

**DIONATHAS MORENO BOENAVIDES**

**O SAGRADO, A MORTE E O DOM:  
O MARTÍRIO MENDICANTE NO SÉCULO XIII**

**PORTO ALEGRE**

**2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: IDADE MÉDIA  
LINHA DE PESQUISA: CULTURA E REPRESENTAÇÕES**

**O SAGRADO, A MORTE E O DOM:**

**O MARTÍRIO MENDICANTE NO SÉCULO XIII**

**DIONATHAS MORENO BOENAVIDES**

**ORIENTADOR: PROF. DR. IGOR SALOMÃO TEIXEIRA**

Dissertação de Mestrado em História, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**PORTO ALEGRE**

**2018**

#### CIP - Catalogação na Publicação

Boenavides, Dionathas

O sagrado, a morte e o dom: o martírio mendicante  
no século XIII / Dionathas Boenavides. -- 2018.  
148 f.

Orientador: Igor Teixeira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto  
Alegre, BR-RS, 2018.

1. Martírio. 2. Morte. 3. Ordens Mendicantes. I.  
Teixeira, Igor, orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer na parte inicial de um trabalho acadêmico é uma tradição que particularmente me agrada. Por costume, deixo a escrita dessa parte por último, quando o trabalho está concluído, apesar de nunca considerarmos um trabalho realmente “pronto”. A verdade é que não poderei agradecer nominalmente a todos que gostaria, por questão de espaço, mas acredito que as várias pessoas que participaram positivamente desse processo sabem o quanto sou grato e espero que se sintam abraçados.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por ter me agraciado com uma bolsa de mestrado, facilitando enormemente a trajetória desses 24 meses. Agradeço com o desejo de que muitas e muitas outras pessoas possam ter essa oportunidade, e com esperança de que o conhecimento, o ensino e a ciência deixem de ser atacados em nosso país com cortes que destroem sonhos e inviabilizam futuros não só individuais, mas também em termos de desenvolvimento social.

Agradeço à Dra. Néri de Barros Almeida e aos Drs. Nilton Mullet Pereira e José Rivair Macedo por terem aceitado participar da banca de defesa e contribuir com o trabalho.

Ao meu orientador, Dr. Igor Salomão Teixeira, um agradecimento por tantos anos de orientação e aprendizagem, pela forma generosa com que contribui com o meu desenvolvimento e pelo exemplo de conduta profissional que me influenciará positivamente por toda minha carreira. Uma das melhores decisões “acadêmicas” que já tomei foi parar o Igor no corredor da universidade em 2012 e perguntar: “E aí, como anda a tua pesquisa?”.

Aproveito para agradecer ao Dr. Vanderlei Machado, meu orientador no Estágio II e, durante a Pós-Graduação, na Educação Continuada para professores de história. Obrigado por tudo que me ensinou sobre a profissão de professor, em questão de ética e em questões práticas de sala de aula, mas também pelas conversas e conselhos.

Deixo meu agradecimento a todos os professores que fizeram parte da minha formação, especialmente aos da Escola Estadual Nísia Floresta, do curso de história da UFRGS e da Faculdade de Educação.

Aos meus amigos da Vila Elsa, por tantos anos de amizade e companheirismo, mesmo com os sumiços. Aos amigos que a UFRGS me proporcionou, desde o pessoal das barras 11 e 10 até os colegas da pesquisa ou, como preferimos, os Rangers! A todos vocês o meu muito obrigado.

Gostaria de agradecer aos amigos que tentam marcar coisas em Canela, apesar de nunca conseguirmos. Meu obrigado também aos grandes produtores daquela que é sabidamente a melhor cerveja do mundo: a Matriarca!

À toda a minha família, um agradecimento especial. À Cláudia, ao Eugênio, à Júlia e ao Bruno, pela segunda casa. À minha vó Dalva, aos meus tios e primos.

À Laura, por me ensinar, dentre incontáveis outras coisas, que as transformações são o que há de mais lindo nesse mundo (depois dela), por me ajudar a melhorar como pessoa dia após dia, por ser o motivo de tanta felicidade e por ser minha melhor amiga. De fato, amor é transformação.

Aos meus irmãos Gislene e João Paulo, assim como às suas famílias, pelo carinho. Ao meu irmão William e à minha cunhada Débora, pela parceria, pelas trocas e por todo o amor, mas, principalmente, por terem me dado duas sobrinhas que embelezam a minha vida e a quem também agradeço: Melissa (amor do tio) e Malu (amor do dindo). Ao meu irmão Igor, a quem eu amo sem medida, de quem sinto um orgulho sem fim, e para quem pretendo ser exemplo como o William foi pra mim.

Aos meus pais, Paulo e Rosaura, por todo esforço e toda luta, por todo exemplo, amor, carinho, pela valorização e apoio, por tudo que fizeram e fazem por mim. Tudo que eu conquisto é mérito de vocês e não importa quantas vezes eu agradeça, nunca vou conseguir expressar a gratidão que eu realmente sinto. Amo vocês com todas as minhas forças.

*“tanta cultura e tanta fartura e ao pé da morte a igualdade frustrante  
e a mesma ciência. sabemos todos rigorosamente uma ignorância semelhante.”*

*(Valter Hugo Mãe - A máquina de fazer espanhóis)*

## RESUMO

Esta dissertação tem como tema o martírio cristão em escritos mendicantes no século XIII. Busca aprofundar reflexões sobre a temática martirológica da seguinte maneira: primeiramente, posiciona o martírio em relação a outros tipos de morte, destaca os fatores de aproximação e distanciamento entre o morto comum e o mártir e levanta, a partir da análise dos conceitos de “sagrado” e “violência”, duas hipóteses explicativas para a diminuição de canonizações oficiais de mártires no século XIII. Uma trata dos problemas em torno do sujeito que executa o papel ativo na cena do martírio, ou seja, o assassino. Outra reflete sobre dispositivos de controle da violência e a possibilidade de terem diminuído o status oficial do mártir. Após, visa analisar como os conceitos de martírio e mártir eram trabalhados nos escritos das ordens franciscana e dominicana e como se distanciavam de alguns conceitos que antecederam essas ordens. A partir da história intelectual, percebe-se que em alguns momentos após as perseguições aos cristãos no âmbito do Império Romano, a morte deixou de ser exigida, sendo enfatizado o sofrimento para a configuração do mártir. Os mendicantes efetuam um retorno à exigência da morte. Por último, centra a atenção sobre Pedro de Verona, mártir dominicano morto em 1252 e canonizado em 1253. Propõe-se, por um viés de antropologia histórica, analisar as relações de intercâmbio em que o frade foi visto como participante pelos produtores dominicanos de textos sobre sua vida, morte e culto.

**PALAVRAS-CHAVE:** Martírio; Morte; Ordens Mendicantes.

## ABSTRACT

This paper works with the Christian martyrdom in the mendicant writings of the thirteenth century. In three chapters, it seeks to deepen reflections on the subject of martyrology as follows: in the first one, it positions martyrdom in relation to other types of death, highlights the factors of approximation and distance between the common dead and the martyr and raises, from the analysis of the concepts of “sacred” and “violence”, two explanatory hypotheses for the reduction of official canonizations of martyrs in the thirteenth century. One deals with the problems surrounding the subject who performs the active role in the scene of martyrdom, that is, the killer. Another reflects on the mechanisms to control violence and the possibility of it having diminished the official status of the martyr. The second chapter aims at analyzing how the concepts of martyrdom and martyr were worked out in the writings of the Franciscan and Dominican orders and how they deviated from some concepts that preceded these Orders. Through intellectual history, it can be seen that at some moments after the persecution of Christians under the Roman Empire, death was no longer required, and the suffering was emphasized for the configuration of the martyr. The mendicants make a return to the requirement of death. The third chapter focuses on Peter of Verona, a Dominican martyr who died in 1252 and was canonized in 1253. It is proposed, through a bias of historical anthropology, to analyze the relations of exchange in which the friar was seen as a participant by the Dominican producers of texts about his life, death and cult.

**KEYWORDS:** Martyrdom; Death; Mendicant Orders.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE O MÁRTIR E O MORTO ORDINÁRIO</b> .....	<b>24</b>
1.1 “NÃO SE MORRE SEM SE TER TIDO TEMPO DE SABER QUE SE VAI MORRER” .....	24
<b>1.1.1 A aproximação entre vivos e mortos: o cemitério entra na cidade</b> .....	<b>29</b>
<b>1.1.2 Um maior controle eclesiástico sobre a morte?</b> .....	<b>32</b>
1.2 “QUE PROLONGASSEM MEU MARTÍRIO CORTANDO SUCESSIVAMENTE OS MEMBROS”: VIOLÊNCIA, SAGRADO, MARTÍRIO .....	47
<b>1.2.1 Violência</b> .....	<b>47</b>
<b>1.2.2 O sagrado</b> .....	<b>52</b>
<b>1.2.3 O martírio no século XIII</b> .....	<b>54</b>
<b>2 O MARTÍRIO MENDICANTE: A MORTE EXIGIDA</b> .....	<b>62</b>
2.1 O SOFRIMENTO GANHA ESPAÇO: MÁRTIR EM VIDA .....	62
2.2 O MARTÍRIO NA <i>SUMA TEOLÓGICA</i> DE TOMÁS DE AQUINO.....	68
2.3 O MARTÍRIO NA <i>DISPUTATIO</i> DE ALEXANDRE DE HALES .....	74
2.4 O MARTÍRIO EM DUAS HAGIOGRAFIAS DOMINICANAS .....	78
<b>2.4.1 <i>Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum</i></b> .....	<b>78</b>
<b>2.4.2 <i>Legenda aurea</i></b> .....	<b>83</b>
2.5 O MARTÍRIO EM DUAS HAGIOGRAFIAS FRANCISCANAS .....	87
<b>2.5.1 <i>Vita Prima</i> de Francisco de Assis</b> .....	<b>87</b>
<b>2.5.2 <i>Legenda Assidua</i>, primeira vida de Santo Antônio</b> .....	<b>90</b>
<b>3 MARTÍRIO E RELAÇÕES DE INTERCÂMBIO: O CASO DE PEDRO MÁRTIR</b> ..	<b>95</b>
3.1 PEDRO DE VERONA, MARTÍRIO E SANTIDADE OFICIAL .....	96
3.2 PEDRO E AS RELAÇÕES DE TROCA ENVOLVENDO O MÁRTIR .....	103
<b>3.2.1 Dons de e para Pedro Mártir</b> .....	<b>113</b>
<b>3.2.2 Dons entre Pedro e os fiéis</b> .....	<b>118</b>
<b>3.2.3 Dons favoráveis à Ordem Dominicana</b> .....	<b>122</b>
<b>3.2.4 Igreja e dons envolvendo Pedro</b> .....	<b>125</b>
<b>3.2.5 Pedro e o dons direcionados aos hereges</b> .....	<b>126</b>
<b>3.2.6 Os demônios e os intercâmbios negativos-positivos envolvendo Pedro</b> .....	<b>129</b>
3.3 SOBRE “GRATUIDADE”, “RECIPROCIDADE” E VÍNCULO SOCIAL NOS INTERCÂMBIOS COM PEDRO .....	130
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>136</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>143</b>

## INTRODUÇÃO

A morte incomoda e gera curiosidade. Não a todos, nem da mesma forma, mas o morrer pode ser entendido como uma preocupação humana. Religiões tentam explicar o que acontece após o findar da vida terrena, a filosofia reflete sobre questões semelhantes, a antropologia analisa rituais e crenças sobre a morte em diferentes sociedades. A história, cada vez mais, assume também a morte como objeto.

