. Tal questão é reforçada com uma citação de Ambrósio que resume as torturas sofridas pelo santo, afirmando: "Vicente foi torturado, espancado, flagelado, queimado, mas não vencido em sua coragem de confessar o nome de Deus".[29] Nesse sentido, ele foi reconhecidamente vitorioso.

No caso de Vicente, a construção de seu gênero se relaciona à sua posição na hierarquia eclesiástica – diácono do bispo Valério – e é continuado com a exaltação de sua prédica e as superações às torturas somáticas. E acreditamos ser, justamente, esse o ponto central do relato: a construção do personagem como símbolo da vitória cristã e, de certa forma, da Igreja triunfante.

Nesse sentido, as torturas somáticas aparecem não apenas como motivo de alegria, mas também como símbolos de vitória. Vicente vence os torturadores e os aparelhos de tortura, e celebra a cada um desses episódios. E ele vence vivo e vence morto, neste último caso com a intervenção divina que orquestra a natureza e os animais para proteção do corpo santo e com a aparição angelical para guardá-lo e protegê-lo. Assim, ele simboliza perfeitamente o ideal do mártir como representante da Igreja Triunfante.

Na narrativa de Vicente, o físico é o elemento-chave da comprovação de suas vitórias, com uma forte e marcada associação do somático em prol da salvação da alma. Assim, estaria

[28] *Idem*, p.191.
[29] *Ibidem.*

em consonância ao argumento de Marie-Christine Pouchelle que defende que a exposição da carne é um veículo importante na construção da santidade para Jacopo, acompanhada pela transformação de suplícios em deleites.[30] Em suma, ele é aquele que vence todas as torturas sofridas com grande alegria, é símbolo da vitória cristã.

Vicente possui um papel simbólico: o de encarnar a vitória. Esta vitória deve-se, sobretudo, às relações de poder estabelecidas no relato: Vicente, na posição de réu, é fortalecido pelas torturas, triunfando sobre os seus carrascos e perseguidor, zombando das torturas somáticas que lhe eram infringidas e do próprio Daciano. Os seus triunfos são uma parte fundamental do processo de *genderificação* do personagem com o fortalecimento da alma face às penalidades as quais fora condenado.

2. São Jorge: o dragão e o sinal-da-cruz

Segundo o estudo etimológico feito por Jacopo, o nome Jorge viria de *geos*, significando "terra"; e de *orge*, "cultivar". Assim, Jorge significaria "cultivando a terra", o que o dominicano associa com a sua carne. Citando Agostinho, no livro *Sobre a Trindade*, a boa terra pode estar no alto das montanhas, o que convém ao pasto, nas encostas temperadas das colinas, para as vinhas; ou nas planícies, para os cereais. A partir desse apoio em uma autoridade eclesiástica, lemos o argumento de que o beato foi "como a terra alta por desprezar as coisas baixas e exaltar as puras, foi como a terra temperada devido à descrição com o vinho da eterna alegria, foi como a terra plana pela humildade eu produz frutos de boas obras".[31]

Segundo o relato, Jorge também poderia advir de *gerar*, "sagrado", e de *gyon*, "areia", sendo "areia sagrada" pelo peso de seus costumes, miudeza na sua humildade e secura na sua volúpia carnal. Um terceiro sentido viria de *gerar*, "sagrado", e *gyon¸* "luta", representando

[30] POUCHELLE, Marie-Christine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[31] VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p. 365.

"lutador sagrado" e associando a sua batalha com o dragão e com o carrasco. Nesse sentido, conota-se um sentido de divino a Jorge.

O último significado de Jorge resultaria de *gero* que seria "peregrino", *gir*, "cortado", e ys, *conselheiro,* "porque ele foi peregrino em seu desprezo pelo mundo, cortado em seu martírio e conselheiro na prédica do reino de Deus".[32] Nesse trecho narrativo, há um destaque para seu desapego ao mundo, uma identificação do beato como mártir e a sua atuação como pregador. Acreditamos que essa ênfase visava exortar os irmãos da Ordem dos Irmãos Pregadores

Ainda na passagem dedicada ao estudo etimológico, Jacopo argumenta que a legenda desse santo foi considerada como apócrifa pelo concílio de Nicéia. Essa afirmação evidencia a preocupação do dominicano em fundamentar seus relatos, procurando ligá-los à tradição eclesiástica e destacando seu caráter de verdade. Essa atitude vincular-se-ia ao contato que ele manteve, sobretudo, com a Universidade de Bolonha, estando em sintonia com as novas formas de conhecimento propagadas nas universidades, nesse momento.

Jacopo aponta para as discrepâncias nas versões da biografia, sublinhando que algumas certificam que Jorge sofreu o martírio sob os imperadores Diocleciano e Maximiano, outras já defendem que foi sob o imperador persa Diocleciano e na presença de oitenta generais, e, por fim, há uns autores que alegam que foi sob o governador Daciano, sob o império de Diocleciano e Maximiano, enquanto o calendário de BEDA diz que ele foi martirizado na cidade persa de Diáspolis, antigamente chamada de Lida, situada perto de Jope.[33] Ressaltamos que o compilador apenas sublinha as diferenças entre as narrativas existentes, sem posicionar-se frente a elas nesse momento narrativo, fazendo isso ao fim do capítulo. Esse era um método de argumentação calcado na escolástica.

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*

No início da biografia de Jorge, é informado que ele era um tribuno nascido na Capadócia, de nobre estirpe. A narrativa segue com a primeira versão da história de um dragão derrotado por ele.

Segundo a LA, Jorge tinha ido a Silena, cidade da província da Líbia, onde habitava, nas redondezas, um dragão feroz que afugentava aqueles que tentavam derrotá-lo. Para mantê-lo calmo e distante da cidade, os moradores davam-lhe diariamente uma ovelha e um habitante, de qualquer sexo, escolhido por sorteio.[34] Depois de um tempo, foi sorteada a única filha do rei. Este, desesperado, pediu que os citadinos pegassem todo seu ouro, prata e metade do seu reino para impedir que a jovem morresse dessa forma.

Diante dessa proposta, os citadinos reclamaram que seus filhos haviam sido sacrificados devido ao edito do rei, logo, ou a sua filha era levada para ser devorada pelo dragão ou ele perdia seu povo. Diante disso, o rei pediu oito dias para lamentar o destino dela. Ao final desse tempo, somos informados que a população foi ao castelo exigir que a promessa fosse cumprida e o soberano lamentou não ter a chance de ter netos de estirpe real. Segundo o relato, a moça foi trajada com vestes reais e enviada ao sacrifício.

Jacopo narra que o beato Jorge, que passava pela região, ao vê-la chorar, perguntou o porquê das lágrimas. Ela pediu para que ele montasse em seu cavalo e fugisse para não morrer com ela. Pedindo calma, ele indagou a jovem sobre o que toda aquela gente esperava ver.[35] Então, a moça explicou toda a situação e, quando o dragão apareceu, suplicou ao tribuno para ir embora depressa.

Jorge, serenamente, a protegeu com o sinal-da-cruz e, recomendando-se ao senhor, atacou o monstro que caiu ferido. Ele falou para a moça colocar o seu cinto no pescoço deste. Ela o fez e o dragão a seguiu feito "um cãozinho muito manso".[36] Ao chegarem à cidade, o povo entrou em desespero, contudo o beato os acalmou avisando que se todos aceitassem o

[34] Na verdade, a Legenda destaca que, inicialmente, davam duas ovelhas, contudo foi por falta delas que os cidadãos começaram os sorteios para escolher um citadino.
[35] Os sacrifícios ocorriam fora aos muros da cidade, onde se encontrava o dragão. Na LA, não aparecem informações sobre quem Jorge referia-se.
[36] *Idem*, p.367.

batismo, ele mataria a criatura. E “nesse dia, 20 mil homens foram batizados, sem contar crianças e mulheres”.[37] Defendemos que esse episódio marca a construção da santidade e de gênero de Jorge, pois relaciona a força física e militar do personagem como poder da fé cristã.

Além disso, também destacamos a função simbólica atrelada ao sinal-da-cruz. Segundo Juan Antonio Ruiz Dominguez,[38] dentre as funções possivelmente atreladas ao sinal-da-cruz, encontrava-se o uso deste símbolo cristão em eventos inexplicáveis e divinos. Ressaltamos que nas obras de Gonzalo de Berceo, estudadas pelo autor, não figura a associação entre o sinal e a proteção divina, ao contrário da LA. Essa construção aparece em muitos relatos, como o de Jorge, enaltecendo a cruz como signo de esperança, proteção e salvação e o sinal-da-cruz como gesto identificador do cristianismo – elemento importante no estabelecimento da alteridade em relação aos outros, como os hereges, infiéis e pagãos.

Após a sua vitória sobre o dragão, para homenagear a bem-aventurada Maria, o beato Jorge mandou construírem uma igreja, onde sob o seu altar surgiu uma fonte de água curativa para os enfermos. Nesse momento narrativo, defendemos que a presença do divino serviria para atrair fiéis para o templo em questão, já que a localização da cidade é colocada no relato.

Após esse episódio, o rei ofereceu a Jorge uma enorme quantidade de dinheiro, mas ele não aceitou e mandou que ela fosse doada aos pobres, o que destaca, na narrativa, a sua caridade e o seu desapego das coisas materiais. Antes de partir, o beato deu quatro conselhos ao soberano: escutar o santo ofício, cuidar das igrejas, honrar os padres e lembrar-se dos pobres. Destacamos que esses elementos vinculam-se à reforma papal,[39] em especial no tocante às relações entre autoridades laicas e religiosas.

---

[37] *Ibidem.*

[38] O autor trabalha com o papel das mentalidades na devoção cristã e a construção das funções da cruz e do sinal-da-cruz nas obras de Gonzalo de Berceo, mas faz considerações gerais sobre a questão. DOMINGUEZ, Juan Antonio Ruiz. La devocion a la cruz en la obra de Gonzalo de Berceo. (em prensa) In: CONGRESO MUNDIAL DE HERMANDADES DE LA VERA CRUZ, 1. Sevilla: Ceira, 1995. p.1-12.

[39] Para mais informações, *cf.* BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983; RAMOS, Luis García-Guijarro. Reforma eclesiástica y Órdenes Militares (ss. XI-XIII). In: BENITO, Ricardo Izquierdo e GÓMEZ, Francisco Ruiz (coords.). *Las Ordenes Militares en la Península Ibérica.* Cuenca: Universidad Castilla-la-Mancha, 2000. V. 1, p.1005-1017; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380-c. 843). In: SEMANA DE ESTÚDIOS MEDIEVALES, 7, 1996, Nájera. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 197-215.

A narrativa segue apresentando outro relato iniciando com a aparição do dragão, contudo centrando-se no martírio sofrido pelo santo. Este é recheado de milagres, apoiado nas palavras de Ambrósio e terminado com a decapitação de São Jorge. Defendemos que a necessidade em repetir o episódio do dragão, mesmo que sucintamente, visava o enaltecimento de sua santidade e do poder de sua fé novamente.

Após relatar uma segunda versão mais curta da história do dragão, Jacopo coloca que certos livros contam que os imperadores Diocleciano e Maximiano, sob o governo de Daciano, empreenderam uma violenta perseguição aos cristãos, martirizando em um mês dezessete mil. Na narrativa, somos informados de que muitos dos cristãos fraquejaram e sacrificaram aos ídolos.

Emocionado com tal fato, Jorge doou tudo que possuía aos menos afortunados, trocou as roupas militares pelas dos cristãos, foi viver entre eles, e passou a chamar os deuses gentios de demônios, pois o Deus cristão fizera os céus. Nesse trecho, acreditamos que Jacopo ressalta o desligamento do personagem das coisas materiais, enaltecendo a pobreza adotada pelas ordens mendicantes. Além disso, ao mencionar a troca das vestes, acreditamos que ele estaria, metaforicamente, referindo-se ao fato dele deixar de servir um pagão e passar a servir seu Deus, o que é evidenciado a seguir na narrativa.