Particularmente, acreditamos que o nosso interesse por essa temática possui origem em uma incapacidade: imaginar a inexistência. Como é inexistir, não-ser? A imagem que vem à cabeça muitas vezes é a de uma escuridão vazia. Mas o escuro não faria parte da realidade do inexistente, assim como a ideia de vazio não faria sentido. Sempre consideramos fascinante pensar sobre isso e imaginar como outras pessoas realizam reflexões semelhantes. Alguns, tão convencidos de que a morte configura uma etapa que, após sua conclusão, terá etapas subsequentes. Outros, crentes na visão mais dura de que, ao fim da energia corporal, só os restos materiais permanecem e nada mais. Uma frase bastante conhecida, atribuída a diversos sujeitos diferentes (como ocorre com muitas frases conhecidas), afirma que as pessoas morrem duas vezes. A primeira é aquela em que para de respirar. A segunda quando seu nome é dito pela última vez. Curioso perceber como um dito “popular” expressa tão bem a relação entre vivos, mortos, memória, rupturas e permanências. Talvez seja uma forma confortável de pensar a inexistência, já que ela não é completa.

Ao refletirmos sobre o motivo de nos interessarmos por temáticas envolvendo a morte, essas divagações vieram à mente. É assim que explicamos o porquê de, há mais de cinco anos, quando o professor Igor Teixeira nos apresentou a hagiografia de Pedro Mártir presente na *Legenda aurea*, o martírio ter se tornado, pouco a pouco, o fator que mais nos interessou. Uma morte peculiar, quase automaticamente sacralizada, quase obrigatoriamente violenta, geradora de comoção. Uma espadada que trazia consigo uma coroa de santidade e garantia uma forte presença do morto diante dos vivos.

\* \* \*

“Meu objeto de estudo é a morte na Idade Média”. Eis uma frase que por dizer tanto expressa tão pouco. Isso por uma série de motivos. “Idade Média” já não serve (se é que em algum momento serviu) como um justo recorte cronológico. Tal expressão, carregada de preconceitos, é ainda utilizada por facilitar a vida do historiador, tornando, aparentemente, desnecessárias maiores explicações acerca do período que lhe interessa. Quando lidamos com

trabalhos acadêmicos da área de “estudos medievais”, o mais usual é que estabeleçamos um recorte nos moldes clássicos (do ano “y” ao ano “z”), ou um pouco menos preciso do que isso (do século “a” ao século “b”). Devemos, entretanto, esclarecer: o objeto de análise da presente dissertação não permite um recorte cronológico bem definido, como talvez fosse possível com a história de um reino, de um reinado, de uma personagem. Ao trabalhar com temáticas como a morte, uma das características que percebemos é a fluidez temporal. Impossível afirmar, por exemplo, que determinada atitude sobre a morte surgiu em uma data precisa qualquer e se estendeu até outra data precisa qualquer. É por isso que assumimos, por questões de necessidade, o século XIII como o período que nos interessa, mesmo sabendo que questões culturais, de crença, concepções religiosas e visões de mundo não funcionam de acordo com as divisões temporais tão caras aos estudiosos dos tempos passados.

Agora, olhemos para a parte final da frase com a qual iniciamos a introdução: “morte na Idade Média”. O que exatamente é isso? Morte é uma só? Mesmo se não focarmos o medievo: atualmente, a morte é compreendida da mesma maneira por todos nós? Temos a mesma visão sobre uma morte que se deu por causas naturais, uma morte causada por doença, uma morte ocorrida em um evento de extrema violência e uma morte por suicídio? Durante o período medieval, esses estilos de morte também eram vistos de forma diversa. A morte, ou melhor, as concepções de/sobre morte que determinada sociedade possui, além de alterarem-se ao longo do tempo, possuem diferenças na própria sincronia. Assim acreditamos justificar a necessidade de, inicialmente, traçarmos uma breve diferenciação sobre alguns estilos de morte e como essas mortes eram entendidas durante a Idade Média (no século XIII quando nos for possível, mas um sobrevoos mais geral quando se fizer necessário), o que constará no primeiro capítulo. Além disso, no primeiro capítulo, também levantaremos hipóteses sobre a diminuição das canonizações oficiais de mártires no século XIII.

O segundo capítulo discutirá uma possível alteração no conceito de martírio no âmbito das ordens mendicantes no mesmo período, analisando bibliografia sobre diferentes momentos do martírio no medievo e os contrapondo a documentos produzidos no seio dessas ordens. Discutiremos algumas questões sobre a importância maior dada ao “sofrimento” do mártir, em alguns momentos, e à “morte” do sujeito, em outros.

Por fim, o terceiro capítulo focará em Pedro Mártir da Ordem dos Pregadores. Nele, estudaremos bibliografia sobre o frade martirizado e relações de intercâmbio, propondo uma análise sobre o complexo sistema de trocas em que Pedro foi “hagiograficamente” inserido, com base nas hagiografias sobre a personagem produzidas no século XIII.

O que propomos é uma análise diversificada sobre o martírio entre Franciscanos e

Dominicanos no século fundador dessas ordens. Aproveitamos a oportunidade de um mestrado acadêmico para aprofundar o estudo de um objeto sobre o qual pouca bibliografia foi produzida. Dessa maneira, cada capítulo possui uma proposta teórico-metodológica própria. Se muitas perguntas surgem ao abordarmos o martírio no século XIII, nem todas podem ser respondidas seguindo o mesmo caminho.

A lógica de organização da dissertação segue uma tendência de aproximação da escala de análise. No primeiro utilizaremos uma escala menor, afastada, gerando uma análise mais geral. Neste, será principalmente a partir de revisão bibliográfica, ainda que com utilização de documentos que consideramos pertinentes, que refletiremos sobre a história da morte e aventaremos as hipóteses propostas.

O segundo capítulo iniciará um processo de aproximação e delimitação. Apesar de ser cronologicamente abrangente, o que é necessário por quisermos tratar de alterações no conceito de martírio na longa duração, o centro da análise recairá sobre escritos mendicantes em que o martírio aparece direta ou indiretamente. A história intelectual oferece as ferramentas que consideramos as mais adequadas para o desenvolvimento da análise desse processo.

No terceiro capítulo, por fim, utilizaremos a menor escala, a de maior aproximação. Focaremos em uma personagem: Pedro Mártir de Verona. Documentos e estudos sobre a sua vida, sua morte e seu culto serão os mais importantes. A proposta teórico-metodológica para o desenvolvimento do capítulo final aproxima-se da antropologia histórica. Discutiremos relações de intercâmbio em que Pedro foi visto pelos produtores dos documentos como participante. Não separamos essas relações entre trocas materiais e imateriais, apesar de ser perceptível que o segundo tipo é o dominante. Produções e conceitos sobre intercâmbios (ou dons e contradons<sup>1</sup>) serão discutidas. Acreditamos que ao analisarmos o complexo de relações presentes na documentação poderemos auxiliar alguns debates sobre esse tema, tão caro à antropologia, mas cada vez mais objeto do olhar de historiadores.

Os frades mendicantes realizaram no século inicial de suas ordens diversas produções “intelectuais”. Especialistas do ambiente universitário, porque entendiam a palavra como forma privilegiada de defesa da ortodoxia, mas também porque as nascentes universidades eram locais

---

<sup>1</sup> Entendemos por “dom”, os “bens” materiais e imateriais que são dados e se inserem em relações de intercâmbio que pressupõem alguma espécie de retribuição, que escapam à lógica econômica da lucratividade e que dificilmente permitiriam, ao observador moderno, comparar “valores”. Nos baseamos em MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Idem. Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 181-312. Nesse sentido, “contradom” representa a “retribuição”.

promissores para a arregimentação de seguidores<sup>2</sup>. Tratava-se de um “mundo”, nas palavras de André Vauchez, “em que o saber teórico e prático começava a ter um papel importante e onde as universidades logo iriam constituir um terceiro poder ao lado do Sacerdócio e do Império”<sup>3</sup>.

Dessa forma, as ordens formaram um número considerável de universitários, favorecendo a produção de um também considerável número de obras escritas. Podemos perceber que não se buscava o isolamento do mundo, mas o envolvimento nele, o que muitas vezes é considerado a “novidade” mendicante em questão de vida religiosa. Apesar de não ser exatamente correto considerar a forma de atuação dessas ordens como “novidade”<sup>4</sup>, fato é que, em comparação a organizações mais “tradicionais” e inseridas no âmbito ortodoxo, os mendicantes representam, em certa medida, uma espécie de ruptura.

Um meio termo será buscado entre o que chamamos de Vida Contemplativa (isolada, afastada do mundo) e a Vita Ativa (inserida no mundo e voltada para o mundo). Tomás de Aquino chamaria de Vida Mista a forma como sua ordem atuava religiosamente. Apesar de não deixar de contemplar Deus e sua criação, cumprir papel direto no que diz respeito à pregação, ao combate aos hereges e à missão apostólica<sup>5</sup>. Devemos entender boa parte das produções que estarão presentes nessa dissertação levando isso em consideração. Objetivava-se influir no mundo e se valorizava o poder da palavra para isso. Da palavra falada, certamente, mas também da palavra escrita.

Por que buscar as palavras escritas sobre a morte e, mais especificamente, sobre o martírio? Percebemos um crescente aumento de produções sobre a história da morte e isso fica especialmente evidente quando falamos do medievo. Acreditamos que uma das explicações para isso, ao menos no concernente à Idade Média, são as diferenças na maneira como, de forma geral, as sociedades do medievo ocidental lidavam com a morte e os mortos, em relação ao nosso mundo contemporâneo. É o que afirma Patrick Geary ao destacar as características

---

<sup>2</sup> Pedro de Verona, por exemplo, objeto da análise empreendida no terceiro capítulo, foi muito provavelmente “chamado” à Ordem dos Pregadores quando estudava na Universidade de Bolonha, na ocasião de uma visita de Domingos àquela instituição.

<sup>3</sup> VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 135.

<sup>4</sup> Segundo os apontamentos de Augustine Thompson, esse estilo de vida mais “ativo” foi adotado anteriormente ao surgimento das Ordens Franciscana e Dominicana. A diferença dessas ordens foi a sua inserção no âmbito da “ortodoxia”. THOMPSON, Augustine, O. P. The origins of religious mendicancy in medieval Europe. In: PRUDLO, Donald S. (Ed.). **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Boston: Brill, 2011, pp. 3-30. O autor também destaca que o termo “mendicantes” para descrever essas ordens antes da década de 1280 seria enganoso, porque é somente nas décadas finais do século XIII que esse conceito passou a caracterizá-las, assim como aos Carmelitas e aos Eremitas de Santo Agostinho.

<sup>5</sup> VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental... op. cit.**, p. 137; PRUDLO, D. As primeiras canonizações dominicanas: construindo uma nova santidade. In: TEIXEIRA, I. S. (Org.). **Tempo, Espaço e Texto: A Hagiografia Medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017, pp. 80 – 102, p. 84.

distintas do hoje (afastar-se da morte e esconde-la), e da Idade Média (manter o morto por perto e “presente”)<sup>6</sup>. Esse aumento de interesse pela temática da morte gerou diversas formas de abordagem. Pode-se analisar as concepções de/sobre morte a partir de relatos de aparições, como fez Jean-Claude Schmitt<sup>7</sup>, mas também é possível centrar a análise sobre as representações do mundo do além<sup>8</sup>. Análises sobre os mortos de destaque, como os santos, recebem atenção especial<sup>9</sup>, da mesma forma que a presença dos mortos em questões jurídicas<sup>10</sup>. O viés que adotamos é o de analisar o martírio em sua versão “literalizada”, ou seja, buscar compreender as concepções sobre esse tipo de morte através da forma como os frades mendicantes, direta ou indiretamente, inseriram a temática em suas produções escritas.

Esse esforço não pode ser meramente ilustrativo, informando como a temática do martírio foi tratada nos documentos. Apesar de não buscarmos, nesse momento, produzir uma tese sobre esse tipo de morte, mas, sim, aprofundar reflexões possibilitando uma pesquisa futura na etapa de doutoramento, entendemos como necessário que a nossa dissertação possua caráter explicativo, mais que descritivo. Isso se torna possível através da história da morte, porque ela parte dessas diversas possibilidades que destacamos anteriormente, mas mantém sua busca por explicações sobre a sociedade. A história da morte se desenvolve no seio dos estudos culturais, mas se torna mais promissora se a compreendermos da mesma forma como Prost entende a história cultural: indissociável da história social<sup>11</sup>.

A história da morte oferece uma porta de acesso importante à compreensão das sociedades. Como Otto Gerhard Oexle destaca, as atitudes em relação à morte permitem ao historiador buscar explicações sobre o “comportamento social” dos indivíduos<sup>12</sup>. Consequentemente, a temática do martírio se mostra interessante nesse sentido. Valtair Afonso Miranda relaciona o estudo sobre o mártir com as análises sobre as definições dos heróis que cada sociedade realiza. Essa definição, do herói ou do mártir, é importante “para a construção da própria comunidade”<sup>13</sup>. De certa forma, essas escolhas são exercícios de poder, e o estudo

---

<sup>6</sup> GEARY, Patrick. **Living with the dead in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 2.

<sup>7</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>8</sup> ARIÈS, Philipp. Uma antiga concepção do Além. In: BRAET, H. & VERBEKE, W. (eds.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da USP, 1996.

<sup>9</sup> BROWN, Peter. **The Cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

<sup>10</sup> OEXLE, Otto G. A Presença dos Mortos. In: BRAET, H. & VERBEKE, W. (eds.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da USP, 1996, pp. 27-78.

<sup>11</sup> PROST, Antoine. Social e cultural indissociavelmente. In: RIOUX, J.-P. & SIRINELLI, J.-F. **Para uma nova História Cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 123-137.

<sup>12</sup> OEXLE, Otto G. A Presença dos Mortos... *op. cit.*, p. 28.

<sup>13</sup> MIRANDA, Valtair Afonso. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, A.C.L.F. da.; SILVA, L.R. **Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval**. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 25-54, p. 53.

sobre esses exercícios pode compreender as relações que definem “limites identitários, esclarece alteridade, reforça práticas e crenças religiosas, gera papéis sociais [...], socializa visões de mundo”<sup>14</sup>. Acreditamos que o segundo capítulo se prestará especialmente a compreender a definição de limites identitários em relação às ordens mendicantes e, assim como o terceiro capítulo, o reforço de práticas e crenças religiosas.

Algumas palavras, então, sobre esses diferentes suportes teóricos que compõem o nosso trabalho. Primeiramente, o conceitual que nos auxiliará no primeiro capítulo. Dentre os conceitos que serão desenvolvidos, consideramos fundamental analisar a morte de forma mais geral e abrangente, para que possamos, a partir da leitura de obras principalmente de Jean-Claude Schmitt e Philippe Ariès, mas também Michel Lauwers e outros, analisar como, a partir da historiografia, a morte era concebida naquele período. Neste caso, principalmente a morte que chamamos hoje de “natural”: a morte que é esperada, por motivos de idade ou doença, e que permite certa preparação. Mesmo aqui, entretanto, não poderemos nos limitar somente aos rituais de preparação. Como lembrou Patrick Geary, a morte para boa parte daquelas pessoas não configurava um fim. Mais do que isso, representava uma mudança de *status* e, principalmente, uma transição<sup>15</sup>.

Pensar a relação que os vivos mantinham com os mortos e perceber as mutações que o cristianismo formulava em relação à geografia do além mostra-se útil na tarefa de desvendar algumas nuances desse fenômeno tão diverso que aqui chamamos, *grosso modo*, apenas de morte. Corroboramos com o que defende Otto Gerhard Oexle que afirma: “os mortos são pessoas no sentido jurídico, são sujeitos de direitos, bem como sujeitos de relações na sociedade humana. Em outras palavras: estão presentes entre os vivos.”<sup>16</sup>. Ou, ainda mais enfaticamente:

A concepção da presença dos mortos não somente determina a memória litúrgica, mas também influencia, na Idade Média e para além dela, diversas esferas da vida cotidiana e da reflexão intelectual. No âmbito do pensamento teológico, a ideia do vínculo social entre vivos e mortos encontrou expressão na ideia de *Communio Sanctorum*, desde o século V. A reflexão sobre os lugares de permanência dos mortos, bem como sobre a forma de suas relações com os vivos, é, desde o início da Cristandade, parte fundamental do pensamento dogmático-teológico e desenvolveu-se cada vez mais no decorrer da Idade Média.<sup>17</sup>

Estudar os mortos, mais do que analisar representações de algo que já não está presente na sociedade, é estudar permanências e relações. Se temos como objetivo aprofundar o estudo

---

<sup>14</sup> Ibidem. pp. 53-54.

<sup>15</sup> GEARY, Patrick. **Living with the dead in the Middle Ages...** *op. cit.*, p. 2.

<sup>16</sup> OEXLE, Otto Gerhard. A presença dos mortos... *op. cit.*, p. 30.

<sup>17</sup> Ibidem. p. 39.

sobre o fenômeno do martírio no século XIII, a morte, as relações entre vivos e defuntos, assim como a relação entre instituição eclesiástica e os mortos não podem deixar de ser abordadas.

Passemos aos outros conceitos:

O de violência, o de sagrado e o de martírio: estão vinculados na nossa reflexão e auxiliam a responder uma mesma questão. O que torna o martírio diferente de outras mortes? A violência nos parece assumir um papel determinante. As narrativas sobre episódios de martírio tendem a ressaltar esse atributo particular: o mártir morreu violentamente nas mãos de seus perseguidores. A sacralização da morte, o ato que a torna digna do Reino dos Céus, se dá por essa mão que empunha a espada. Violência e morte andam juntas, possibilitando que o sagrado emane. Além disso, esses conceitos auxiliam a reflexão sobre outra questão que desperta o interesse e a análise dos historiadores. O martírio, que é a origem do culto aos santos no tempo das perseguições aos cristãos, deixa quase completamente, no século XIII, de ser objeto de canonizações aprovadas pela Cúria Romana. Por quê? Uma das hipóteses que aventamos é originada da obra de Michel Lauwers, *O Nascimento do Cemitério*<sup>18</sup>. Nesse livro, Lauwers discute o estabelecimento dos rituais de consagração na instituição eclesiástica ao longo do medievo, e aponta que cada vez que os rituais se fortaleciam a figura do consagrador ganhava poder e espaço. Nessa morte sagrada, que é o martírio, devemos nos perguntar: quem é o consagrador? Se o papel determinante é o da mão que empunha a espada, o assassino torna-se consagrador do ato? Violência, sagrado e martírio são, portanto, indissociáveis nessa reflexão.

No segundo capítulo, a questão norteadora será: há uma alteração no conceito de martírio se compararmos os escritos mendicantes com algumas produções teológicas anteriores? Sendo a resposta positiva: que conceito de martírio é esse? Para nos auxiliar a responder esses questionamentos, duas discussões presentes na história intelectual serão importantes. A primeira diz respeito à relação texto/contexto. Altamariano afirma que a análise da história intelectual não deve se limitar a compreender determinado objeto em relação ao seu “contexto”. Apesar de o contexto ser um importante objeto de reflexão, devendo estar presente, o historiador não pode evitar a “leitura interna”<sup>19</sup>. A solução para essa questão, afirma Mariano di Pasquale,

Podemos resumir-se em uma complementariedade entre ambos enfoques

<sup>18</sup> LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério**: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

<sup>19</sup> ALTAMARIANO, Carlos. Ideias para um programa de História Intelectual. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, 2007, pp. 9-17. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/ts/article/viewFile/12531/14308>. Consultado em setembro de 2017.

analíticos. [...] O estudo de uma diversidade de documentos e obras pode nos dar a caracterização das diferentes linguagens políticas utilizadas e, também, outorgar certas noções de como era o campo de produção [...]<sup>20</sup>

Complementariedade seria a palavra-chave. Debruçar-se tanto sobre a análise do texto em seu “contexto” quanto na leitura interna. Com isso em mente, nosso segundo capítulo proporá o estudo de textos mendicantes sobre o martírio de forma mais detida, mas também refletirá sobre as mudanças na forma de vida religiosa que nos ajudam, mesmo que em caráter inicial, a compreender a aparente alteração do conceito de martírio operado nos escritos dessas ordens.

Outra reflexão que norteará a forma como trabalharemos no segundo capítulo foi proposta por Carl Schorske e diz respeito ao posicionamento do objeto estudado em relação à sincronia e à diacronia. Segundo o autor, o historiador deve

situar e interpretar temporalmente o artefato, num campo onde se cruzam duas linhas. Uma é vertical, ou diacrônica, com a qual ele estabelece a relação de um texto ou um sistema de pensamento com expressões anteriores no mesmo ramo de atividade cultural (pintura, política, etc.). A outra é horizontal, ou sincrônica; com ela, o historiador avalia a relação do conteúdo do objeto intelectual com as outras coisas que vêm surgindo, simultaneamente, em outros ramos ou aspectos de uma cultura.<sup>21</sup>

Relacionar o objeto em duas linhas. Uma, vertical, trata de analisar o objeto em relação a concepções anteriores. Outra, horizontal, percebe o “artefato” em seu vínculo com produções do mesmo período. Aproximando da proposta do nosso segundo capítulo, temos a temática do martírio como “objeto”. Na linha diacrônica, posicionaremos escritos sobre o martírio em séculos anteriores, principalmente através de bibliografia especializada. Na sincronia, entenderemos os textos mendicantes em si, teológicos e hagiográficos, que versam sobre o martírio. Poderemos perceber, desse modo, as mudanças ocorridas no conceito de martírio, assim como destacar se a forma como os mendicantes entendiam o conceito era, de certa maneira, uniforme.

Ao trabalhar com a história intelectual, alguns cuidados serão necessários. Primeiramente porque essa área é vista de diversas formas. Não existe, e acreditamos que nem deveria, modelos de procedimentos fixos a todo historiador que a utiliza, tanto em questão de

<sup>20</sup> PASQUASE, M. De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión. *Universum*, n. 26, v. 1, 2011, pp. 79-92, p. 90. Disponível em <[http://www.scielo.cl/pdf/universum/v26n1/art\\_05.pdf](http://www.scielo.cl/pdf/universum/v26n1/art_05.pdf)>. Consultado em 12 set. 2017. Tradução livre. Texto original: “*puede resumirse en una complementariedad entre ambos enfoques analíticos. [...] El estudio de una diversidad de documentos y obras nos puede dar la caracterización de los distintos lenguajes políticos utilizados y también otorgar ciertas nociones de cómo era el campo de producción. [...]*”.