Retornando ao capítulo. O governador, irado com as palavras de Jorge, chamou-o e o questionou sobre quem ele era e de onde, o que o cristão respondeu. Ele ainda complementou sua resposta dizendo que, com o auxílio de Cristo, ele se submeteu à Palestina, contudo largou tudo para servir ao Deus do Céu. Daciano[40] percebendo que não conseguia demovê-lo, “mandou suspendê-lo no potro e dilacerar cada um de seus membros com garfos de ferro. Mandou queimá-lo com tochas e esfregar sal em suas feridas e em suas entranhas”.[41]

[40] No relato, Jacopo refere-se a Daciano ora como juiz, ora como prefeito.
[41] *Idem*, p. 368.

À noite, o Senhor apareceu-lhe e o reconfortou. Devido as suas palavras e a própria visão, Jorge fortaleceu-se tanto que os suplícios sofridos pareciam não ter acontecido. Mediante a menção da intervenção divina, a sua santidade é marcada no relato.

Segundo o capítulo, Daciano, ao perceber que não conseguiria convencer Jorge a imolar aos deuses através de torturas, chamou um mágico para demovê-lo de sua fé através da magia. Assim, o mágico invocou os seus deuses e misturou vinho com veneno, depois deu para Jorge, que fez o sinal-da-cruz, bebeu e nada aconteceu. Diante disso, uma dose mais potente foi feita e, novamente, após fazer o sinal-da-cruz, o santo tomou o líquido e nada aconteceu.

Nessa passagem, sublinhamos dois elementos interligados. Primeiro, a construção do sinal-da-cruz como maneira de "contato" com o Senhor e de proteção divina. E, em segundo, a inferiorização da crença pagã, já que os deuses também foram invocados, contudo foram superados. Diante de tais episódios milagrosos, o feiticeiro implorou perdão, converteu-se e foi decapitado pelo juiz.

No dia seguinte, Daciano teria mandado colocar Jorge numa roda com espadas de dois gumes ao seu redor, contudo ela se quebrou e ele saiu ileso. Então, ele foi condenado a ser jogado em um caldeirão de chumbo fervente, que após o santo fazer o sinal-da-cruz e "pela virtude de Deus",[42] transformou-se em um banho.

Sublinhamos que o relato não menciona que Jorge teria feito o sinal-da-cruz antes de ser colocado na roda, e apesar disso ele foi igualmente salvo. Acreditamos que Jacopo estaria destacando a santidade a Jorge e que a proteção divina já tinha sido estabelecida.[43]

Daciano, vendo que não poderia vencer o santo com suplícios, mudou o seu modo de persuasão, tratando-o com suavidade e gentileza. Ele afirmou para Jorge que os seus deuses eram calmos e que o perdoaria, caso abandonasse a fé cristã. Jorge riu e disse "Por que você

[42] *Ibidem.*
[43] Ressaltamos que a não-menção ao sinal-da-cruz também pode ser devida à grande variedade de fontes utilizadas pelo compilador ou as diferentes edições realizadas *a posteriori.*

não falou assim antes de me torturar? Estou pronto a fazer aquilo que me exorta".[44] Segundo o capítulo, com essa fala, o mártir iludiu o juiz, e, dessa forma, há um destaque para o uso da esperteza do personagem, em detrimento da do prefeito.

Jorge foi levado para o templo, onde Daciano convidou a cidade inteira para ver o cristão rebelde imolar aos deuses, demonstrando satisfação em tê-lo subjugado. No entanto, diante de todos, o mártir pediu ao Senhor para destruir o templo e as imagens dos ídolos por completo. "No mesmo instante, caiu o fogo do Céu sobre o templo, queimando-o com seus deuses e seus sacerdotes. A terra entreabriu-se e tragou tudo o que restara".[45] Nessa passagem, há uma inversão de poder, o pagão, poderoso, é humilhado pela fé cristã e o cristianismo, representado pelo mártir, sai vitorioso, já que, com apenas um pedido, o cristão foi abençoado e o local de adoração pagã destruído.

Objetivando conferir um tom de veracidade ao relato, Jacopo cita Ambrósio, que teria dito que, após tomar conhecimento desse evento, Daciano ordenou que levassem Jorge a sua presença e o questionou sobre qual foi o tipo de magia que ele usou para cometer tal crime. Dizendo não crer nisso, o beato tentou enganar o juiz novamente, pedindo que ele o seguisse, pois ele imolaria aos deuses. Contudo, Daciano não o fez por temer que o beato fizesse a terra tragá-lo, como fez com seus deuses.

Inicia-se, no texto, um debate entre os dois. Durante o embate, o juiz virou-se para sua esposa, Alexandrina, e confessou ter perdido para o beato e temer a morte. Ela chamou a sua atenção ofensivamente, por ele perseguir os cristãos, pois eram protegidos por Deus. Dito isso, ela avisou-o que também desejava converter-se ao cristianismo.

Alexandrina foi condenada a ser surrada duramente, pendurada pelos cabelos. Ela lamentou com Jorge o fato de não ter sido batizada, demonstrando sua preocupação por não

[44] *Idem*, p.369.
[45] *Ibidem.*

ter sido "regenerada pela água do batismo".[46] O beato respondeu-lhe que o seu sangue seria seu batismo e sua coroa, fazendo alusão ao martírio.[47]

Segundo o relato, no dia seguinte à morte de Alexandrina, Jorge foi condenado a ser arrastado pela cidade. Ele "orou ao Senhor pedindo que atendesse a todos os que implorassem seu socorro, e ouviu-se a voz divina concedendo-lhe o pedido. Terminada a oração, seu martírio foi consumado e sua cabeça cortada"[48] Nesse trecho, há um forte incentivo ao culto do santo.

O beato, segundo Jacopo, foi martirizado em 287, sob o prefeito Daciano, durante o império de Diocleciano e Maximiano. Após martirizá-lo, quando o juiz retornava do lugar do suplício de Jorge para seu palácio, fogo vindo dos Céus consumiu a ele e a seus soldados. Nesse sentido, a santidade do tribuno é comprovada através da justiça divina.

Ao fim do capítulo, há duas passagens incentivando o culto do mártir. Primeiramente, Jacopo afirma que Gregório de Tours teria contado que, um dia, um grupo de pessoas só conseguiu sair de um oratório onde estavam hospedadas após deixar algumas das relíquias de São Jorge. Depois, o dominicano faz alusão a *História de Antioquia*. Ele cita que um conjunto de cristãos, rumo a Jerusalém, foi abordado por um belíssimo rapaz que lhes disse que eles estariam protegidos, caso levassem alguma relíquia do mártir. Há uma marcada legitimação das cruzadas no trecho que se segue, em que:

> Quando sitiavam a cidade [de Jerusalém] e a resistência dos sarracenos não permitia o assalto final. O bem-aventurado Jorge apareceu em trajes brancos e armado de uma cruz vermelha, fazendo sinal aos seus sitiantes para irem atrás dele e atacarem sem medo, que conquistariam a cidade. Animados por essa visão, venceram e massacraram os sarracenos.[49]

---

[46] *Idem*, p.370.
[47] Destacamos também a importância dada ao batismo, um dos sacramentos cristãos, como veículo de purificação. Ao todo são sete sacramentos, a saber: Batismo, Confirmação, Sagrada Comunhão (Eucaristia), Matrimônio, Penitência, Ordem Sacerdotal e Extrema-Unção.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem.*

Nessas passagens finais, defendemos que o dominicano teria fundamentado os casos narrados ao citar as suas fontes para conceder-lhes um teor de verdade e valorizar o aspecto divino vinculado às relíquias do santo, incentivando o seu culto e legitimando as cruzadas.

Segundo James B. MacGregor,[50] por volta de 1184, Alan de Lille fez um sermão direcionado aos cavaleiros, defendendo que eles deveriam portar armas espirituais, assim como as temporais, além de condenar a violência para com a Igreja e com os pobres. Em sua argumentação ele se utiliza de modelos ideais de soldados de Cristo, como São Jorge, São Sebastião, São Theodoro, São Demétrio, São Maurício, São Eustácio e com o objetivo de incentivar a cavalaria a seguir os exemplos dos mártires-cavaleiros. Esse sermão é um dos testemunhos da crescente devoção aos santos guerreiros, que se desenvolve Ocidente, sobretudo a partir do século XIII.

MacGregor destaca que a popularidade crescente do culto aos santos-guerreiros entre os cavaleiros foi fruto da I Cruzada, tornando-se uma significativa parte da identidade e piedade cavaleiras.[51] Assim, ao narrar a aparição de Jorge em uma Cruzada, acreditamos que Jacopo estaria, não apenas incentivando o movimento cruzadista, como também evidenciando o tipo de cavaleiro protegido pelo mártir: o defensor da cristandade.

O processo de construção da santidade *genderificada* de Jorge inicia no estudo etimológico feito por Jacopo, em que o último significado do nome do personagem aponta para a sua identificação como mártir. O seu gênero é construído através da exaltação de sua pregação, da sua função social como tribuno, da ênfase dada à eloqüência do personagem , de sua caracterização como santo-guerreiro, protetor dos inofensivos, cuja virilidade ainda é atestada nos dois relatos de seus encontros com o dragão.

Destacamos que, por ofender os deuses pagãos, Jorge foi condenado pelo governador, sendo que todos os seus suplícios foram desfeitos ou transformados em delícias – no caso do

[50] MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: The cult of the warrior-saints inthe west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History.* v.73, n.4, jun - 2004.
[51] *Ibidem*, p.320.

chumbo derretido –, o que evidenciaria a sua santificação. O relato também reforça a associação do sinal-da-cruz com a proteção divina.

Por fim, o relato de Jorge é recheado de episódios de incentivo ao seu culto e de enaltecimento da superioridade do cristianismo em relação ao paganismo, permeado por milagres, conversões, *exempla* e alegorias; além de legitimar as cruzadas e estabelecer um tipo de cavaleiro apto para receber a proteção do mártir. Finalizado com sua decapitação, o dogmas religiosos.

3. São Marcelino, o papa

No início da biografia de Marcelino, somos informados que ele governou a Igreja romana por nove anos e quatro meses. De acordo com a LA, ele foi capturado por ordem de Diocleciano e Maximiano. O papa teria se negado a imolar aos deuses, contudo foi ameaçado a sofrer uma série de suplícios – não especificados pelo dominicano – e, por medo, ele ofereceu dois grãos de incensos aos deuses pagãos. "Isso causou grande alegria aos infiéis e imensa tristeza aos fiéis."[52]

Ressaltamos que mesmo não havendo nenhum relato sobre os suplícios sofridos pelo papa, Jacopo narra que após estar curado, ele foi levado a julgamento, mas os bispos presentes disseram-lhe "o sumo pontífice não pode ser julgado por ninguém, é você mesmo que deve considerar a sua causa e julgá-la judiciosamente".[53] Nesse trecho, há o destaque para a infabilidade do papa, explicado pelo alinhamento dominicano à Igreja.

Segundo o relato, Marcelino, arrependido, deixou o cargo, contudo foi reeleito pelo povo. Os césares, ao tomarem conhecimento desse fato, o aprisionaram pela segunda vez. Contudo, o papa, dessa vez, negou-se a realizar sacrifícios e com isso, foi condenado a ser decapitado.

---

[52] *Idem*, p.378.
[53] *Ibidem.*

Antes de ser degolado, Marcelino declarou-se indigno de receber um enterro cristão, anatematizando previamente aqueles que o fizessem. Seu corpo, segundo a LA, ficou trinta e cinco dias insepulto. Nessa passagem narrativa, cremos que Jacopo busca destacar a autoridade e o poder do sumo pontífice, pois, mesmo após sua morte, sua ordem é honrada.[54]

Ainda segundo a LA, Decorrido esse tempo, o apóstolo Pedro apareceu para Marcelo, sucessor de Marcelino, e questionou-lhe: "Irmão Marcelo, por que você não me sepulta?".[55] O papa perguntou-lhe se ele já não havia sido sepultado, ao que Pedro respondeu considerar-se insepulto, enquanto Marcelino não fosse enterrado.

O papa Marcelo falou que Marcelino havia excomungado todo aquele que o sepultasse e Pedro perguntou-lhe: "Você não sabe que está escrito 'Quem se humilha será exaltado?".[56] Dito isso, ele ordenou que Marcelino fosse enterrado aos seus pés, o que foi imediatamente cumprido. Acreditamos que o objetivo desse curto relato seria o enaltecimento de uma santidade específica ao papa, exaltando a sua posição como cabeça da Igreja.