<sup>21</sup> SCHORSKE, Carl. *Viena fin-de-siècle*: Política e Cultura. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 17.

formas de interpretação quanto em delimitação a objetos que devem ser enfatizados em sua análise<sup>22</sup>. Robert Darnton afirma que a história intelectual não possui uma “problemática norteadora”, e os seus historiadores não possuem “temas, métodos e estratégias conceituais em comum”<sup>23</sup>. Diversas áreas, dentro da história intelectual, possuem estudos profícuos. Para Darnton, as principais são a “história das ideias”, que tende a analisar o “pensamento sistemático” e a preferir tratados filosóficos; aquilo que ele chama de “história intelectual propriamente dita” que, ao estudar os “climas de opinião”, abarca os movimentos literários”; a “história social das ideias”, onde se enfatiza as ideologias e a “difusão das ideias”; e a “história cultural”, que tem na cultura em “sentido antropológico” o centro de sua análise<sup>24</sup>. No segundo capítulo, nos posicionaremos de acordo com o que o autor intitula “história das ideias”, apesar de não considerarmos as quatro vertentes como excludentes.

Além das múltiplas possibilidades da história intelectual, sobre as quais o historiador deve refletir e se posicionar, Roger Chartier nos chama a atenção para alguns postulados com os quais a área rompeu e deve continuar rompendo, o que levaremos em consideração para a realização desse trabalho. O primeiro desses postulados é a crença de que existe uma “relação consciente e transparente” entre produtores e produtos<sup>25</sup>. Dessa forma, supor que possamos alcançar as “intenções” dos autores quando analisamos suas produções seria ingenuidade, assim como seria errôneo crer que os escritos foram interpretados da mesma forma por todos os leitores. Podemos dar um passo adiante e afirmar que, pelo menos no caso das hagiografias, que serviam muitas vezes como material para as pregações, seria um equívoco crer que a recepção efetuada pelo público ouvinte era homogênea.

Outro postulado dialoga com a questão da relação texto/contexto sobre a qual falamos anteriormente. A “inventividade individual”, afirma, não pode ser fator explicativo para os produtos intelectuais estudados<sup>26</sup>. Isso acabaria por ignorar a historicidade dessas produções. O ambiente intelectual, cultural e social de forma geral deve ser abordado pelo historiador, porque somente assim será possível entender os documentos como aquilo que são: históricos.

Por fim, o terceiro postulado a ser abandonado é aquele que procura

a explicação das concordâncias determinadas entre as diferentes produções intelectuais (ou artísticas) de um tempo, seja pelo jogo dos empréstimos e das

<sup>22</sup> ALTAMARIANO, Carlos. Ideias para um programa de História Intelectual... *op. cit.*, p. 9.

<sup>23</sup> DARNTON, Robert. História Intelectual e Cultural. In: Idem. **O Beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 204-231, p. 219.

<sup>24</sup> *Ibidem*. p. 219.

<sup>25</sup> CHARTIER, Roger. História Intelectual e História das Mentalidades. In: Idem. **À Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, pp. 23-60, p. 29.

<sup>26</sup> *Ibidem*. p. 29.

influências (outras palavras mestras da história intelectual), seja pela referência a um “espírito da época”, conjunto compósito de traços filosóficos, psicológicos e estéticos<sup>27</sup>.

Segundo Chartier, devemos ir além da explicação simples que esclarece as semelhanças entre as formas de abordar determinados temas a partir do “espírito” do momento ou *Zeitgeist*. Não podemos afirmar, por exemplo, que os diferentes documentos mendicantes sobre o martírio no século XIII exigem a morte para a configuração do mártir porque naquele período era o comum a se fazer.

Um último cuidado que gostaríamos de abordar, como um lembrete para evitarmos, é a possibilidade de a história intelectual se tornar elitista em suas análises. Destacamos como exemplo desse risco o livro de um medievalista, o francês Jacques Paul. Em *Historia Intelectual del Occidente Medieval*, o autor afirma que devemos focar nossas análises no que chama de “obras mais acabadas”, fazendo referência a “grandes obras”, e que “é evidente que se tem que tomá-las em consideração por si mesmas”<sup>28</sup>. Além de sugerir a descon sideração do “contexto”, enfatizando unicamente a análise interna dos documentos, Jacques Paul estabelece como *corpus* privilegiado da história intelectual aquilo que poderíamos chamar de “cânones”. Justifica essa afirmativa afirmando que essas “obras capitais” sobrevivem por um motivo, que é tratar “de problemas humanos gerais que reclamam a atenção durante gerações”<sup>29</sup>.

Decidimos abordar esse tema rapidamente porque, ao tratarmos de escritos de ampla difusão, oriundos, em grande parte, de produtores com posições intelectuais de destaque, como Tomás de Aquino, por exemplo, pode parecer que corroboramos com tal visão. Não acreditamos que as obras que “sobrevivem” mais tempo representem, automaticamente, formas mais acabadas de “visões de mundo”, como ficará claro no terceiro capítulo. É necessário, para não reproduzirmos esse tipo de elitismo, refletirmos sobre os processos de “monumentalização” dos documentos, percebendo que a sobrevivência dos vestígios responde a inúmeros fatores, sendo, a nosso ver, o posicionamento social e institucional do produtor um dos mais importantes<sup>30</sup>, não a suposta característica de ser “mais acabado” e representativo dos problemas humanos.

No terceiro capítulo visaremos responder à seguinte questão: em que relações de intercâmbio (antropologicamente falando), Pedro Mártir era compreendido como participante

<sup>27</sup> Ibidem. p. 29.

<sup>28</sup> PAUL, Jacques. **Historia intelectual del occidente medieval**. Madrid: Cátedra, 2003, p. 62.

<sup>29</sup> Ibidem. p. 67.

<sup>30</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: Idem. **História e memória**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013, pp. 485-499.

por aqueles que produziram documentos sobre a sua vida, sua morte e seu culto? Para essa discussão, nos voltaremos à antropologia histórica. Como destaca Carbonell, são diversas as formas de compreender essa vertente. Ginzburg a compreenderia como a ciência do vivido; Le Goff como o estudo do cotidiano; Burguière como o estudo dos costumes<sup>31</sup>. Não nos parecem excludentes essas concepções. O cotidiano é o que se vive e nele os costumes influem diretamente. Ao tratar dessas relações de intercâmbio, realizamos uma escolha: em vez de estudar documentos que se propõem diretamente a discutir o dom, a caridade e as trocas, nos direcionaremos a produções em que esses assuntos aparecem de forma “indireta”, “não refletida”. Essa escolha dialoga com o conceito de antropologia histórica proposto por André Burguière quando afirma que

Uma história dos *comportamentos* e dos *hábitos* [...] é por acaso, em sua imprecisão, a expressão que melhor convém para designar o campo coberto pela antropologia histórica. Uma história dos hábitos para opor-se à história do acontecimento, do que não se produz mais que uma vez. Pelo contrário, é a história do que nunca constitui um acontecimento: gestos, ritos e pensamentos indefinidamente repetidos. Mas também uma história dos comportamentos para opor-se a uma história das instituições da mesma forma que à história das decisões.<sup>32</sup>

Trata-se de uma história daquilo que se está acostumado a fazer/pensar. Dada essa característica, consideramos mais promissor um *corpus* documental em que as relações de intercâmbio fossem perceptíveis, mas não o objeto principal de reflexão. Esperamos ter encontrado, nesses textos, relações de troca descritas de forma mais “automática”, com base nos “costumes” e nas concepções interiorizadas.

De certa maneira, nossa forma de compreender a antropologia histórica se vincula ao “paradigma indiciário”. Buscamos “indícios” sobre questões que o produtor do documento por vezes não pretendia tratar<sup>33</sup>. Entretanto, em alguns pontos nos afastamos da definição proposta por Burguière. Tratar de hábitos não nos parece tornar necessário o abandono do “acontecimento”, como o episódio do assassinato de Pedro. Uma história dos comportamentos não implica, necessariamente, um abandono da história das instituições, que aparece indiretamente no trabalho, principalmente por tratarmos das ordens mendicantes e, no terceiro

---

<sup>31</sup> CARBONELL, C.-O. Antropologia, etnologia e história: a terceira geração na França. In: NOVAIS, F. & SILVA, R. (orgs.). **Nova História em perspectiva**. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011 pp. 280-290, p. 280.

<sup>32</sup> BURGUIÈRE, A. Antropologia Histórica. In: Idem. **Dicionário de Ciências Históricas**. Madrid: Akal, S.A., 1991, pp. 42-49, p. 43. Grifos do autor. Ver, do mesmo autor, Idem. A Antropologia Histórica. In: NOVAIS, F. & SILVA, R. (orgs.). **Nova História em perspectiva**. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011, pp. 297-328.

<sup>33</sup> GINZBURG, C. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. In: *Idem*. **Mitos, Emblemas, Sinais**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 143-179.

capítulo, da Ordem dos Pregadores sobretudo. Mas, ainda assim, o foco recairá sobre hábitos de pensamento, concepções com as quais os produtores dos documentos estavam acostumados. A antropologia histórica, por isso, oferece o aparato necessário. É a partir dela que poderemos refletir sobre o conceito de “reciprocidade” presente em grande parte dos estudos sobre dom e contradom, assim como poderemos nos afastar das teorias sobre os intercâmbios medievais que afirmam uma total gratuidade e liberdade como características do seu funcionamento.

Assim como a história intelectual, a antropologia histórica exige alguns cuidados. Salienta-se, por vezes, a dificuldade que a antropologia supostamente possui de explicar rupturas e processos na diacronia<sup>34</sup>. Segundo a divisão tradicional entre as disciplinas histórica e antropológica, algumas separações as caracterizariam: enquanto a história lidaria com documentos escritos, os antropólogos lidariam com sociedades que, por vezes, não produzem esse tipo de documento, devendo estar preparados para isso<sup>35</sup>. Ao passo que a história supostamente centra sua atenção em sociedades “modernas”, no sentido de “não-primitivas”, a antropologia centraria suas análises em sociedades “tradicionais”<sup>36</sup>. Tudo isso resultou em uma divisão que afirmava que a história trata de “sociedades com história” e que são vistas como em constante mutação, e a antropologia lidaria com as sociedades “frias”, com tendências a não mudar, o que pode ser entendido, como o foi por Lilia Moritz Schwarcz, como uma feição da separação entre história e estrutura<sup>37</sup>.

Atualmente essas divisões fazem cada vez menos sentido. Os historiadores não se limitam aos documentos escritos e inclusive se incentiva a utilização da maior diversidade de tipos documentais possível, como gestuais, orais, imagéticos, artísticos de forma geral<sup>38</sup>. Também não se pode afirmar que existem tipos de sociedades objeto de estudo de historiadores e outros tipos que são objeto de estudo de antropólogos. Trata-se, em verdade, de uma concepção bastante etnocêntrica traçar essa divisão, o que tem se tornado incomum. Como afirma Schwarcz, ao passo que abandonamos os modelos que estabelecem divisões tão mecânicas, percebemos o que permanece na sociedade, mas de forma ressignificada, ou seja,

---

<sup>34</sup> SANTOS, Irineia M. Franco dos. História e Antropologia: Relações Teórico-Methodológicas, Debates sobre os Objetos e os Usos das Fontes de Pesquisa. **Revista Crítica Histórica**, ano 1, n. 1, 2010, pp. 192-208, p. 205. Disponível em:

<<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/55/Historia%20e%20Antropologia.pdf>>.

Consultado em 2 ago. 2017.

<sup>35</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 151-168, p. 152.

<sup>36</sup> Ibidem. p. 34.

<sup>37</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. Jogando com o tempo: Reflexões sobre história medieval e antropologia estrutural. **Signum**. São Paulo, n. 6, 2004, pp. 185-207, pp. 204-205.

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques. O historiador e o homem cotidiano. In: Idem. **Para uma outra Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 425-440, pp. 436-437.

com algum nível de ruptura<sup>39</sup>. Trata-se de compreender a sincronia e a diacronia, a permanência e a mudança, como complementares e presentes em todos os processos. Nada permanece completamente, ao mesmo tempo em que nada se altera inteiramente. Aqui temos uma reflexão que favorece a aproximação entre a antropologia histórica e a forma como operacionalizamos a história intelectual com o auxílio de Carl Schorske, que demonstramos anteriormente, ao propormos a complementaridade entre as linhas sincrônica e diacrônica.

Com as divisões tradicionais vencidas, as áreas da história e antropologia puderam se aproximar, originando isso que ora chamamos antropologia histórica. O resultado dessa aproximação tende a ser visto como positivo, mesmo que não seja unanimidade. Clifford Geertz afirma que essa aproximação não é um modismo acadêmico, mas algo que está se estabelecendo. “Sobreviverá ao entusiasmo que gera, aos medos que desperta e às confusões que cria”<sup>40</sup>. Marshall Sahlins considera que as diferenças teóricas entre as disciplinas já foram ultrapassadas pela “prática”. Antropólogos buscam compreender eventos “concretos”, historiadores “desvalorizam o evento único em favor das correntes estruturais subjacentes”<sup>41</sup>. Resumidamente, “os antropólogos têm sido tão diacrônicos em pontos de vista quanto os historiadores têm sido sincrônicos”<sup>42</sup>.

É bem verdade que críticas ainda são fortemente direcionadas à antropologia histórica. François Dosse, por exemplo, acredita que essa área cumpre um desserviço ao conhecimento histórico, ao fragmentar a história em fatias que, além de a tornar sem utilidade para o “futuro”, tem pouco a oferecer em termos de conhecimento<sup>43</sup>. As migalhas, para Dosse, representam as subáreas que se desenvolveram no âmbito da história cultural, como a história do corpo, do sexo, da loucura, da família, etc. Logo, o autor entenderia da mesma forma a história da morte.

Sobre esse assunto, concordamos com Hobsbawm. “Essa tendência à fragmentação foi fortalecida”, afirma o autor, pela “expansão espetacular do campo dos estudos históricos que, provavelmente, é a realização mais notável dos últimos vinte ou trinta anos”<sup>44</sup>. Nessa fragmentação, os tópicos mais frequentes seriam “família, mulheres, infância, morte, sexualidade, ritual e simbolismo [...], comida e cozinha, clima, crime, as características físicas

<sup>39</sup> SCHWARCZ, Lília Moritz. Jogando com o tempo... *op. cit.*, pp. 204-205.

<sup>40</sup> GEERTZ, Clifford. A situação atual. In: Idem. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, pp. 86-130, p. 123.

<sup>41</sup> SAHLINS, Marshall. Outras épocas, outros costumes: a antropologia da história. In: Idem. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, pp. 59-99, p. 98.

<sup>42</sup> *Ibidem*. p. 98.

<sup>43</sup> DOSSE, François. A antropologia histórica. In: Idem. **A história em migalhas: dos “Annales” à “Nova História”**, São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992, pp. 167-180.

<sup>44</sup> HOBBSAWM, Eric. A história progrediu? In: Idem. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pp. 86-105, p. 100. O capítulo tem origem em uma aula inaugural proferida em 1979.

e a saúde dos seres humanos”<sup>45</sup>. Isso, segundo o autor, é “uma coisa saudável”. Caminhamos, ao abordarmos temas tão variados, em direção a uma compreensão um pouco mais atenta à complexidade das sociedades, que não se resumem ao político e ao econômico.

\* \* \*

Gostaríamos de encerrar a introdução refletindo sobre algumas questões e limites do presente trabalho. Não buscamos produzir aqui uma tese. Como dissemos, aproveitamos aquilo que é uma dissertação: oportunidade para aprofundamento de questões que consideramos pouco tratadas e que entendemos como historicamente úteis de serem aprofundadas.

O principal limite que percebemos no presente trabalho diz respeito às edições documentais utilizadas. Não usamos manuscritos, por motivos de conhecimento de língua e de paleografia. Ao não propormos análises para as quais os termos e a semântica importam em grande medida (apesar de quase sempre importarem), consideramos válido, mesmo que não seja o ideal, o estudo a partir de documentos editados e traduzidos para algumas línguas, como o português, o espanhol, o inglês e o italiano. Em alguns casos tratam-se de documentos que, afóra as versões que serão referenciadas ao longo do trabalho, não conseguimos outra via de acesso. Ademais, a escolha por essas edições possibilitou que o *corpus* utilizado fosse mais amplo do que seria caso utilizássemos outros suportes, que demandariam maior tempo de análise. Os principais tipos de documentos utilizados são os hagiográficos e os “científicos” (termo baseado em Tomás de Aquino e categoria na qual são inseridos os tratados teológicos e discussões universitárias). Ademais, serão utilizados, principalmente no terceiro capítulo, textos papais e trechos de atas de capítulos dominicanos.

Esperamos que, apesar desses limites, a presente dissertação cumpra a função que gostaríamos que tivesse: a de um escrito sobre uma temática por vezes ignorada, que demonstre que frutos podem ser produzidos através do estudo do martírio cristão medieval para além do tempo das perseguições, e que ateste as múltiplas possibilidades da história da morte.

---

<sup>45</sup> Ibidem. p. 100.

## 1 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE O MÁRTIR E O MORTO ORDINÁRIO

*A tentativa de conhecer o passado  
também é uma viagem ao mundo dos mortos.  
(C. Ginzburg, *História Noturna*)*

Neste capítulo, realizaremos uma discussão historiográfica para melhor caracterizar as produções sobre o martírio. A partir de bibliografia especializada e de algumas análises documentais, posicionaremos o martírio em relação a outros estilos de morte, percebendo características comuns entre as mortes, assim como as propriedades que tornam o martírio uma morte especial. Por fim, proporemos duas hipóteses explicativas para a drástica diminuição de canonizações oficiais direcionadas a santos mártires no século XIII, operacionalizando, para isso, os conceitos de “sagrado” e de “violência”. Como nos lembra Néri de Barros Almeida,

Devido ao contexto das Grandes Perseguições, a concepção cristã de santidade nasce ligada à morte. No entanto, mesmo com a vitória política do cristianismo, a morte se torna cada vez mais essencial ao perfil de santidade, tanto através da condição de morto, ou morto em potencial – como no caso dos ascetas – quanto da função taumatúrgica que exercem, atuando sobre os sintomas da morte.<sup>46</sup>

Dessa forma, nosso esforço por compreender os atributos e as mutações ocorridos em assuntos concernentes aos mártires é justificado, uma vez que a ligação com a morte continuou caracterizando a santidade ao longo da Idade Média. Os vínculos da santidade cristã com padrões de morte são praticamente tão antigos quanto a própria religião cristã. Ao lançar luz sobre esses tópicos, poderemos perceber características importantes sobre o viver, o morrer e o crer no século XIII.

### 1.1 “NÃO SE MORRE SEM SE TER TIDO TEMPO DE SABER QUE SE VAI MORRER”

Começemos pelos apontamentos de Philippe Ariès sobre a morte durante a primeira fase da Idade Média. A literatura oferece, para o autor, o material principal. A preparação para a boa

---

<sup>46</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o santo o herói e a morte. **Revista Signum**. São Paulo, v. 4, pp. 11-47, 2002, p. 35. O artigo é retirado da tese de doutoramento da autora. Para uma discussão ampliada sobre o assunto, ver Idem. *A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da “Legenda aurea” de Jacopo de Varazze*. (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

morte foi por ele analisada na literatura de gesta, relacionada, portanto, ao universo da cavalaria. Um dos questionamentos feitos por Ariès foi “como morriam os cavaleiros?”<sup>47</sup>. De acordo com o autor, o aspecto principal de suas mortes era a falta de surpresa. Eles sabiam que iriam morrer, o que permitia que se preparassem. A morte súbita configurava uma exceção quase nunca mencionada. Com os monges, isso não era diferente: “O aviso era dado por signos naturais ou, ainda com maior frequência, por uma convicção íntima, mais do que por uma premonição sobrenatural ou mágica”<sup>48</sup>.

A preparação para a morte na literatura de gesta possuía algo de muito simples. Analisando passagens dos *Romances da Távola Redonda*, de Chrétien de Troyes, Ariès indica pontos principais desse ritual. Lancelot, por exemplo, não seguiu o rito à risca. Abandonou as armas, deitou-se no chão (deveria estar no leito, caso houvesse), os seus braços ficaram em forma de cruz. Segundo Ariès, isso não seria o habitual: o comum era que o cavaleiro permanecesse deitado em direção à Terra Santa. Os relatos sobre a morte do arcebispo Turpin demonstram preocupação semelhante com a posição de quem jaz. Em Roncenxaux, Turpin deitou-se com as mãos cruzadas sobre o peito, assim como em geral foram representadas as estátuas jacentes do século XII em diante. As prescrições sobre o esperar a morte deitado, tão repetidas pelos liturgistas nos séculos finais da Idade Média, têm origem no cristianismo primitivo. Devia-se morrer com o rosto voltado para o Céu, ditava o bispo Guillaume Durand de Mende.<sup>49</sup>

Jacente, o ritual poderia continuar. Havia um “cerimonial tradicional”. A *Canção de Rolando* ofereceu a Ariès o exemplo maior. Tudo se iniciava com um “lamento da vida”. O moribundo evocava as coisas que amou em vida, assim como as pessoas. Seguiu-se o perdão dos companheiros. Lembremos, a morte é um fenômeno coletivo. O quarto do moribundo dificilmente permanecia vazio. Companheiros e assistentes rodeavam o leito e encerravam a parte sobre pensar na vida e nos vivos. A preocupação se dirigia, a partir desse segundo ato, a Deus. Segundo o ritual, uma prece em duas partes era necessária. A primeira era a da “culpa”. Era um ato penitente. A segunda, por sua vez, era uma recomendação da alma. Aqui se estabelecia, para Ariès, o único ato eclesiástico naquele período do medievo, que era a absolvição. O padre deveria ler os salmos, utilizar incensos para purificar o corpo e, claro, efetuar a aspersão da água benta. Seria somente tempos mais tarde que o moribundo receberia o *Corpus Christi*. A extrema-unção, por sua vez, estava destinada somente aos clérigos. Findado

---

<sup>47</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 23.

<sup>48</sup> Ibidem. p. 24.