Jacopo argumenta acerca da defesa da infabilidade papal e o respeito a suas ordens e constrói a sua santidade com a visita de Pedro e o comando para que sepultassem Marcelino a seus pés. A santidade de Marcelino está ligada ao cargo que ocupou e a sucessão de Pedro.

A ausência de descrições acerca de qualquer punição somática também chamou a nossa atenção. Se considerarmos o capítulo do papa Urbano (p. 462-463), cuja biografia, como a de Marcelino, não possui descrições detalhadas sobre penalizações somáticas, cremos que há uma preocupação textual em não explicitar as partes do corpo afetadas nem os tipos de tortura recebidos pelo papa,[57] comparado aos demais relatos. Defendemos que essa estaria associada a sua própria função social e posto hierárquico alcançado dentro da Igreja.

---

[54] Jacopo relata que "com o furor hostil reaceso, no mês seguinte foram mortos 17 mil cristãos". Destacando a ira causada pelo arrependimento de Marcelino. *Ibidem.*
[55] *Ibidem.*
[56] *Idem, 379.*
[57] O mesmo cuidado aparece na narrativa sobre Santo Urbano, que foi aprisionado junto a seus irmãos. No capítulo, há apenas o relato de um suplício, que os quatro cristãos foram açoitados com chicotes com ponta de chumbo, enquanto isso papa passou a clamar pelo Senhor.

4. São Pedro Mártir, o inquisidor

Segundo Jacopo, seu nome possuiria três significados: “conhecedor”, “descalço” e “firme – advindo de *petros.* Dito isso, ele afirma que é possível entendermos as três qualidades desse personagem:

> Em primeiro lugar foi um pregador notável, “conhecedor” perfeito das Escrituras e do que covinha utilizar delas em cada pregação. Em segundo lugar, foi virgem de puríssimo, daí “descalço” já que seus pés nus indicavam estar livre de toda afeição e amor mortais, sendo, portanto virgem não apenas de corpo, mas também de mente. Em terceiro lugar, foi mártir glorioso do Senhor, daí “firme”, já que suportou inabalável o martírio pela defesa da fé.[58]

Nessa passagem, podemos destacar a exaltação da pregação unida à erudição – um dos pilares da Ordem Dominicana –, o enaltecimento de sua virgindade ser completa com corpo e mente puros; e, por fim, a sua identificação como mártir.

A biografia do personagem inicia nos informando que Pedro era o novo mártir da Ordem dos Pregadores,[59] natural de Verona. Nascido em uma família herética e infiel, conforme aparece no relato, Jacopo diz que ele conservou-se isento de seus erros. Aos sete anos, um tio o questionou sobre o que havia aprendido na escola ao que ele respondeu rezando o credo.

O tio o repreendeu afirmando que quem criou o céu e a terra foi o diabo e não Deus,[60] e os dois iniciaram um debate sobre tal tema. A narrativa esclarece que o menino estava cheio de Espírito Santo e rebateu os argumentos dados pelo tio que havia recorrido a diferentes

---

[58] *Idem,* p.387.

[59] Destacamos que Jacopo não apresenta nenhuma data relacionada ao martírio do personagem. Somente no fim do relato, ele narra que, em 1259, em Compostela, um homem chamado Bento foi curado ao rogar por Pedro no convento dos frades Pregadores. Dessa forma, incentivaria o culto do personagem e atrairia doações e fiéis para os conventos da Ordem existentes nesse local.

[60] Essa concepção estaria associada com a doutrina cátara, que defendia que o homem – criado por Deus - é prisioneiro da matéria, que está retida no mundo – criado por satã. RIBEIRO JR., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985. p.73.

autoridades. Ao narrar que, ainda criança, Pedro falava com o tio cheio do Espírito Santo,[61] superando todos os argumentos deste há a evidência de sua santidade. O aspecto divino é marcado pela presença de Deus que, por dirigir tudo, evitou que o menino fosse retirado da escola como era vontade de seu tio. Em suma, acreditamos que a marca de sua santidade encontrar-se-ia evidenciada nos muitos milagres cometidos em vida e em morte, com uma especial atenção às relíquias para valorização de seu culto.

Nesse momento narrativo, lemos sobre a vitória do personagem alcançada com a presença divina, colocando seu conhecimento como superior à educação de seu tio, que pede para o pai de Pedro retirá-lo da escola, pois temia que o menino seguisse a "prostituída Igreja romana" e destruísse a fé deles.[62] Acreditamos que Jacopo apresenta um posicionamento negativo dos hereges em relação à igreja ao utilizar-se essa qualificação.

No relato, há a menção de que, como tudo é dirigido pela mão de Deus, o pai de Pedro não o retirou da escola, pois queria que o menino terminasse as aulas de gramática. Sublinhamos o destaque dado à intervenção divina, que teria orquestrado para que o jovem permanecesse na escola.

Não somos informados quando, apenas tomamos conhecimento que, após tal episódio, Pedro não se sentia seguro morando com a família e, por tal razão, juntou-se a Ordem dos Pregadores e renunciou ao mundo, o que ressaltaria a sua ascese.[63] A seguir, segundo a narrativa, há o destaque para ele ter ficado trinta anos na Ordem e alcançado a honra de ser a pedra de Cristo.

Dito isso, lemos uma listagem das virtudes do personagem com enaltecimento do seu afastamento das coisas terrenas e da ociosidade; dos seus estudos, vigília e leitura; da sua

---

[61] Acreditamos que Jacopo, ao colocar o debate travado entre o infante Pedro e seu tio, realiza um paralelo com o episódio da vida de Jesus no qual ele debateu, no templo, com os sábios com grande eloqüência ainda quando criança, *cf.* Lc II, 22-52. BÍBLIA SAGRADA. Pe. Antônio Pereira de Figueiredo (trad.). São Paulo: DCL, 2006.

[62] Jacopo se refere ao tio de Pedro como sendo outro caifás, afirmando que ele teria "predito" o que iria acontecer. Acreditamos que ele estaria fazendo alusão ao papel de inquisidor de Pedro e traçando outro parelo entre o santo e Jesus. Segundo o livro de João II, 49-52, Caifás era um sumo sacerdote que profetizou que Jesus iria ser morto pelo povo, assim como Pedro, atacado por um herege enquanto exercia a função de inquisidor.

[63] No capítulo, Jacopo relata esse acontecimento citando uma passagem de uma carta do Papa Inocêncio: "O bem-aventurado Pedro ainda na adolescência abandonou o mundo para evitar os perigos e entrou na Ordem do Frades Pregadores". *Idem*, p.388.

dedicação, de noite, à pregação e ao "serviço das almas";[64] e, de dia, a escutar as confissões e a refutar os dogmas envenenados por alguma doutrina herética. A seguir, há mais uma nova relação de qualidades e de elogios ao santo. Acreditamos que essa exaltação, seguida das virtudes do personagem, estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano, assim seria uma exaltação da ordem. Jacopo ressalta o desejo do personagem em morrer por sua fé como mártir e orava todas as noites pedindo tal benção e que "seu desejo não foi frustrado".[65]

Jacopo afirma que a biografia de Pedro foi recheada por numerosos episódios milagrosos,[66] dentre os quais destacamos alguns ocorridos em vida, no qual há encontros com hereges. O primeiro foi um encontro com um bispo herético[67] que havia sido preso pelos fiéis. Nesse relato, o personagem é desafiado pelo bispo a conseguir fazer aparecer uma nuvem para protegê-los do Sol com a força de sua fé. Ele responde que se o heresiarca prometesse abraçar a fé católica, ele o faria. Após orar por uma hora e fazer o sinal-da-cruz, uma nuvem no formato de uma borboleta cobriu os céus, cobrindo o seu povo do Sol. Ressaltamos que, nesse caso, ainda há a marca da proteção estabelecida através do sinal-da-cruz em que o povo é protegido do calor do Sol com a nuvem.

Em outro episódio, lemos sobre uma "peste herética" que contaminava a Lombardia e outras regiões. Assim, diversos inquisidores dominicanos foram enviados para combatê-la. Ao relatar que o sumo pontífice encaminhou Pedro para lá com plenos poderes para combater a heresia como inquisidor, Jacopo argumenta o que torna um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição. Ele afirma que o mártir foi escolhido:

> Por conhecer a sua grandeza, seu destemor na frente de uma multidão de inimigos, sua coragem inabalável que o fazia não ceder diante nem mesmo em

[64] *Ibidem*.
[65] *Idem*, p.390.
[66] No capítulo sobre Pedro são narrados cinco milagres em vida sendo um relacionado aos hereges e quatro a curas.
[67] Ressaltamos que o dominicano não especifica qual é a heresia. Podemos supor, porém, que se tratava dos cátaros, por serem os principais rivais da ordem no período. Relembramos que somente após Domingos converter um cátaro ao cristianismo que ele teria decidido fundar uma organização que suprisse a Igreja com pregadores qualificados. Além disso, a organização da hierarquia cátara é semelhante à eclesiástica, rivalizando nesse ponto também.

> pequenas coisas diante da força dos adversários, sua eloqüência que desmascarava com facilidade as artimanhas dos heréticos, sua sábia erudição das coisas divinas, que lhe permitia refutar racionalmente os argumentos heréticos.[68]

Ressaltamos que a narrativa continua com o mesmo objetivo elogioso de exaltar o tipo de prédica de Pedro e as suas virtudes e, dessa forma, Jacopo argumenta as causas da perseguição deste ao afirmar que os hereges não resistiam à sua sabedoria e ao Espírito Santo. [69] Portanto, alguns, desolados, decidiram matar o santo.

Defendemos que ao colocar que as palavras do personagem lhe eram passadas divinamente, o compilador está construindo a santidade dele. O relato do martírio de Pedro é uma citação de uma carta Inocêncio.[70] Segundo a narrativa, ao sair da cidade de Como,[71] o prior Pedro direcionou-se a Milão para atuar contra os heréticos. A seguir, lemos que conforme o mártir havia professado, durante uma pregação,[72] ele foi atacado por um herege pago por seus companheiros.

O santo e o herege são descritos da seguinte forma: "Era o lobo contra o cordeiro, o cruel contra o manso, o ímpio contra o piedoso, o furioso contra o calmo, o desregrado contra o modesto, o profano contra o santo".[73] Nesse trecho, Jacopo elabora discursivamente dois personagens diametralmente opostos: de um lado o santo com todas as suas virtudes que são engrandecidas pelas características negativas do herege.

A seguir, somos informados que Pedro apanha do herege, é ameaçado de morte e recebe golpes terríveis com a espada na cabeça. "A espada fica molhada do sangue daquele

---

[68] *Idem*, p.390.
[69] "Nenhum deles podia resistir à sua sabedoria e ao Espírito Santo que falava por sua boca" (*Ibidem*).
[70] Destacamos que Jacopo não especifica qual é o documento.
[71] Como é uma província da Lombardia.
[72] Na parte final do capítulo, reservada aos milagres do santo, esse episódio é narrado: "No domingo de ramos, Pedro pregava em Milão diante da enorme multidão de pessoas dos dois sexos, quando disse publicamente em voz alta: 'Sei com certeza que os hereges tramam minha morte e que até dinheiro foi dado para isso, mas façam o que façam, eu os perseguirei mais estando morto do que vivo" (*Idem*, p.399). E após seu martírio, de fato, Jacopo relata acontecimentos milagrosos contra hereges procurando conceder credibilidade às palavras do mártir e reserva um extenso parágrafo recheado de comparações que buscam reafirmar que ele fora mais voraz ainda depois de morto.
[73] *Idem*, p.391.

homem venerável, que não procura evitar o inimigo, ao contrário, oferece-se como vítima que suporta os redobrados golpes do furor sacrílego de seu carrasco".[74]

Nesse trecho, sublinhamos o desejo do mártir pelo sofrimento. Tal comportamento encaixar-se-ia no argumento da autora Lucy Grig,[75] já citada, que defende a exacerbação das torturas, por parte dos mártires, como forma de enaltecer a demonstração da vitória cristã. Nesse sentido, Jacopo afirma que os golpes passaram a ser redobrados.