<sup>49</sup> Ibidem. pp. 27-28.

o ritual, restava esperar. A morte não costumava demorar. Caso ocorresse, o moribundo aceitaria esperá-la em silêncio.<sup>50</sup>

A partir desses exemplos retirados da literatura por Ariès, a que conclusões se pode chegar? Inicialmente, que a morte a qual permitia preparação deveria ser esperada no leito. Esse leito e o quarto daquele que faleceria não possuíam característica individual. Pelo contrário, eram públicos, ou, até mesmo, coletivos. A presença de indivíduos próximos era de extrema importância. Ariès aponta que é difícil encontrarmos um quadro retratando um ritual de moribundo, antes do século XVIII, em que amigos e crianças não estivessem presentes<sup>51</sup>. Uma das últimas conclusões a que chega Philippe Ariès diz respeito à simplicidade com que a morte era tratada nesses rituais. Quanto a isso, possuímos nossas ressalvas. Acreditamos que essa busca pela resignação diante da morte dialoga com a intenção do autor de formular sua conhecida tipologia: morte domada, morte de si, morte do outro e morte interdita. Embora reconheçamos os méritos da sua análise, cremos que essa tipologia seja limitada, não fornecendo os subsídios que necessitamos para a nossa análise.

Como afirmamos, Philippe Ariès identifica tal conformidade ritualística com a primeira metade da Idade Média. O autor não chega a problematizar o fato de que *A Canção de Rolando*, apesar de tratar do século VIII, foi escrita apenas no século XII, momento rico para o estilo da literatura da qual *A Canção* participa<sup>52</sup>. Afirma, entretanto, que são perceptíveis alguns traços novos envolvendo a morte a partir dos séculos XI e XII, o que nos interessa particularmente.

---

<sup>50</sup> Ibidem. pp. 28-30. A edição brasileira, editada pela Martins Fontes, em prosa, narra a morte de Rolando da seguinte maneira: “Rolando sente vir a morte; os miolos saem-lhe pelos ouvidos. Ele roga a Deus que receba seus pares, depois invoca para si mesmo o anjo Gabriel. Com uma das mãos segura a trompa para proteger-se de qualquer censura e com a outra a sua espada Durendal. Pouco mais longe do que um tiro de balestra alcança, ele caminha na direção da Espanha para um campo lavrado. Sobe a um outeiro; sob duas belas árvores havia quatro blocos de mármore. Ele cai costas sobre a relva verde; desfalece, porque a morte se aproxima. [...] Rolando sente que a morte o invade e que da cabeça ela desce até o coração. Vai correndo até embaixo de um pinheiro e deita de bruços na relva verde. Coloca sob si a espada e a trompa e volta a cabeça para o lado da raça pagã. [...] Batendo no peito várias vezes e fracamente, faz sua confissão. Para o perdão de seus pecados, estende a luva para Deus. Rolando sente que não lhe resta muito tempo de vida. Deitou-se voltado para a Espanha, em um monte íngreme; com uma das mãos bate no peito: ‘Meu Deus, em nome de tua bondade divina, perdão por todos os pecados, grandes e pequenos, que cometi desde a hora em que nasci até este dia em que aqui tombei!’ Estende para Deus sua luva direita e os anjos do céu descem até ele. O conde Rolando está deitado sob um pinheiro, com o rosto voltado para a Espanha. Põe-se a lembrar de muitas coisas: de tantas terras que conquistou como valente cavaleiro, da doce França, dos homens de sua linhagem, de Carlos Magno, seu senhor que o formou. Assim pensando, não consegue reter as lágrimas e os suspiros. Mas não quer esquecer de si mesmo; bate no peito por seus pecados e perde perdão a Deus: ‘Pai verdadeiro, tu que nunca mentiste, que ressuscitaste são Lázaro, que salvaste Daniel dos leões, salva também minha alma de todos os perigos a que está exposta por causa dos pecados que cometi em minha vida!’ Estende em oferenda a Deus a sua luva direita. São Gabriel toma-a na mão. Rolando pende a cabeça sobre o braço e com as mãos juntas chega ao fim. Deus envia-lhe seu anjo Querubim e são Miguel do Perigo. São Gabriel junta-se a eles e levam a alma do conde para o Paraíso.” A CANÇÃO DE ROLANDO. São Paulo: Martins Fontes, 2006, caps. 168-176.

<sup>51</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte...** *op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>52</sup> Ver BARTHÉLEMY, Dominique. Ficções do século XII. In: Idem. **A Cavalaria: da Germânia Antiga à França do século XII**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010, pp. 459-581.

Há, num primeiro momento, uma preocupação maior com o destino individual do sujeito, que acaba, pouco a pouco, ganhando espaço diante da estabelecida preocupação com o “destino coletivo da espécie”<sup>53</sup>.

O caminho escolhido pelo autor para identificar e analisar esses novos traços é bastante interessante<sup>54</sup>. Iniciamos com a mudança nas representações do Juízo Final. Em princípio, circulavam representações em que os mortos que haviam oferecido seus corpos aos santos dormiam até o momento do retorno celeste, quando poderiam despertar já no Paraíso. Não há, aqui, responsabilidade individual. Os maus, não pertencentes à Igreja, seriam punidos com o “não-ser”: jamais acordariam.

O autor identifica, a partir, principalmente, de iconografia, que foi por volta do século XII que a ideia da “separação dos justos e dos malditos” passou a prevalecer. O Arcanjo Miguel, via de regra, aparecia como o avaliador das almas<sup>55</sup>. Foi por volta do século XIII que essa mudança se tornou um pouco mais profunda. A inspiração apocalíptica do Juízo Final e a ênfase no grande retorno de Cristo, aos poucos foram postas de lado, ganhando força o Juízo Final enquanto corte. Conforme Ariès, esta corte representava praticamente uma instituição de justiça. Cristo era o juiz, sua corte eram os apóstolos, os réus eram os defuntos. A ideia da Virgem Maria e de São João como intercessores foi frequentemente representada nessa iconografia.

O julgamento tornou-se, portanto, cada vez mais individual. O *liber vitae* desempenhava um papel determinante. Nele estavam escritas as ações, boas e más, de cada um. É verdade que inicialmente se tratava de um livro com atribuições de inventário do universo. No entanto, para o autor, a mudança é bastante clara, de modo que, no final da Idade Média, o *liber* tornou-se um inventário pessoal.

Há ainda um momento posterior, no qual o Juízo Final se individualizou tanto que deixou de ocorrer no fim dos tempos e passou a ser um fenômeno restrito ao quarto do moribundo no momento de sua morte. Isso, entretanto, é perceptível somente em gravuras e livros sobre o bom morrer (*ars moriendi*) dos séculos XV e XVI, o que extrapola o nosso recorte no momento<sup>56</sup>. O mesmo ocorre com o fenômeno da individualização das sepulturas.

<sup>53</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte...** *op. cit.*, p. 44.

<sup>54</sup> Para uma interessante descrição e análise sobre os rituais envolvendo a morte cavaleiresca, cf. DUBY, Georges. **Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987. Com destaque especial ao primeiro capítulo, pp. 7-38.

<sup>55</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte...** *op. cit.*, p. 45.

<sup>56</sup> *Ibidem*. pp. 44-48. Sobre a temática da arte de morrer: MUNIZ, M. R. C. Sobre a Arte de Morrer no Outono Medieval. **Outros Tempos**, v.4, n.4, UEMA, pp. 01-15, 2007. Disponível em: <[http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros\\_tempos\\_uema/article/view/407/342](http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uema/article/view/407/342)>.

Michel Lauwers identifica o processo de estabelecimento do Purgatório como mais um indício dessa individualização da morte. Ao pensar em um local intermediário no Além, os homens sugeriam a avaliação da conduta dos defuntos caso a caso<sup>57</sup>. É Jacques Le Goff quem afirma, após demonstrar que o surgimento do Purgatório dialoga com um momento em que o pensamento sobre a justiça e o sistema penal já estavam mais sofisticados, que a existência de um Purgatório

Está também ligada à ideia de responsabilidade individual, de livre arbítrio do homem culpado por natureza por causa do pecado original, mas julgado segundo os pecados cometidos sob a sua responsabilidade. Há uma estreita ligação entre o Purgatório, além intermédio, e um tipo de pecado intermédio entre a pureza dos santos e dos justos e a imperdoável culpabilidade dos pecadores criminosos.<sup>58</sup>

Cabe salientar um aspecto dessa mutação individualizante da morte que interessa à análise do caso do martírio. Philippe Ariès afirma que

Na segunda fase da Idade Média, do século XII ao século XIV, quando foram lançadas as bases do que viria a ser a civilização moderna, um sentimento mais pessoal e mais interiorizado da morte, da própria morte, traduziu o violento apego às coisas da vida, bem como [...] o gosto amargo do fracasso, confundido com a mortalidade: uma *paixão de ser, uma inquietude de não ser bastante*.<sup>59</sup>

O apego às coisas da vida é perceptível, inclusive, pela força que ganhou o testamento no período. O testamento representava uma atitude que, além de visar proteger o patrimônio, é religiosa, “quase sacramental”, mantendo um vínculo entre riquezas terrenas e a salvação. Sintoma, portanto, de um amor maior pelas coisas do mundo. Ora, Tomás de Aquino se utilizou dessa condição, recente, segundo Ariès, de amante das coisas da vida para argumentar que o mártir era aquele que manifestava o mais alto grau de caridade. O teólogo dominicano afirmava que

Entre todos os atos de virtude, o martírio é aquele que manifesta no mais alto grau a perfeição da caridade. Porque, tanto mais se manifesta que alguém ama alguma coisa, quanto por ela despreza uma coisa amada e abraça um sofrimento. É evidente que dentre todos os bens da vida presente aquele que o homem mais preza é a vida e, ao contrário, aquilo que ele mais odeia é a morte, principalmente quando vem acompanhada de torturas e suplício.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”. In: LE GOFF, J. & Schmitt, J.-C. (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006, pp. 243-261, p. 243.

<sup>58</sup> LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995, p. 19.

<sup>59</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte...** *op. cit.*, p. 99. Grifos do autor.

<sup>60</sup> ST II-II, Q. 124, a. 3, sol. Leia-se: **Suma Teológica**, segunda metade da segunda parte, Questão 124, artigo 3, solução. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García

O teólogo reconhecia o apego do ser humano à vida terrena. Mais do que defender um desapego, Tomás de Aquino confirmava essa visão de valorização da vida para, assim, agregar importância à atitude do mártir.

Importa conhecer a morte corriqueira analisada por Ariès para entendermos como o mártir é distanciado do morto ordinário e passa a possuir um caráter especial, de exceção. Tomás de Aquino atribuía isso, dentre outros fatores, ao abandono das coisas que o ser amava em vida. Veremos adiante que, para outros escritores, a violência desempenhava um papel semelhante.