Durante todo esse suplício, Jacopo narra que Pedro "não se queixa, não murmura, suporta tudo com paciência, encomendando-se: 'Senhor, entrego meu espírito em suas mãos'".[76] Acreditamos que ao narrar que o inquisidor mantém sua tranqüilidade, Jacopo destaca o desejo pelo martírio do personagem que não se desespera diante das macerações, pelo contrário. Além disso, essa passagem também serviria de incentivo aos irmãos inquisidores.

Por fim, o beato do Senhor recitou o símbolo de fé antes do carrasco enfiar um punhal em seu flanco.[77] Segundo a LA, o responsável pelo martírio de Pedro foi capturado por fiéis.

Jacopo narra que, no dia de seu martírio, Pedro foi confessor, profeta, doutor e mártir, explicando cada um desses aspectos. Segundo ele, foi "confessor, porque no meio dos tormentos proclamou sua fé constante em Cristo, e porque naquele mesmo dia tinha, como o de costume, feito a confissão e oferecido a Deus o louvor do sacrifício da missa".[78] Dessa forma, ele ressalta o papel do beato como pregador – o que, de certa forma, valoriza a Ordem Dominicana – e elogia os costumes da vida do inquisidor. O enaltecimento da prédica do personagem também aparece na explicitação do seu papel como doutor, porque "enquanto estava sendo atacado ensinou a doutrina verdadeira recitando em voz alta o símbolo da fé".[79]

---

[74] *Ibidem*.
[75] GRIG, Lucy. *Op. Cit.*
[76] VARAZZE, Jacopo. *Ibidem.*
[77] A seguir, somos informados que o beato estava acompanhado por um frade dominicano que também foi atacado e morto.
[78] *Ibidem.*
[79] *Ibidem.*

Ele foi mártir por ter derramado o seu sangue para defender a sua fé, o que indica a concepção de martírio de sangue de Jacopo. Além disso, foi profeta pelo episódio em que seus companheiros afirmaram não ter como chegar a Milão naquele dia – referindo-se ao dia do martírio – e Pedro disse que eles ficariam em São Simpliciano. Após o seu martírio, a multidão que fora velar seu corpo não permitiu que ele fosse levado ao convento e o beato foi velado nesse local.

Destacamos que, na LA, após essa passagem, há uma analogia entre o martírio de Pedro e o do Senhor.[80] Dessa forma, a santidade do dominicano é ainda mais exaltada. Ressaltamos que Pedro Mártir faleceu em 1252, sendo canonizado no ano seguinte. Segundo James Ryan,[81] no século XIII havia uma certa resistência da Igreja em canonizar os novos mártires por não endossar seus cultos, afirmando que "the Roman Church not only insited on close scrunity before endorsing the cults of those killed while trying to convert infidels; it also refused to open proceedings that migth lead to canonization."[82]

Dessa forma, o autor argumenta que apesar da Igreja ter endossado poucas canonizações, é possível pensarmos que Inocêncio IV canonizou rapidamente Pedro Mártir para servir de incentivo aos inquisidores que poderiam estar sob ameaças.[83]

Segundo o texto, a inclusão do beato Pedro no catálogo dos santos foi celebrada com um capítulo em Milão pela Ordem Dominicana. Os irmãos queriam realocar o corpo do santo em um lugar mais alto e ao retirá-lo, encontraram-no ileso, imputrefato e exalando um bom cheiro, mesmo após um ano enterrado. Ele foi posicionado em um alto púlpito para que os fiéis o admirassem e venerassem.

Desse momento narrativo até o final são descritos trinta milagres, alguns pelo sumo pontífice e outros por pessoas que os testemunharam; destes, treze são relativos à cura –

[80] Jacopo analisa, comparativamente, os motivos destes, os carrascos, o momento temporal em que cada um ocorreu, o que cada um teria dito, o preço pago pela morte de ambos e a conseqüência dela. Sendo que a de Pedro teria sido a conversão de milhares de heréticos.
[81] RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, nº1, p.1-28, jan./ 2004.
[82] A Igreja Romana não só insistiu em atentos exames antes de aprovar cultos daqueles que morreram tentando converter infiéis; ela também se recusou a abrir processos que poderiam levar a canonização. *Ibidem*, p.2.
[83] *Idem*, p.4.

destacamos que duas dessas foram alcançadas graças às suas relíquias, o que seria um forte incentivo para seu culto. Inclusive, um evento milagroso foi contra três moças que falavam mal do culto, já os outros se subdividem em: dois relacionados com ressurreição; quatro com hereges; cinco ligados ao combate contra demônios; a própria visão de Pedro sobre sua morte; e três sobre temas distintos.

É importante refletirmos um pouco sobre a importância dessa compilação de milagres, que visaria não apenas o engrandecimento da santidade do personagem, como também estaria associada com o processo de canonização, servindo para atestar a santidade de Pedro.

Segundo André Vauchez,[84] dentro dos processos de canonização desenvolvidos no início do século XIII, "certos milagres continuavam indispensáveis para que um servidor de Deus pudesse ser proclamado santo pelo papa";[85] destacando que os teólogos desse período passaram a considerar aqueles com intervenção direta de Deus como sendo verdadeiros.

Contudo, considerando os argumentos defendidos por James Ryan sobre a relutância da Igreja em abrir novos processos de canonização e em legitimar novos cultos, nos aproximamos mais da argumentação de Sofia Boesch Gajano,[86] que afirma que, a partir do século XI:

> La autenticación de los milagros que se produjo de forma recurrente en el mundo urbano italiano de la Plena Edad Media constituye una expresión evidente de la necesidad de reconocimiento (...). El milagro, en cuanto momento en el que Dios interviene directamente en el mundo prescindiendo de elementos mediadores entre lo humano y lo divino, se presenta inevitavelmente como um elemento anômalo que incluso puede llegar a ser peligroso para uma Iglesia historicamente vinculada a la interpretación y mediación de lo sagrado.[87]

Nesse sentido, os milagres e a sua autenticidade para os processos de canonização seriam discursivamente construídos e historicamente específicos, inclusive na relação entre a existência de episódios milagrosos e atestação da santidade.

---

[84] VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático Medieval*. São Paulo/ Bauru: Imprensa oficial do Estado/ EDUSC, 2002, 2V, v.2, p. 197-211.
[85] *Idem*, p.208.
[86] GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. Little, L.L., ROSENWEIN, B. (eds.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.
[87] *Ibidem*, p.512.

No entanto, considerando uma ou outra hipótese, André Vauchez destaca que a acepção teológica de milagres verdadeiros não impediu que pregadores, como Jacopo de Varazze, explorassem os eventos milagrosos mais extraordinários e extravagantes em suas prédicas e/ ou compilações de *exempla* para alcançar os fiéis e realizar conversões ao cristianismo.[88]

Além disso, cabe destacarmos que o relato de distintos milagres do santo estaria vinculado ao fato dele ser um dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII, o que ecoaria na reputação da ordem.

Nesse ponto, defendemos que a exaltação de suas qualidades e os elogios feito por Jacopo serviria para o dominicano argumentar e posicionar-se em relação ao que tornaria um pregador virtuoso, defendendo o equilíbrio entre prédica e erudição, associando a sabedoria do personagem com a do Espírito Santo.

E devido a tais virtudes e à sua sabedoria que ele foi atacado por um herege contratado. O curto relato de seu martírio apenas evidenciaria o desejo do beato por esse, mencionado por Jacopo anteriormente no capítulo; construiria uma imagem completamente negativa do herege – oposta a de Pedro –; e, serviria para novos elogios a suas virtudes e qualidades.

Esse capítulo apresenta dois objetivos interligados: a valorização da sabedoria de Pedro atrelada à prédica, utilizadas na perseguição aos hereges; e o enaltecimento de sua santidade, pois ele foi um dos poucos santos canonizados nesse período. No relato, Pedro é identificado como mártir desde a interpretação aos significados de seu nome, mas o que se destaca na construção de sua identidade de gênero é o realce dado a prédica e a função na Ordem dos Dominicanos, como inquisidor. Para essas ações, Pedro atuou com eloqüência, firmeza e coragem.

---

[88] *Idem*, p.209.

Acreditamos que essas duas finalidades do capítulo estariam associadas à Ordem Dominicana. A primeira indica o posicionamento sócio-político assumido por Jacopo, argumentando em prol do equilíbrio entre estudo e pregação para a garantia da eficácia da pregação no combates aos hereges, especialmente. Além disso, o compilador exalta a santidade de Pedro por ele ter sido o primeiro mártir dominicano a ser canonizado, ainda mais considerando as poucas canonizações realizadas nesse período.

Essa argumentação não apenas valeria como apoio aos sermãos dos irmãos pregadores e inquisidores, como os incentivaria a atuarem apesar das possíveis dificuldades. Destacamos também o estímulo ao culto do novo santo da Ordem Dos Irmãos Pregadores através dos milagres ocorridos através de suas relíquias.

5. São Tiago, o cortado

O capítulo sobre São Tiago não inicia com um estudo etimológico, mas sim com a sua nomeação como mártir. No começo, aprendemos que ele era "natural do país dos persas, oriundo da cidade de Epale, era de origem nobre, e ainda mais nobre por sua fé".[89] Segundo o relato, ele possuía pais e esposa muito cristãos, no entanto ele deixou-se seduzir por amor ao príncipe dos Persas e adorou os ídolos.

Ao saberem disso, sua esposa e mãe escreveram-lhe uma carta rejeitando-o devido a sua submissão a um mortal, "desobedecendo assim o juiz dos vivos e dos mortos".[90] Elas também o informaram que se tornaram como estranhas e não mais morariam com ele. Após ler tais palavras, Jacopo nos conta que Tiago teria refletido que se sua família o via de tal forma, como seu Deus o veria? Então, arrependido e aflito por seu "erro",[91] mandou um mensageiro até o príncipe para dizer-lhe que ele era cristão.

[89] *Idem*, p.974.
[90] *Ibidem.*
[91] *Ibidem.*

Dessa passagem, destacamos não apenas a narrativa sobre o amor cristão da mãe e esposa do santo, como também o fato de ter sido, justamente, através da repreensão feita por elas, que Tiago percebeu seu equívoco. Nesse sentido, essas duas personagens, aparentemente secundárias no relato, possuem um papel fundamental no martírio sofrido por ele, narrado após seu confronto com o príncipe.

Caroline Bynum, no artigo *La utilización masculina de los símbolos femeninos,*[92] argumenta sobre o uso de símbolos femininos por personagens masculinos, fenômeno que chama de "inversão simbólica". Segundo a autora, no âmbito da religiosidade masculina, os homens assumiriam características tipicamente associadas ao feminino para demonstrarem humildade, debilidade e humanidade perante Deus.

Nesse sentido, quando o santo foi repreendido pela sua mãe e sua esposa, ele foi "rebaixado" em relação a elas. Afinal, segundo os discursos misóginos hegemônicos nesse período, as mulheres que deveriam ser controladas e chamadas à atenção devido a sua inerente fraqueza. Com isso, defendemos que o mártir é humilhado e inferiorizado. Tiago é representado mais distante de Deus.

O príncipe convocou Tiago e questionou-o se era nazareno,[93] o que ele confirmou sob a ameaça de distintas e múltiplas torturas. Nesse momento, ele defende a existência da vida eterna, afirmando que "nós [nazarenos] não tememos a morte, pois esperamos passar da morte à vida".[94] Diante de tal resposta, o príncipe, aconselhado por amigos, condenou Tiago a ser cortado em pedaços para amedrontar outro cristão.

Ao ver que muitas pessoas choravam por ele, Tiago pediu-lhes para que não chorassem já que ele ia "para vida",[95] mas que lamentassem por eles próprios, que

[92] BYNUM, Caroline W. La utilización masculina de los símbolos femeninos. In: LITTLE, Lester K. e ROSENWEIN, Bárbara H. (eds). *La Edad media a debate*. Madrid: Akal, 2003. p. 431-449.
[93] O termo nazareno costumava ser utilizado para se referir aos seguidores de Cristo, pois ele havia habitado em Nazaré, na Galiléia.
[94] Jacopo de Varazze. *Op.cit.*
[95] *Idem*, p. 975.

continuariam a viver em suplícios. Novamente há uma passagem narrativa com a defesa da existência da vida após a morte, enaltecendo-a em relação à mundana.

O capítulo sobre Tiago é peculiar por ele narrar a biografia de um personagem que por adoração ao Príncipe dos Persas, imolou aos deuses. Contudo, após ter sido repreendido por sua mãe e esposa, percebeu o erro cometido e enviou uma mensagem afirmando ser cristão e, por tal razão, foi condenado a ser cortado em pedaços.

Ao ter o primeiro dedo de sua mão decepado, o carrasco pediu para Tiago obedecer ao Príncipe, que ele lhe daria medicamentos e o pouparia. Ele retrucou com uma analogia aos ramos da videira, afirmando que estes, conforme cortados, produzem novos galhos. O santo concluiu afirmando que o cristão fiel está enxertado na verdadeira vinha que é Cristo. Conforme o carrasco cortava-lhe os dedos, ele os oferecia ao Senhor; e, na vez do quinto, ele falou: "Minha vida é tão completa",[96] demonstrando a felicidade em sacrificar-se em nome da fé e a necessidade do sofrimento somático para libertação e encaminhamento da alma para um destino sagrado.

Após esse suplício, os carrascos novamente pediram para que Tiago poupasse sua vida e nem se entristecesse em ter perdido uma mão, pois muitos nessa condição possuíam muitas riquezas. Ele respondeu traçando uma metáfora com a ovelha. Primeiro, afirmou que o animal é tosquiado por inteiro e não apenas em uma metade. Completando, disse que se este ser irracional quer ser tosquiada por inteiro, então ele, ser racional, não poderia desdenhar ser morto por Deus.

Durante seu suplício, Tiago evidencia e exalta sua fé, reafirmando saberes teológicos. Ao cortarem-lhe o oitavo dedo, ele diz:

> Como no oitavo dia foi circuncidado Jesus, como no oitavo dia circuncidam-se os hebreus a fim de admiti-los nas cerimônias legais, então faça, Senhor, com que o espírito de seu escravo se separe desses incircuncidados que conservam sua mácula, a fim de que eu vá até você e veja sua face, Senhor.[97]

[96] *Ibidem.*
[97] *Idem*, p.976.

Ele faz o mesmo quando lhe decepam o nono e o décimo dedos,[98] dizendo:

> "Na nona hora, Cristo entregou o espírito na cruz; o que me faz confessar seu nome e dar graças pela dor desse nono dedo". (...) "Dez é o número dos dez mandamentos e o jota [99] é a primeira letra do nome Jesus Cristo".[100]

Segundo o relato, ele relembrou o martírio de Cristo e, de certa forma, se comparou a ele, quando cortaram o polegar do seu pé direito, falando que "o pé de Cristo foi perfurado e dele saiu sangue". A sua martirização nos é apresentada como fonte de júbilo do personagem que afirma categoricamente que esse era um grande dia, pois iria se encontrar com Deus.

Nesse capítulo, há uma marcada associação entre o sofrimento do corpo e o destino da alma, evidenciada ao cortarem os quarto e quinto dedos do pé direito. Segundo a narrativa, Tiago disse: "Por que está triste, alma minha, por que se perturba? Tenho esperança em Deus, confio Nele, que é meu Salvado e meu Deus".[101] Ao narrar o diálogo do mártir com a alma, acreditamos que Jacopo objetivaria discorrer sobre a superação inerente aos santos dos limites sobre-humanos da corporalidade, enaltecendo a santidade do personagem.

Jacopo constrói uma acepção somática inferior a alma. Este pressuposto pode ser percebido na fala do personagem quando deceparam o segundo dedo de seu pé esquerdo, ao que ele falou: "Destruam esta velha casa, pois me preparam uma mais esplêndida."[102]

A cada corte de um pedaço de seu corpo, o santo oferece-o a Deus e o percebe como uma benção e, por vezes, ri das torturas e enaltece o poder de sua fé. Contudo, depois, passa a suplicar por ajuda para ter a alma liberta da prisão, referindo-se ao seu corpo semimorto. Essa mudança é notada nos últimos tormentos que sofre, em que lemos:

---

[98] Após ter os dedos das duas mãos cortados, os que assistiam aos suplícios pediram para que Tiago falasse o que o cônsul desejasse, pois existiriam médicos capazes de tratá-lo. Ele respondeu que aquele que põe a mão no arado e olha para trás não está qualificado ao reino de Deus. Jacopo descreve que, nesse momento, os carrascos, irritados, começaram a cortar os dedos dos pés.
[99] Jota também é a décima letra do alfabeto.
[100] *Ibidem.*
[101] *Ibidem.*
[102] *Ibidem.*

> [Ao cortarem o pé esquerdo] "Senhor, você que faz maravilhas, ouça-me e salve-me".(...) [A mão direita] "Que sua misericórdia venha em meu auxílio, Senhor!" (...) [A esquerda] "Você é o Deus que realiza maravilhas." (...) [O braço direito] "Louve o Senhor, alma minha, pois louvei o Senhor durante toda a minha vida e celebrarei a glória de meu Deus enquanto viver". (...) [O esquerdo] "Cercam-me as dores da morte, mas serei vingado delas em nome do Senhor". (...) [A perna direita até o fêmur] "Senhor Jesus Cristo, ajude-me, pois chegam os gemidos da morte". (...) [A esquerda] "Soberano Senhor atenda um semimorto, pois você é o senhor dos vivos e dos mortos. Dedos, Senhor, já não os tenho para erguê-los a você, mãos tampouco, para estendê-las, meus pés estão cortados, meus joelhos destruídos já não podem mais dobrar diante de você, sou como uma casa que perdeu as colunas e vai desabar. Atenda-me, Senhor Jesus Cristo, e tire minha alma da prisão".[103]

A partir dessa passagem, supomos que as mudanças das reações do personagem em relação aos sofrimentos relacionar-se-iam a ausência de intervenções divinas voltadas à proteção do santo, apesar de suas súplicas.

Interpretamos essa ausência somada ao fato do personagem sentir as dores de seus suplícios a partir dos argumentos de George Duby, no livro *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.*[104] O autor levanta duas compreensões medievais relacionadas com a dor. Primeiro, ele ressalta que o aconselhável para o homem seria não demonstrar a dor física para não ser rebaixado à condição feminina. Em segundo, ele destaca que o sofrimento possuiria, justamente, por essa degradação, um valor positivo, visto como um sinal de correção.

Além disso, consideramos que, segundo as supracitadas Marie-Chistine Pouchelle[105] e Néri de Almeida Souza,[106] Jacopo utilizaria o sofrimento como parâmetro definidor do destino da alma, estabelecendo um novo tipo de santidade. Assim, acreditamos que a não intervenção divina, no caso de Tiago, estaria vinculada à salvação de sua alma e a

---

[103] *Idem*, p.977.
[104] DUBY, George. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* Jônatas Batista Neto (trad.).São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
[105] POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.
[106] SOUZA, Néri de Almeida. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002

demonstração de dor serviria para degradá-lo, purificando-o e possibilitando que o pecado cometido fosse expiado. Dessa forma, ele garantiria a sua salvação.[107]

Na LA, a santidade é, hegemonicamente, construída através de uma renúncia sobre-humana da corporalidade, logo há uma valorização dos mártires e dos ascetas. Nesse sentido, defendemos que é através dos suplícios que a santidade de Tiago é estabelecida e confirmada.

Retornando ao relato, após Tiago fazer o supracitado pedido de auxílio a seu Senhor, ele finalmente é atendido e um dos carrascos cortou-lhe a cabeça. No capítulo, somos informados que cristãos pegaram o seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Concluímos que o personagem de Tiago possui um processo de *genderificação* peculiar, rompendo com o modelo hegemônico de masculino cristão. Na narrativa, ele é fraco, adora os deuses pagãos por um amor mundano por um príncipe pagão. Depois, ele é repreendido por duas figuras femininas que o fazem recobrar o juízo e arrepender-se do pecado cometido.

Em outras palavras, suas ações estariam mais vinculadas às características vistas como tipicamente pertencentes às mulheres, dentro dos discursos misóginos: fraqueza, ausência de auto-controle, dominado por sentimentos e desejos. É a sua dor que atesta a salvação de sua alma e o reaproxima de Deus, tornando-o meritório do martírio. Condenado a ser cortado em pedaços, o mártir oferece os membros decepados ao seu Senhor, inclusive se comparando ao próprio Cristo ao cortarem o polegar de seu pé direito.

Os seus carrascos e aqueles que viam seus tormentos suplicaram para que ele fizesse o lhe era pedido para ser poupado, afirmando que médicos poderiam tratá-lo e que muitos com apenas uma mão eram cheios de riquezas – apelando assim para o aspecto mundano. As suas respostas se voltaram- para um enaltecimento de sua fé e do poder de seu Senhor, pregando e reafirmando saberes teológicos, como quando lhe cortaram o oitavo, nono e décimo dedos.

[107] Lembramos que por amor ao Príncipe, ele imolou um incenso aos deuses.

Além disso, seu relato possui uma específica relação com o sofrimento somático para ratificar o destino de sua alma, como quando lhe deceparam o quarto e quinto dedos do pé direito. O mesmo pode ser percebido ao cortarem o segundo dedo do seu pé esquerdo, ao que ele pediu para que destruíssem sua velha casa, pois uma morada mais esplendorosa o aguardava. Assim, o corpo é apenas um receptáculo da alma, ou ainda, uma prisão desta, revelada na súplica final do mártir.

Nesse sentido, Tiago, diferente dos outros mártires, não age com a razão, é fraco e sentimental. Contudo, através da dor chega a ser digno do martírio e alcança não só o reconhecimento público de sua santidade, como se aproxima do ideal cristão de masculinidade: suporta a dor, é perseverante, não se deixa seduzir por nada.

6. A aplicação do método comparado: resultados preliminares

Ao compararmos os relatos sobre os mártires, notamos que, praticamente, todos possuem o processo de *genderificação* marcado pela função social exercida, seja diácono, tribuno, inquisidor dominicano e papa. A única exceção é Tiago, cujo relato não faz alusão a nenhum cargo ocupado, apenas informa que ele era nobre e possuía uma esposa.

O sobrenatural manifesta-se no capítulo de São Vicente quando ele estava na prisão e os seus suplícios foram transformados em delícias. Os carcereiros que o observavam entre as frestas, converteram-se a testemunhar tal milagre. Apresentando semelhanças quanto a esse tipo de evento milagroso, há o relato de São Jorge, em que o caldeirão de chumbo derretido, onde foi condenado a ser atirado, foi transformado em um banho agradável. No capítulo referente a São Marcelino, somente há a narrativa de um milagre que seria a aparição do apóstolo Pedro, que serve para comprovar a sua santidade e destacar a apostolicidade e o poderio da Igreja Romana.

No capítulo sobre São Pedro Mártir são narrados trinta e cinco milagres: dezoito relacionados à cura, sendo que em dois episódios as suas relíquias funcionaram como veículo para realização desses; dois, com ressurreição; cinco, com hereges; cinco ligados ao combate de demônios; a visão de Pedro sobre sua morte e três sobre temas distintos. O relato sobre Tiago é o único, dentre os analisados, que não menciona nenhum tipo de intervenção divina e nem a presença de milagres para enaltecimento da santidade do personagem. A sua santidade é comprovada e evidenciada através da dor infligida nas suas torturas. É através do sofrimento que ele é purificado e consegue expiar o erro cometido. A punição somática o reaproximaria de Deus, tornando-se meritório do martírio e atestando o destino de sua alma.

A capacidade do santo biografado realizar milagres, vivo ou morto, também aparece na narrativa de Vicente, em que, mesmo morto, o santo foi cercado de milagres. Quando Daciano mandou que seu corpo falecido fosse abandonado em um campo para ser comido por animais, ou quando ordenou que amarrassem uma enorme pedra no defunto para que, jogado no mar, afundasse. Contudo, no primeiro, ele foi guardado por anjos e protegido por um corvo e, no segundo, o mártir foi levado à praia, onde foi encontrado por alguns cristãos que o sepultaram.

Destacamos que há um marcado incentivo ao culto de São Vicente, São Pedro mártir e São Jorge, através de episódios milagrosos envolvendo relíquias e evidenciando o local destes. Sendo que o capítulo desse último também apresentaria um marcado incentivo às cruzadas e uma definição do tipo de cavaleiro auxiliado pelo divino.