### 1.1.1 A aproximação entre vivos e mortos: o cemitério entra na cidade

Consideramos importante analisar o vínculo entre igreja e cemitério na Idade Média, dado o intuito do nosso trabalho. Na Antiguidade dita “Clássica”, havia, certamente, familiaridade dos vivos com a morte. Contudo, autores puderam identificar certa ideia de contágio das pessoas com relação aos mortos, fazendo com que a tendência fosse o distanciamento entre os corpos e a cidade. A própria Lei das Doze Tábuas e, depois dela, o Código Teodosiano proibiam o enterro de defuntos dentro dos muros da cidade<sup>61</sup>. A regra, portanto, era o cemitério *extra urbem*. Devemos nos atentar ao fato de que isso não era uma peculiaridade daqueles que viriam a ser chamados de “pagãos”. João Crisóstomo, por exemplo, como lembra Ariès, afirmava ser errado que os corpos fossem mantidos dentro dos limites citadinos<sup>62</sup>. Os primeiros santos cristãos, os primeiros mártires, foram enterrados fora desses mesmos limites. Robert Bartlett nos lembra que

As origens do culto dos santos estão nos primeiros séculos da cristandade. Desde, pelo menos, o século II d.C., alguns cristãos foram considerados superiores, excepcionais, em uma categoria própria. Esses eram os mártires, uma palavra de origem grega que significa “testemunhas”, aqueles que morreram por sua fé, foram torturados e mortos de forma pública e elaborada, típica da civilização do Império Romano. Cristãos oravam *pelos* seus mortos (ordinários), mas oravam *para* os mártires. Seus sofrimentos eram vistos como um sacrifício sofrido em defesa dos outros cristãos. Mesmo enquanto eles estavam na prisão, aguardando exame ou execução, se acreditava que os mártires possuíam o poder de perdoar os pecados. Nas suas tumbas, normalmente localizadas nos cemitérios encontrados do lado de fora dos

---

Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O. P. São Paulo: Loyola, 2001-2006, Tomo I-IX.

<sup>61</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte...** *op. cit.* p. 33.

<sup>62</sup> *Ibidem.* p. 34.

muros das cidades gregas e romanas, a comunidade cristã local se reuniria no aniversário de suas mortes para celebrar a Eucaristia e para talvez ter um banquete festivo. (Grifos do autor)<sup>63</sup>

É possível perceber um caráter de continuidade nas formas que “pagãos” e primeiros cristãos tratavam os corpos de seus defuntos. Havia reuniões no entorno do corpo jacente, em uma espécie de culto aos mártires, mas isso ocorria fora dos limites da cidade. O antigo costume, entretanto, seria pouco a pouco alterado. Um fenômeno ganhou força, aproximando defuntos excepcionais e fiéis: o desejo cada vez maior de ser enterrado *ad sanctos*. A proximidade com o santo corpo era vista como promotora de purificação para o defunto comum. O costume que, ao que tudo indica, iniciou junto aos mártires africanos, não tardou a se espalhar pela Europa. São Paulino, por exemplo, esforçou-se para que seu filho pudesse ser enterrado junto a mártires na Espanha. Um movimento novo se fortalecia. Os locais de veneração cada vez mais atraíam tumbas para perto de si. *Grosso modo*, pôde-se assistir ao processo em que, após o sepultamento dos veneráveis em cemitérios extraurbanos, basílicas foram erguidas e, pouco a pouco, o número de sepulturas em seu entorno foi aumentando. Desse processo inicial, desenvolveu-se outro em que a separação, anteriormente nítida, entre “bairros periféricos” e as cidades, foram deixando de existir. “A separação entre a abadia cemiterial e a igreja catedral foi então apagada”<sup>64</sup>, tendo como resultado uma aproximação entre a população e os seus mortos.

A obra sobre o assunto cemiterial que gostaríamos de destacar no momento é *O Nascimento do cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*, de Michel Lauwers<sup>65</sup>. O autor ressalta, de início, a importância da instituição do cemitério para a fortificação de laços cristãos de comunidade. Os mortos assim dispostos eram identificados à “comunidade espiritual” de todos os membros daquela *ecclesia*. Portanto, é possível defender, segundo o autor, que os laços entre vivos e mortos “estruturaram a sociedade” do período<sup>66</sup>. Mas isso só pôde acontecer em momento posterior, quando passamos para a organização cemiterial *apud ecclesiam*. Foi no decorrer do século IX, com forte papel desempenhado pelos

---

<sup>63</sup> BARTLETT, Robert. **Why can the dead do such great things?** Saints and Worshippers from Martyrs to Reformation. New Jersey: Princeton University Press, 2013, p. 3. Tradução livre. Texto original: “*The origins of the cult of the saints lie in the early centuries of Christianity. From at least the second century AD some Christians were regarded as higher, exceptional, in a class of their own. These were the martyrs, a word of Greek origin meaning “witnesses”, those who died for their faith, tortured and killed in the elaborate public way typical of imperial Roman civilization. Christians prayed for their (ordinary) dead but they prayed to the martyrs. Their sufferings were seen as a sacrifice undergone on behalf of other Christians. Even while they were in prison awaiting examination or execution, the martyrs were deemed to have the power of forgiveness of sins. At their tombs, usually located in the cemeteries found outside the walls of Greek and Roman cities, the local Christians community would gather on the anniversary of their deaths to celebrate the Eucharist and perhaps have a commemorative feast*”.

<sup>64</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte...** *op. cit.*, pp. 33-37.

<sup>65</sup> LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério...** *op. cit.*

<sup>66</sup> *Ibidem*. p. 21.

bispos carolíngios, que se tornou mais nítido o impulso no sentido de relacionar a coexistência entre vivos e mortos com o incentivo à formação de determinada identidade de comunidade. Isso permitiu a Lauwers afirmar que “as construções eclesiais materializavam e enraizavam no solo a sociedade dos vivos e dos mortos que formava a *Ecclesia*”. “A nova organização” das igrejas e dos túmulos foi fundada, então, sobre uma eclesiologia que fazia da Igreja uma sociedade espiritual na qual vivos e mortos estavam em comunhão<sup>67</sup>. A aproximação entre população e seus defuntos, que teve seu início durante o tempo das perseguições, passou a assumir, assim, ares de padronização.

A partir dos apontamentos de Lauwers, podemos perceber que seria errôneo entender as formas de organizar o cemitério enquanto uma tipologia fechada. O autor destaca que havia variadas formas organizativas coexistindo no período inicial da Idade Média. Túmulos domésticos, sepulturas *ad sanctos*, sepulturas monásticas e agrupamentos funerários coletivos nunca deixaram de existir. O que podemos notar, por outro lado, é o fortalecimento, em alguns períodos, de estilos determinados, o que pode favorecer a análise acerca do período e enriquecer o conhecimento sobre as concepções acerca da morte em cada época. Foi na segunda metade da Idade Média, por exemplo, em decorrência de um processo certamente mais longo, que se teve, quase como definido, que o lugar do morto cristão era junto à igreja à qual pertencia.

A aproximação morto-igreja nos permite alguns questionamentos:

a) Podemos afirmar que a Igreja, visando um enquadramento comportamental da cristandade, empreendeu um esforço no sentido de moldar as relações entre vivos e mortos na segunda metade do medievo?<sup>68</sup>

b) Quais foram as principais medidas tomadas para isso?

Refletir sobre essas questões nos auxiliará a compreender um aspecto importante referente ao martírio no século XIII. Poderemos analisar como esse esforço, com objetivo de enquadramento, interferiu nas canonizações (ou na falta de canonizações) oficiais de mártires no século XIII.

---

<sup>67</sup> Ibidem. p. 48, p. 50.

<sup>68</sup> “Estabelecimento de estruturas de enquadramento” é uma expressão utilizada por Michel Lauwers e que se refere ao processo de fortalecimento da influência eclesiástica nos séculos posteriores ao X. Podemos entender como uma alternativa interessante à expressão “Reforma Gregoriana”, carregada de equívocos. Discutiremos essas questões nas divisões subsequentes. Cf. LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”: história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, pp. 163-200, p. 171.

### 1.1.2 Um maior controle eclesiástico sobre a morte?

Para iniciar a presente subdivisão, faz-se necessário que lidemos com um problema realmente complexo. O processo que estudamos é, com grande frequência, chamado pelos historiadores de “Reforma Gregoriana”. Um momento, entre os séculos IX e XI, em que o papado, com ênfase na figura de Gregório VII, teria empreendido esforços no sentido de aglutinar e centralizar poderes espirituais e temporais, se assemelhando, cada vez mais, a uma monarquia. Não pretendemos nos aprofundar na temática no momento. Todavia, alguns apontamentos são necessários, para os quais nos baseamos, em grande medida, no texto de autoria de Leandro Rust e Andréia Frazão da Silva, intitulado “A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito”<sup>69</sup>. Os autores ressaltam que boa parte das problemáticas envolvendo o polêmico conceito se origina da obra *La Réforme Grégorienne*, de Augustin Fliche, publicada em 1924. É lá que está contida a perspectiva, que segundo Rust e Silva, estabelece a Reforma Gregoriana como um

amplo movimento de restabelecimento do poder papal ocorrido a partir de 1049 – cujo “maior protagonista” foi o papa Gregório VII (1073 – 1085) – foi uma ampla resposta às intermináveis “desordens” que se alastraram por toda a Cristandade em razão da ausência de um “Estado” forte. Segundo Fliche, o colapso do poder estatal carolíngio fez do século X uma era de crise política, social e moral. Sem um poder central capaz de impor um direito público que contivesse a incessante busca dos indivíduos pela consecução de seus interesses particulares, a “anarquia feudal” triunfou nas terras ocidentais. Das Ilhas Britânicas ao Mediterrâneo, o vácuo político deixado pela inexistência de uma autoridade imperial ou régia capaz de se fazer obedecer foi ocupado por uma livre vazão das “destrutivas” rivalidades e ambições materiais das aristocracias locais. Em outras palavras, aos olhos de Fliche, o século X foi o teatro de uma profunda crise que pôs em risco a vida em sociedade. Os sintomas da ascensão “predatória” das aristocracias logo se generalizaram na forma de um esfacelamento na moralidade laica e da disciplina clerical. Ambas arruinadas por um tráfico irrestrito de bens eclesiásticos – a simonia – e por uma grave rotina coletiva de violações de interdições sexuais cristãs – o nicolaísmo e a corrupção do casamento.<sup>70</sup>

A visão de um tempo de descontrole e corrupção dos costumes, no período anterior à

<sup>69</sup> RUST, Leandro D.; SILVA, A. C. L. F. da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. **História da Historiografia**, ed. 3, 2009, pp. 135 – 152. Consultado em: 25 jan.2017. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62/38>>. No artigo, os autores explicam o porquê de ser um tema tão complexo de se trabalhar: “Estado carolíngio, anarquia feudal, monasticismo, tradição canônica, relações entre Igreja e Estado são temas de grande abrangência histórica que se perfilam sob os olhos, fazendo do fito de compreender a *Reforma Gregoriana* uma operação historiográfica de grande porte, algo que exige ao estudioso prestar contas de duzentos anos de processos históricos (900-1100).” (p. 139) É por ser um trabalho de tamanha envergadura que preferimos não adentrar tão profundamente no tema, o que acabaria por desvirtuar o enfoque no nosso objeto de estudo.

<sup>70</sup> *Ibidem*. pp. 136 – 137.

Reforma, é ressaltada no trabalho de Fliche. “Desordem feudal” é a expressão utilizada pelo autor para descrever o período. Após o fim da era carolíngia, a desordem teria caracterizado o Ocidente medieval. Os reformadores, com sua liderança papal, implementariam um “programa de normatização das condutas sociais”<sup>71</sup>. Era necessário, portanto, concretizar a hierarquia clerical e garantir a autonomia da Igreja diante dos poderes tradicionais de nobres, reis e Império. É uma ascensão dos papas ao “primeiro plano da vida política no medievo”. A Igreja passa a se organizar como se fosse um Estado<sup>72</sup>.