As principais diferenças entre as narrativas associam-se aos objetivos de cada relato. O capítulo de São Vicente teria como finalidade a sua construção como símbolo de vitória, representando a igreja triunfante. Seu corpo serviria como veículo dessas vitórias, comprovando-as através da sua superação dos carrascos, das torturas e dos instrumentos punitivos. A sua *genderificação* é construída em sua identificação como símbolo da vitória

cristã, e, por conseqüência, da Igreja triunfante, marcadamente viril, forte, máscula face aos ímpios, pagãos, hereges e infiéis.

O relato sobre São Jorge enaltece o poder da fé cristã e a intervenção divina para a proteção do personagem, através do sinal-da-cruz. Destacamos o claro estímulo a seu culto evidenciado na oração final, em que o santo pede ao Senhor para atender a quem implorasse ajuda. A construção do gênero de Jorge e da sua santidade são feitas através da exaltação de sua pregação, da sua função social e da virilidade demonstrada nos relatos sobre seu encontro com um dragão.

Acreditamos que o objetivo do curto relato sobre o papa Marcelino seria o enaltecimento de uma santidade específica através da infabilidade papal. Relembramos que o papa, por medo, imola aos deuses. Levado a julgamento, os bispos argumentam que ele quem deveria julgar seus próprios pecados, logo a ausência de descrições acerca das punições somáticas vincular-se-ia a sua posição na hierarquia eclesiástica, como cabeça da Igreja.

O capítulo de São Pedro Mártir é recheado de milagres exacerbando sua santidade. Defendemos que a narrativa de eventos milagrosos estaria vinculada ao fato do personagem ser dominicano e um dos poucos mártires canonizados no século XIII. O processo de construção de sua identidade de gênero, assim como o de Jorge, é feito através do destaque dado a prédica e do seu papel social como inquisidor. Sendo que este é concomitante ao de sua santidade, já que ele é identificado como mártir, no estudo etimológico.

O objetivo deste capítulo seria o enaltecimento da santidade de Pedro e da valorização de sua sabedoria atrelada a sua prédica e utilizadas na perseguição dos hereges de sua ação contra os hereges, o que exaltaria a Ordem Dominicana. Além disso, também evidenciaria milagres relacionados com relíquias do personagem para incentivar o seu culto.

Afinal, sublinhamos que São Tiago, o cortado, também sacrificou aos deuses – por amor ao príncipe não por temor às macerações – e a retaliação de seu erro ocorreu através de

um detalhado relato sobre sua punição, com um destaque para seu sofrimento, sem nenhuma intervenção divina.

A sua santidade é, justamente, construída e comprovada através da dor. O seu corpo é veículo de sofrimento, diante do qual, ele engrandeceu sua fé, louvou o poder de seu Senhor e pregou. Acreditamos que o objetivo do relato seria estimular os irmãos a não se renderem ou fraquejarem diante das adversidades.

O somático nesse capítulo é central assim como no sobre São Vicente. Funcionando como elemento-chave na comprovação do merecimento do martírio por Jorge, temos que a cada decepação de um membro de seu corpo, o personagem é purificado pela dor, corrige o erro cometido e comprova sua fé e sua santidade. Em uma perspectiva diametralmente oposta, o físico, no capítulo sobre Vicente, aparece como uma forma de ratificar as vitórias do personagem, sendo que ele não é salvo das torturas, contudo não sofre nada com elas. O único milagre que transforma seu suplício em delícia ocorre quando o santo foi preso, com os pés pregados.

Na narrativa sobre São Jorge, há constantes menções a eventos milagrosos, como a cura após a visita do Senhor, a destruição de aparelhos de tortura, a transformação de suplícios em delícias. Nesse sentido, as vitórias estariam vinculadas diretamente à fé cristã e ao poder advindo destas, atestadas através das torturas desfeitas. Enquanto o primeiro sofre, mas goza das torturas, o segundo é salvo de, praticamente, todos os suplícios através de milagres. Destacamos que nas narrativas de Marcelino e de Pedro Mártir o aspecto físico não é ressaltado, as torturas são apenas mencionadas.

Concluímos que cada capítulo atende a um objetivo de Jacopo, sendo que as relações entre os processos de construções de identidades de gênero e de santidade, assim os sofrimentos corporais, o uso ou não de episódios milagrosos na narrativa, a existência de um possível incentivo ao culto do santo biografado os particularizam e os diferem.

Comparando os relatos estudados, concluímos que Jacopo procurou colocar-se politicamente argumentando sobre questões de sua época, como o combate às heresias, condenando-as e estabelecendo um modelo ideal de pregador para seu combate, que deveria ser seguido pelos irmãos dominicanos. Além disso, narra episódios milagrosos vinculados às cruzadas, estabelecendo que a proteção divina ocorreu por causa do cavaleiro: cristão e protetor dos pobres; da mesma forma, assume um posicionamento frente às contendas entre os poderes espirituais e laicos, colocando este como inferior aquele.

Por fim, ressaltamos o capítulo de São Pedro Mártir, que seria o personagem mais contemporâneo a Jacopo. Por ele também ser da Ordem Dominicana, o compilador evidencia os elementos que fazem de um pregador dominicano mais eficaz no combate ao outro, especialmente aos hereges. Além disso, o motivo de sua morte é diferente dos demais, porque ele não foi perseguido porque a sua religião era a "oficial" do Império, pelo contrário, Pedro foi caçado por ser Inquisidor, por um herege que o temia. Assim, ele é enquadrado na nova acepção de martírio de sangue.

CONCLUSÃO

Em nossa dissertação, examinamos as estratégias narrativas utilizadas na construção de santidades *genderificadas* em dez relatos sobre mártires selecionados. Em outras palavras, estudamos as relações entre os processos envolvidos nas construções de identidade de gênero e da santidade. Para tanto, cumprimos outros objetivos secundários fundamentais para nossa pesquisa.

Primeiro, refletimos sobre o contexto em que a obra foi produzida em relação às informações biográficas sobre seu compilador. Segundo a historiografia, a partir do século XI, uma série de mudanças ocorreu na Península Itálica incentivando, entre outras coisas, a organização de movimentos religiosos. Em suma, a sociedade medieval passou por diversas transformações que impulsionaram o desenvolvimento de um novo ideal de santidade e de vida cristã.

Novos desafios também se apresentavam para a Igreja como o surgimento dos movimentos religiosos laicos, frutos de uma busca da *vita apostólica*, calcada em releituras da Igreja Primitiva. Assim houve o desenvolvimento das chamadas Ordens Mendicantes e das confrarias, bem como o de novas heresias. Dentre os mendicantes, centralizamo-nos na Ordem Dominicana pelo fato de Jacopo ter tomado parte dela.

A partir de nosso recorte do século XIII, estudamos como a LA foi marcada pelas relações estabelecidas para/ com a Igreja e a Ordem Dominicana – assim como entre essas duas instituições. Neste sentido, objetivamos compreender algumas das particularidades do discurso hagiográfico e as associações simbólicas realizadas à santidade e à hagiografia. Nossa hipótese foi que a escolha desse gênero literário deveu-se à flexibilidade dogmática possibilitando a construção de distintos discursos que explorassem assuntos e questões variados.

Após um balanço sobre as possíveis datas da redação, os distintos manuscritos e edições, defendemos que a compilação não foi escrita ininterruptamente. Acreditamos que Jacopo, ao compilar a LA, posicionou-se em relação a certos acontecimentos vivenciados por ele, dentre os quais, sublinhamos a tensão religiosa em Gênova, no século XIII, os discursos oriundos da Ordem Dominicana e da Igreja. Ressaltamos que, seguindo essa lógica, evidenciamos nossa hipótese através da análise dos capítulos sobre Santo Ambrósio (p.355/364) e sobre São Pelágio (p.1003/1024), respectivamente.

Partindo dessas investigações, defendemos que a LA foi uma produção marcadamente política, em que Jacopo selecionou relatos e fontes que lhe permitiram argumentar mais livremente. Nessa lógica, os objetivos principais da compilação foram o de postular "modelos de boa conduta" para instrução dos religiosos e leigos e ser uma fonte teologicamente correta no auxílio na formulação dos sermões para a manutenção dos fiés e a conversão dos infiéis e hereges.

Acreditamos que Jacopo argumentaria nos relatos o tipo de pregador mais eficaz, exaltando uma combinação equilibrada entre erudição e ação. Portanto, em nossa opinião, a LA se caracteriza como uma sequência de *topos* sem uma unidade lógica unificadora, ou seja, cada relato é formado por elementos narrativos que não aparecem necessariamente em outro da mesma forma. E são essas particularidades dos capítulos que favorecem o caráter didático e o seu uso em pregações, possibilitando o vínculo entre o leigo e o santo em questão.

Em suma, considerando nossa análise relacional do contexto vivenciado pelo compilador, com a sua biografia e a produção da LA, ressaltamos no primeiro capítulo de nossa dissertação tratamos de alguns dos discursos com os quais Jacopo poderia ter tido contato. Defendemos que o dominicano teve como preocupação afirmar valores e posturas políticas dentro de das relações de poder das quais participou. Em muito dos relatos da obra, o dominicano se posiciona em relação ao tipo de pregador mais eficaz no combate ao outro – especialmente, aos heréticos –, o que acreditamos ser o seu posicionamento em relação ao

equilíbrio entre erudição e pregação. De modo similar, ele escolheu narrativas que lhe oferecessem a abertura para abordar os conflitos entre o papa e o poder civil, buscando orientar os irmãos dominicanos e os membros da hierarquia eclesiástica na liderança das batalhas políticas.

Munidos dessas reflexões sobre Jacopo, o contexto vivido pelo dominicano e a LA, pesquisamos algumas acepções do tema do martírio. Nosso objetivo foi encontrar caminhos que nos auxiliassem a compreender a sua retomada no século XIII, considerando como ele se apresentava e o que compilador considerava ser meritório do martírio de sangue. Assim, escolhemos e adentramos por algumas possibilidades para esse estudo, a saber: os movimentos heréticos – principalmente, os cátaros – e o sentido norteador das Cruzadas, focalizando-nos na participação dos missionários mendicantes.

Concluímos que as visões de martírio estiveram diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas com e pela Igreja, adaptando-se a elas, contudo mantendo a importância do mártir nas operações de convencimento das organizações religiosas. Logo, considerando que, no século XIII, ela perseguia os "inimigos da cristandade", na perspectiva eclesiástica – como os infiéis, hereges, entre outros – sob a justificativa de guerra justa, a promessa de martírio foi um útil mecanismo de incentivo aos que morressem em nome de Deus.

Nesse contexto, a Igreja combateu os "outros" de diferentes formas, especialmente sob o papado de Inocêncio III, com a organização de concílios, das cruzadas, o incentivo à pregação, por exemplo.

Assim, acreditamos que a promessa do martírio – o que implicaria na canonização – foi um elemento fundamental no convencimento e na articulação dos movimentos cristãos que se processaram nesse momento. Defendemos que as cruzadas, a inquisição, a ação dos missionários mendicantes e a guerra santa, sob o ideal de guerra justa, tinham como objetivo a devolução aos cristãos - e proteção – do que fora usurpado da Cristandade.

Jacopo posiciona-se em relação a essas questões em alguns relatos, como no sobre São Jorge, em que há um claro incentivo às cruzadas com a narrativa do milagre e uma identificação do cavaleiro cristão, que é protegido e auxiliado por Deus. Nos capítulos sobre São Domingos de Gusmão e São Francisco de Assis aparece o destaque dado à acepção de martírio do século XIII, como o dominicano a compreendia.

Primeiro, ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio no relato sobre Domingos de Gusmão, visava incentivar aos irmãos dominicanos no combate às heresias através da pregação.[1] Em ambos os casos, há o enaltecimento do desejo de martírio, modalidade característica desse momento. Na narrativa de São Pedro Mártir há uma clara exaltação e incentivo das cruzadas com a objetivação do tipo de cavaleiro que seria auxiliado e protegido por Deus, caso a situação se apresentasse.

Assim, Jacopo teria sido influenciado por elementos associados com a retomada do tema do martírio ao selecionar os relatos e ao responder questões do seu tempo relacionadas, entre outras coisas, aos inimigos da cristandade – como os heréticos e os infiéis – servindo de apoio ao próprio movimento cruzadista e aos missionários. Ao compararmos as narrativas dos mártires selecionados, essas questões aparecem também.

Contudo não podemos esquecer que a LA é uma compilação e, por possuir esta qualidade, caracteriza-se como uma seqüência de *topos* sem unidade homogenizante. Logo, não é de se estranhar que as narrações apresentem mais particularidades em relação aos processos de construção de santidade e de gênero do que semelhanças.

Nos capítulos analisados nessa dissertação, os mártires são todos de origem nobre, sendo que a função/ lugar social é o elemento principal de diferença entre o grupo de capítulos de personagens femininos e o de masculinos. Como apontamos na dissertação, é notório que enquanto os homens exercem funções sociais em relação à sociedade – com os papéis de inquisidor, tribuno, diácono e papa – as mulheres possuem lugares sociais em

[1] De modo semelhante, no capítulo sobre Francisco de Assis, no qual o compilador ressalta a busca pelo martírio do personagem ao visitar as terras dos infiéis.

relação aos homens, sejam pais, maridos ou autoridades. A exceção desse caso é Tiago, o cortado, que é identificado apenas como nobre e, num certo sentido, é tutelado por personagens femininas, sua mãe e esposa.

Também destacamos o uso dos capítulos para desvalorizar as crenças pagãs, contudo de formas diferenciadas, seja através da apresentação de castigos possíveis aos infiéis, hereges e pagãos; do reconhecimento dos perseguidores de suas derrotas, e da constatação, por algozes, divindades ou do demônio, da superioridade cristã. Essa desvalorização também aparece na construção narrativa dos personagens nas biografias: mártires e algozes (sejam pessoas ou seres espirituais) são posicionados diametralmente opostos. Os relatos apresentam o/a cristão/ã como puro/a, racional, correto/a, e o "outro", que é dominado pela luxúria, a lascívia e o pecado.

Nos relatos das mulheres essa questão é evidenciada em uma perspectiva sexual, em que os corpos femininos são palcos fundamentais das relações de poder e, em muitos casos, da comprovação de suas santidades através da manutenção da virgindade, tornando-as meritórias do martírio. Hegemonicamente, nos relatos dos homens, o corpo figura como elemento fundamental nas relações de poder, mas sendo objetivado como símbolo das vitórias do cristianismo. Em suma, o somático é o local em que se evidenciam as vitórias da Igreja triunfante.

Sublinhamos que no capítulo de São Tiago, o cortado, o aspecto somático aparece de uma forma totalmente diferente dos demais, por este ser o único personagem masculino em que o físico é o caminho para comprovação de sua santidade e para torná-lo meritório da coroa do martírio, como nas biografias das mulheres. Outra exceção é o caso do papa Urbano. Nessa narrativa, o corpo não possui nenhum tipo de destaque, o que, acreditamos, deve-se ao cargo ocupado pelo santo.

Outro ponto de distanciamento é o trabalho com os processos de construção de gênero. Todas as personagens femininas superam o discurso misógino socialmente construído – e

hegemonicamente dominante nesse período – sobre a fraqueza, a debilidade, a luxúria, enfim características comumente vinculadas ao feminino. Assim, as santas ultrapassam essas "desvantagens de seu sexo", apresentando-se como fortes, sem medos dos suplícios, virginais e eloqüentes. Elas recebem e exercem poder e dominação nos capítulos em intensas relações de poder.

Dito isso, caímos em um aspecto norteador de todas as narrativas que é o discurso da associação entre o seguimento dos valores da vida cristã e a salvação da alma. Acreditamos que Jacopo defende que apenas ser cristão não garante o caminho da alma para o reino dos céus. Seguir a fé correta era o primeiro passo, complementado com a retidão de uma vida recheada por obras e valores presentes no cristianismo e argumentados em alguns relatos. Contudo, isso não significava que possuir esse modo de vida garantia a santidade, porque ressaltamos novamente que o santo já nasceria com a marca da santidade. Nesse sentido, os santos da LA funcionariam como exemplos a serem seguidos pelos fiéis.

Jane Flax, no artigo citado na introdução,[2] trabalha, principalmente, com as relações de gênero. A autora, apesar de utilizar outros conceitos, argumenta que os processos de contrução de gênero estão presentes em todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. Flax destaca que a categoria gênero não é apenas relacional, mas toca as relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, a construção das identidades e sexualidades individuais e coletivas, abragendo um complexo conjunto de relações sociais. Nesse sentido, os discursos construídos acerca dos gêneros e das santidades dos personagens analisados entrelaçam-se aos relatos dos martírios e inserem-se em relações de poder específicas, estabelecidas narrativamente.

Ressaltamos que as relações de poder foram construídas nos capítulos da LA sob o mesmo grande objetivo: fornecer material teologicamente correto para os irmãos dominicanos. Sendo que essa finalidade guarda em si outras questões fundamentais: a

[2] FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

identificação de qualquer doutrina não-cristã como errônea e signo de pecado, a defesa da superioridade do poder eclesiástico sobre o civil, com o fortalecimento do Papa e da Igreja Romana, o incentivo e legitimação às Cruzadas, a identificação do tipo mais eficaz de dominicano no combate ao “outro” : os heréticos, infiéis ou pagãos. Por fim, sublinhamos que a ação dominicana era direcionada também aos fiéis, logo, a objetivação dos santos como modelos de comportamento voltado aos demais cristãos marca a LA, em que o discurso predominante é a defesa de uma vida recheada de valores cristãos para alcançar a salvação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos antigos e medievais impressos:

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: DCL, 2006.

CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach*. Zamora: Monte Casino, 1998.

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973.

GUIDETTI, Stefania Bertini. *I Sermones de Iacopo da Varazze*. Firenze: SISMEL, 1998.

IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea su CD-Rom*. Testo latino dell´edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

JACOBI A VORAGINE. *Sermones quadragesimales eximii doctoris, fratris Iacobi de Voragine, ordinis paedicatorum, quondam archiepiscopiianuensis.* Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1571.

___. *Sermones domenicalis per totum annum*. Venetiis: Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1586.

___. *Cronaca della citta' di Genova dalle origini al 1297.* Torino: ECIG, s/d.

___. *Legenda Áurea; vida de santos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEHNER, Francis C. (Trad.) *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers.* Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm. Acesso em: 14/ 04/ 2007.

Obras de caráter teórico-metodológico:

CANNING, Katheleen. The body as method? Reflections on the place of the body in Gender History. *Gender & History*, v. 11, n. 3, p. 499–513, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion; PÉREZ BRIGNOLI, Hector. O método comparativo na História. In: _____. *Os métodos da História*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 409-419.

CERTEAU, Michel. Uma Variante: a Edificação Hagio-gráfica. In: ___. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 266-78.

CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ArTmeD, 2001.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento.* Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyong. *History and Theory,* v.42, p. 39-44, fev. 2003.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

PAULA, Elaine Baptista de Matos *et al*. *Manual para elaboração e normalização de Dissertações Teses (Série Manuais de Procedimentos),* 3 ed. Rio de Janeiro: SiBI, 2004.

PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 291-327.

SILVA, Andréia C.L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

_____. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, v.11, n.14, p. 87-107, jan./ jul. 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 5-22, dez. 1990.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 64-94.

_____. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

_____. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História*. Brasília: UnB, 1982.

_____. *O inventário das diferenças. História e Sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

Obras gerais e referentes ao tema

ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti.* Milano: Camunia, 1988.

ALBERT, Jean- Philipe. *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans monde Chrétien*. Paris: Aubier, 1997.

ALMEIDA, Jorge. *Períodos e fontes da História do Império*. Disponível em: http://www.azpmedia.com/historia/content/view/69/28/. Último acesso em: 23/01/2008.

ALTMAN, Charles. Two types of oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica. Sl.*, n.6, p.1-11, 1975.

ARENZANA, Miguel Angel Alcalde. Aproximación Bíblico-Teológica al martirio de Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra. *Kalakorikos*, n. 5, p. 29-46, 2000.

ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. Minnesota: Michael Glazier Book/The Liturgical Press, 1990.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como Género Literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas.* Oviedo: Departamiento de Filologia Española, 1989.

BARBER, Malcolm, *Crusaders and Heretics, 12th - 14th centuries*. Aldershot: Variorum, 1995.

BARKER, Ernest. *The Crusades*. London: Oxford University Press, 1923.

BAUDOT, Jules. Jacques de Voragine. In: AMANN, Èmile; MANGENOT, Joseph-Eugène et VACANT, Alfred. (Dir.) D*ictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939. 15 v., V. 8, T. 1, p. 309-313.

BENVINISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. New York: MacMillan Publishing Company, 1972.

BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. London: B. T. Batsford, 1985.

BELTRÁN, Maria Tereza. Em los márgenes del matrimomio: transgressores y estrategias de supervivencia em la sociedad bajomedieval castellana. *In:* IGLESIA DUARTE, José-Ignácio de la (Coord.). La familia em la Edad Media. Semana de Estudios Medievales, 9. Nájera, 2001. *Atas...* Logroño: IER, 2002, p. 349-386.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média.* Lisboa: Terramar, 1994.

BERR, Jean de. *L'aventure chrétienne*. Paris: Stock, 1981.

BILLINGS, Malcolm. *The Crusades: a History*. United Kingdom: Tempus Publishing, 2000.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BOUREAU, Alain. Les estrucutures narratives de la *Legenda Aurea*: de la variation au grand chant sacre. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes* ... Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. *Les legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298).* Paris: Cerf, 1984.

BOWERSOCK, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BRENON, Anne. *La verdadera historia de los cátaros. Vida y muerte de una iglesia ejemplar*. Barcelona: Martínez Roca, 1997.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BUC, Philippe. Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale dés rituels. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 52, n.1, p. 63-92, 1997.

BUENACASA PEREZ, Carlos. La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las Iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VI). In: BOSCH JIMÉNEZ, Concha, VALLEJO GIRVÉS, Margarita, GARCÍA MORENO, Luis A.

GIL EGEA, María Elvira. (coord.). Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, 3, Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998. *Actas...* Álcala de Henares: Universidad de Álcala, 2003. p. 123-140.

BYNUM, Caroline. El cuerpo feminino y la pratica religiosa na Baja Edad Media. In: FEHER, Michelet et al. (ed.). *Fragmentos para uma historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1990.

CABRER, Martín Alvira Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 40, p. 20-27, 2005.

_____. La Cruzada Albigense y la intervención de la Corona de Aragón en Occitania: El recuerdo de las crónicas hispánicas del siglo XIII. *Hispania: Revista española de historia*, v.60, n. 206, p. 947-976, 2000.

CAMMAROSANO, Paolo. *Storia dell' Italia medievale. Dal VI all' XI secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2001.

CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, 2007. Disponível em : http://www.sermones.net/spip.php?article4&artsuite=0#sommaire_2. Acesso em: 17/03/2008.

COLE, Penny J. *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*. Cambridge: Medieval Academy Books, 1991.

COSTA, Sandro da. "Deus o quer!" Mas... E Francisco? Os franciscanos e a pregação. *In*: ___. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues (Orgs.). Semana de Estudos Medievais, 5, Rio de Janeiro, 17 a 19 de maio de 2003. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2004. p. 39-57.

COYNE, Katheleen Kelly. Useful virgins in Medieval Hagiography. In: CARLSON, Cindy L. *et* WEISL, Angela Jane (Ed.). *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p.135-164.

DALMAU, Antoni. *Los cátaros.* Catalunya: UOC, 2002.

DANDO, Marcel. *Les origines du catharisme*. Paris: Pavillon, 1967.

DEAN, Trevor. *The Towns of Italy in the Later Middle Ages.* Manchester: Manchester University Press, 2000.

DELEHAYE, Hipollyte. *Les legendes hagiografiques.* Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973.

DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônios, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DENDLE, Peter. How Naked Is Juliana? *Philological Quarterly*, v. 83, n.4, p. 355-390, 2004.

DI BERARDINO, Angelo. (Org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* Petrópolis: Vozes, 2002.

DONDAINE, Antoine. Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée. *Archives d´histoire dominicaine*, v.1, p.53-102, 1946.