Mas é bem verdade que não tardou para que o trabalho de Augustine Fliche fosse colocado em causa. Onze anos depois, em 1935, Tellenbach refutaria esses argumentos desde a crença na existência de uma “crise feudal”, que teria caracterizado o século X<sup>73</sup>. Rust e Silva ressaltam que, apesar das incisivas críticas de Tellenbach, foi a partir de 1947 que se pôde identificar uma “grande guinada revisionista” direcionada ao conceito de Flich. Então, puderam ocorrer “numerosas reavaliações dos fundamentos conceituais da expressão-título da obra de Fliche, cuja credibilidade foi então incisivamente revista”<sup>74</sup>.

Mas o que tudo isso interfere no nosso estudo? Veremos, logo adiante, que uma série de fenômenos ocorreu a partir do ano 1000 no que diz respeito à relação entre vivos e mortos no Ocidente medieval. Alguns autores não se sentem constrangidos de chamar essas mudanças de consequência da “Reforma Gregoriana”, vez ou outra utilizando aspas<sup>75</sup>. Há, esperamos demonstrar, o estabelecimento de estruturas de enquadramento por parte da instituição religiosa, moldando a forma como os vivos entendiam a morte, imaginavam a geografia do Além, aprendiam a tentar aliviar a pena dos seus defuntos queridos e se preparavam para o bom morrer. Poderíamos, então, afirmar que, apesar de não pretendermos nos aprofundar na temática da Reforma, pelo menos no que concerne ao nosso objeto - a morte - os argumentos fazem sentido. Mas o conceito guarda problemas maiores. Como Rust e Silva salientam, baseados em trabalhos de J. Gilchrist e O. Capitani,

esta expressão induzia à imagem de um movimento reformador concebido como uma unidade, como um conjunto homogêneo, eclipsando, assim, no seu interior, numerosas divergências e tensões existentes no papado do século XI. Além disso, esta expressão comportava o inconveniente de colocar em primeiro plano o governo e a vida de Gregório VII – destacando o período de 1073 a 1085 -, projetando uma imensa sombra sobre as ações dos pontificados precedentes e posteriores. O pontificado gregoriano era assim destacado para

---

<sup>71</sup> Ibidem. p. 138.

<sup>72</sup> Ibidem. p. 139.

<sup>73</sup> Ibidem. p. 140. Para uma explicação da crítica, ver p. 141.

<sup>74</sup> Ibidem. p. 142.

<sup>75</sup> Cf., por exemplo, LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério...** *op. cit.* p. 84.

dar sentido a toda uma época que se estendeu por mais de meio século, de 1046 a 1122.<sup>76</sup>

Era necessário, então, entender a chamada Reforma Gregoriana mais profundamente, e não como medidas de cima para baixo por papas desligados de seu tempo.

As reformas religiosas promovidas a partir do século X não devem ser vistas pelos medievalistas como cartilhas de normatização de condutas sociais claramente articuladas e impostas “de cima” sobre a vida coletiva. As práticas reformadoras não emanavam de bispos de sólida bagagem intelectual, das lideranças de grandes estabelecimentos monásticos ou, finalmente, dos papas; os “reformadores” do pós-ano Mil respondiam a demandas generalizadas provenientes de uma “base social” em rápida transformação.<sup>77</sup>

Se não se trata de uma reforma de cima para baixo, de uma iniciativa exclusivamente papal, como entender o processo? E, o mais importante para nós, como entender as mudanças com relação aos mortos, tão perceptíveis por volta do século XIII? O primeiro ponto é pensar a confluência de populações anteriormente rurais em direção às “malhas urbanas”. Isso teria estreitado a “integração comunitária” e alterado “formas de sociabilidade”. Essas transformações acabaram exercendo uma pressão, no sentido da busca por uma “reordenação dos princípios regentes da interação social”.

As fortes pressões sociais desencadearam, junto aos círculos laicos, ao chamado baixo clero e aos eremitas e monges, iniciativas de implementação de novos repertórios de regras comportamentais que incluíam desde a gestão da riqueza material à moral sexual [...]; da inserção espacial do sagrado [...]; à preservação da seguridade social [...]. O que tem sido demonstrado pela historiografia é que a sociedade estava por trás da reforma, não a Igreja.<sup>78</sup>

Analisar um pouco desse debate abordado por Leandro Rust e Andreia Frazão da Silva nos auxilia a tornar nossa análise mais complexa acerca da morte no século XIII. Se há uma iniciativa de enquadramento (que é como preferimos chamar o fenômeno, evitando a utilização de “Reforma Gregoriana”), ele se dá para além de medidas “de cima para baixo”, unicamente papais. Ocorrem, por outro lado, motivadas por questões do seu tempo, desde configurações urbanas, territorialização da Igreja no seio da sociedade cristã, até disputas com outros grupos, chamados de “hereges”. Ainda assim, ao assumirmos o recorte temático das atitudes referentes à morte, percebemos que autores como Lauwers e Schmitt, tendem a enfatizar as atitudes que tem “origem” na instituição eclesiástica. Não consideramos de todo contraditório. A demanda “de baixo” parece ter criado o ambiente necessário para que medidas “de cima” pudessem ser

<sup>76</sup> RUST, Leandro D.; Silva, A. C. L. F da. **A Reforma Gregoriana...** *op. cit.* p. 143.

<sup>77</sup> *Ibidem.* p. 144.

<sup>78</sup> *Ibidem.* p. 144.

organizadas.

### 1.1.2.1 A “clericalização” da morte

O primeiro ponto que precisamos destacar é a alteração ocorrida na segunda metade da Idade Média no que diz respeito à responsabilidade sobre os ritos envolvendo a morte. Até mesmo Lauwers afirma que, durante muito tempo, os lugares de inumação parecem ter sido organizados por responsabilidade familiar<sup>79</sup>, apesar de reconhecer que isto é difícil de ser atestado através de estudos arqueológicos. Ritos sob responsabilidade civil eram a regra, portanto. O único papel desempenhado pela instituição eclesiástica era o da absolvição. Uma antes da morte e outra após.

A partir do século XIII, tudo se passa como se os traços de mentalidade, até então desenvolvidos nos claustros como numa estufa, ganhassem o mundo aberto dos laicos. A morte vai ser “clericalizada” durante muito tempo. É uma grande mudança, talvez a maior antes das secularizações do século XX.<sup>80</sup>

Podemos tranquilamente entender a “clericalização” da morte como uma das facetas das iniciativas de enquadramento anteriormente referidas. Em meio a esse processo, por exemplo, uma nova geografia do Além foi discutida. Como nos lembra Jacques Le Goff, a formulação e o “triunfo do Purgatório” estende ainda mais o poder da Igreja sobre os fiéis:

Até então o poder judiciário espiritual, tribunal da alma, o *foro* estava nitidamente dividido por uma fronteira que passava pela linha da morte. Cá em baixo, no mundo, o homem depende da Igreja, do *foro* eclesiástico; no além, só depende de Deus, do *foro* divino. É certo que a recente legislação sobre a canonização, sobre a reclamação dos santos, conferia à Igreja poder sobre alguns mortos que ela, logo a seguir à morte, colocava no Paraíso e na fruição da visão beatífica mas, ao fazê-lo, “a Igreja apenas se pronuncia sobre a sorte de um número ínfimo de defuntos”. Mas o ingresso no Purgatório diz respeito, como já vimos, à maioria dos fiéis. Sem dúvida que o novo território não é inteiramente anexado pela Igreja. Na sua condição de intermédio, fica submetido ao *foro* comum de Deus e da Igreja. Poder-se-ia afirmar que, à imagem das *cojurisdições* que o sistema feudal desenvolveu nessa época, existe *paridade* (co-senhoria em termos de direito feudal) de Deus e da Igreja sobre o Purgatório. Mas como cresceu o poder da Igreja sobre os fiéis! No momento em que o seu poder no mundo é posto em causa simultaneamente pela contestação branda dos convertidos às doçuras do mundo terreno (os *despreocupados*) e pela contestação dura dos hereges, a Igreja prolonga para

<sup>79</sup> LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério...** *op. cit.* pp. 37-41. Na Alta Idade Média, lembra-nos Ariès, em *O homem diante da morte*, os sobreviventes civis próximos aos defuntos eram os garantidores da maior parte dos rituais, como o elogio e o cortejo.

<sup>80</sup> *Ibidem.* p. 212.

além da morte o seu poder sobre os fiéis.<sup>81</sup>

Um imaginário sobre a geografia do além foi reformulado, incentivado, discutido e teve como resultado um prolongamento do poder clerical sobre os fiéis<sup>82</sup>. Lauwers demonstra como o fortalecimento dos ritos de consagração, na segunda metade da Idade Média, também dialoga com essa extensão de poder. Antes do século X, por exemplo, não havia relatos desses rituais consagradores<sup>83</sup>. Primeiramente, devemos entender por essa perspectiva a aproximação entre os corpos defuntos e a igreja local. O enquadramento favoreceu que o fenômeno de aproximação iniciado por volta do século IV (mesmo que de forma rara) se tornasse o padrão a partir do ano 1000<sup>84</sup>. Com a ascensão dos bispos carolíngios, o processo se intensifica. Um controle fortalecido sobre os lugares sagrados a partir do século IX, com multas para aqueles que não respeitassem esses lugares, ou mesmo para aqueles que fossem considerados frequentadores de baixa frequência demonstra isso. Podemos perceber essa mudança sobre a responsabilidade dos enterros, do âmbito familiar para o âmbito clerical, tendo início com relação aos pobres. As famílias, não tendo as condições necessárias para arcar com as despesas, tendiam a permitir que a igreja local assumisse a responsabilidade. A relação com a *charitas* se evidencia.

A existência de “lugares públicos” destinados à sepultura, que constituíam, na Antiguidade, somente um caso muito particular de instituição funerária, limitado aos indigentes, adquiria, sob a égide da Igreja do século IX, o estatuto de modelo social.<sup>85</sup>

Para Lauwers, o contexto de aumento do poder episcopal nos ajuda a entender o surgimento dos ritos de consagração, assim como o ganho de *status* envolvendo o consagrador<sup>86</sup>. Consolidado o rito de consagração, passa a ser comum obrigar todos os fiéis a inumarem os seus entes dentro do espaço funerário sacralizado. Isso se dá entre os séculos X e XIII, período no qual podemos perceber, a partir da bibliografia especializada, o desenvolvimento do enquadramento das relações entre vivos e mortos a novos padrões<sup>87</sup>.

Enquadrar o cemitério como símbolo de poder e controle também significa organizar e excluir atividades e sujeitos considerados impróprios. Isso porque o cemitério se estabeleceu

<sup>81</sup> LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório...** *op. cit.*, pp. 294-295.

<sup>82</sup> É bem verdade que outras representações do Além sobreviveram ainda durante séculos. Para um exemplo, a representação do Além em que o morto descansa, ver: ARIÈS, Philippe. Uma antiga concepção do Além. In: BRAET, H. & VERBEKE, W. (eds.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da USP, 1996, pp. 79-87.

<sup>83</sup> LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério...** *op. cit.*, p. 145.

<sup>84</sup> *Ibidem*. pp. 37-41.

<sup>85</sup> *Ibidem*. pp. 55-56.

<sup>86</sup> *Ibidem*. pp. 81-86.

<sup>87</sup> *Ibidem*. p. 201.

não em