DUBY, George, PERROT, Michelle. *História de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad.* Buenos Aires: Taurus, 1992

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios.* São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: A história dos papas.* São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

EASTON, Martha. Pain, Torture, and Death in the Huntington Library "Legenda aurea". In: RICHES, Samantha J. E. et SALIH, Sarah (Ed.). *Gender and Holiness: Men, Women, and Saints in Late Medieval Europe*. London - New York: Routledge, 2002. p. 49-64.

EINBINDER, Susan L. *Beautiful Death. Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

ESTEBAN, Maria Hernandez. Leitura crítica da edição DA VARAZZE, Jacopo: *Legenda aurea*, Alessandro y Lucetta Vitale Brovarone. Disponível em: http://www.ucm.es/BUCM/ revistas/fll/11339527/articulos/CFIT9696110269A.PDF. Acesso em: 20/05/2007.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FALCI, Priscila Gonsalez. Santa Eugênia e irmão Eugênio: identidades de gênero na Legenda Áurea. VI Semana de Estudos Medieval. Rio de Janeiro, 25 a 27 de outubro de 2005. *Atas...*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2005. p. 150-158.

FERNANDEZ, Emilio Mitre. Cristianismo medieval y herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n.1, p. 22-41, 2004.

_____. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (Coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004, p.135 – 211.

_____. Herejías y comunidades nacionales en el medievo. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, n. 1, p. 85-104, 1996.

FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (Orgs.). *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico.* São Paulo: Loyola, 2003.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. A Outra Face dos Santos. Os Milagres Punitivos na 'Legenda Aurea' In: _____. *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Cruzadas: Guerra Santa entre o ocidente e oriente*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FORTES, Carolina Coelho. *Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea. Os casos de Maria e Madalena.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2003.

_____. Os mártires da Legenda Áurea (...). In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 375 –400.

GAJANO, Sophia Boesh. Uso y abuso de los milagros em la cultura de la Alta Edad Media. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p.506-520.

GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC, 1946.

GENICOT, Leopold. *Europa no siglo XIII.* Barcelona: Labor, 1976.

GRANDA, Cristina e FERNÁNDEZ, Emilio Mitre. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520).* Madrid: Istmo, 1983. p. 13 – 20.

GREGORY, Anderson. *The life of St. Dominic*. Disponível em: http://op.org/domcentral/trad/dominic1.htm. Acesso em: 04/06/2007.

GRIFFE, Ellie. *Le Languedoc cathare de 1140 à 1190.* Paris: Letouzey e Aîné, 1971.

GRIG, Lucy. Torture and truth in late antique martiriology. *Early Medieval Europe.* v. 2, n.4, p.321-336, 2002.

GULLEY, Alison. “Heo Man Ne Waes": Cross-Dressing, Sex-Change, and Womanhood in Aelfric's Life of Eugenia. *Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies*, v. 22, n.1, p.113-131, 1998.

GUIMARÃES, Almir Ribeiro (Org.). *Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999.

HEAD, Thomas. Hagiography. In: MARGOLIS, Nadia. (Ed.) *Women in the Middle Ages: An Encyclopedia.* New York: Garland, no prelo. Internet: http://orb.rhodes.edu/encyclop/ religion/hagiography/women1.htm. Acesso em: 15/12/2006.

HERVE, Masson. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989.

HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A short history.* s/1: Dominicans Publications, 1985. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/ default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

_____. *History of the Dominican Order*. 2V. Nova York: s/ed. 1966-73.

HOMET, Raquel. Significações de los martirios de Eulalia de Mérida. In: ___. et al. *Aragon en la Edad Media XIV-XV.* Zaragoza: Universidade de Zaragoza, 1999, p.759-775.

HYDE, John Kenneth. *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*. New York: St. Martin's Press. 1973.

JACQUARD, Danielle et THOMASSET, Claude. *Sexualité et savior médical au moyen âge (Le Chemins de l’Histoire).* Paris: Universitaires de France, 1985.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *The Friars. The impact of early mendicant movement on Western society.* New York: Longman. 1994.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v.

LE GOFF, Jacques. (Ed.) *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII).* Madrid: Siglo XXI, 1987.

_____. *Os intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Estúdio Cor, 1973.

LEMIRE, Paula Anne S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha*. Disponível em: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980. Acesso em: 11/06/2007.

LINAGE CONDE, Antonio. *Las ordenes mendicantes*. Madrid: História 16, 1985.

LÓPEZ, Abel Ignácio. Disidencia y poder en la Edad Media: la historia de los Cátaros. *Historia Crítica*, n. 20, p. 113-142, jul./dez. 2000.

MACCRAKEN, Peggy. “The Boy who was a Girl”: reading gender in the ‘Roman de Silense’. *The Romanic Review,* v. 85, n. 4, p. 517-520, nov. 1994.

MACGREGOR, James B. Negotiating Knithly Piety: the cult of the warrior-saints in the west, ca. 1070- ca. 1200. *Church History, v.*73, n.4, p.317-345., jun - 2004.

MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the cross in the Thisteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1949.

MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work*. Londres: Herder Book, 1948. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm. Acesso em: 27/04/2005.

MARTIN, Bonifacio Palacios. La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales: Una fuente para su conocimiento. Disponível no site: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM8282220219A.PDF. Acesso em: 05/06/2007.

MARTIN, José Luis. *Las Cruzadas*. Madrid: Historia 16, 1985.

MARVIN, Laurence E W. Thirty-nine Days and a Wake-up: the Impact of the Indulgence and FortyDays Service on the Albigensian Crusade, 1209-1218. *The Historian*, v.65, n.1, p.75-94, 2002.

MCINERNEY, Maud Bernett. *Eloquent virgins from Thecla to Joan of Arc*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

METHUEN, Charlotte. The "virgin widow": a problematic social role for the early church? *Harvard Theological Review*, v.90, p. 285-298. Julho, 1997.

MÍNGUEZ, César Gonzaléz. Religíon y Herejía. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n. 1, p. 19-21, 2004.

MONGELLI, Lenia Marcia. (Coord.): *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.

MONTANELLI, Indro et GERVASO, Roberto. *Itália: os séculos decisivos*. *(Idade Média, ano 1000 a 1250*. *O nascimento das comunas)*. São Paulo: IBRASA, 1968.

MONTENEGRO, Margarita Cantanera e Santiago Cantanera. *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII e XV*, Madrid: Acor/ Libros, S.L., 1998.

MONTSERRAT, Dominic. *Changing bodies, changing meaning. Studies on the human body in Antiquity*. London-New York: Routledge, 1998.

MORENO, José Garrido. La pena de muerta em la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeritterio y Celedonio. *Kalakorikos*, n. 5, p. 47-64, 2000.

MOORE, Robert Ian. *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950 - 1250*. Barcelona: Crítica, 1989.

_____. La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca.1105. In: LITTLE, Lester K., ROSENWEIN, Barbara H. (Ed.). *La Edad Media a debate.* Madrid: Akal, 2003. p. 552-570.

NELLI, René. *Os cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980.

ORLANDIS, José. *História breve do cristianismo*. Lisboa: Rei dos livros, 1985.

PAUL, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval.* Madrid: Cátedra, 2003.

PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. New York: Routledge, 1995.

PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Body and Soul: Essays on medieval womem and Mysticism.* New York - Oxford: Oxford University Press, 1994.

POUCHELLE, Marie-Chistine. Representations dus corps dans la "Legénde dorée". *Ethmologie française*, v.4, p. 293-303, 1976.

PRICE, Merral Llwelyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin**.** *College Literature*, v.28, n.1, p.144-154, 2001

___. Purifying violence: Santity and the somatic. *Gender and Medieval Studies Conference*, York, January 5-7 2001. Disponível em http://tango.lib.uiowa.edu :8003/smfs/search.taf ?function= detail&Layout_0_uid1=39336. Consulta em 20/08/2008.

QUESADA, Ladero et ÁNGEL, Miguel. *Las Cruzadas.* Barcelona: Destino, 1974.

RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, Cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*. Madrid: Cátedra, 1995.

REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexaminat of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.

RIBEIRO Jr., João. *Pequena História das heresias.* Campinas: Papirus, 1985.

RICHARDSON, Ernest. *Materials for a Life of Jacobus de Varagine*. Nova York: H. W. Wilson, 1935. 4V.

_____. Jacobus de Voragine and the Golden Legend. *Princeton Theological Review*, n.1, p.267-281, 1903.

RODRÍGUEZ, Loste et ANTONIA, María. *Las Cruzadas*. Madrid: Anaya, 1990.

RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica. Historia antigua*, n.18, p. 277-294, 2000.

RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1954, 3v.

RYAN, James. Missionary saints of High Middle Ages. Martyrdom, Popular veneration and Canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n·1, p.1-28, jan/ 2004.

SAÉZ, Oscar Calavia. Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência. *Antropologia em primeira mão*, n. 55, p. 1-27, 2003. Disponível em: http://www.antropologia.ufsc.br/55.%20oscar-cristianismo.pdf. Último acesso: 17/03/2008.

SALISBURY, Joyce E. *Church fathers, independent virgins.* New York: Verso, 1991.

SARANYANA, J-I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII).* Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____. e ROEDEL, Leila. R. (Orgs.)Semana de Estudos Medievais, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Atas...* Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/textos.htm. Acesso em: 26/12/2006.

SEYBOLT, Robert Francis. The *Legenda Aurea*, Bible, and *Historia scholastica. Speculum*, n. 21, p. 339-342, 1946.

SOARES, Maria Valdiza Rogério. *Gênero e construção da virgindade nas cartas de Clara de Assis para Inês de praga e nas Legendas Menores: um estudo comparativo.* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de pós-graduação em História Comparada, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SORDI, Marta. *Los Cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro, 1988.

STE CROIX, G. E. M. de. Por que fueron perseguidos los primeiros cristianos? In: FINLEY, Michael. I. (org.). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p. 253-78.

SOUZA, Néri de Almeida. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*, n.43, p. 68-84, 2002.

_____. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, n.4, p.11-46, 2002.

SÖDERBERG, Hans. *La réligion des Cathares; étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge.* Suécia: Uppsala University Press, 1949.

THOMÉ, Laura M. Silva, *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. Jacques de Voragine et les saints du XIIIe. Siécle dans la *Légende Dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea*: Sept Siécles de Diffusion. Colloque international sur le *Legenda Aurea*: textes latin et brainches vernaculaire. *Actes...* Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p.111-230.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Saint Dominic and his Times*. New York: MacGraw-Hill, 1964.

_____. Freres Precheurs. In: *Dictionnaire de Spiritualité.* Paris: Editions Beauchesne, 1964, p.1422-1524. Disponível em: http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm. Acesso em: 15/04/2007.

VITZ, Evelyn Birge. Gender and Martyrdom. *Medievalia et Humanística*, n. 26, p.79-99, 1999.

WALEY, Daniel. *Las ciudades-república italianas.* Madrid: Guadarrama, 1969.

WOLF, Kristen. The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints. *Archiv för Nordisk Filologi*, v.112, p. 97-112, 1997.

WYZEMA, Teodor de. Introduction. In: *La Légende dorée*. Paris: Seuil, 1960. p. 18-19.

Quadro 1:

Mártir (p./ p. mart.)	Referências relacionadas ao lugar social do santo	Outros mártires[1]	Referências de Jacopo[2]	Referências de interesse[3]

Quadro 2:

Mártir (p. /p. mart.)	Os motivos de seu martírio (caso tenha mais de um)	Os tipos de torturas e penas sofridas – partes do corpo afetadas	Os tipos de morte	Existência ou não de milagres	Referências de interesse

[1] Essa categoria foi reservada para informar sobre outros mártires figuram no relato em questão, além do que dá título ao capítulo, nomeando-os quando possível.
[2] Nesse espaço, destacamos as obras citadas por Jacopo, no capítulo estudado.
[3] Nos espaços marcados como "referência de interesse", sublinhamos as informações presentes na narrativa estudada que foram consideradas relevantes e não se enquadravam nos outros quadros.

Quadro 3:

Mártir (p./ p. do mart.)	Qualidades/ ações imputadas ao mártir diante do responsável pelo martírio e/ ou de seu executor	Qualidades/ ações imputadas ao mártir diante das torturas	Qualidades e/ ou ações imputadas ao responsável pelo martírio e/ ou de seu executor diante das respostas do mártir antes de, durante e após ser torturado	Qualidades/ ações imputadas ao mártir diante da morte

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo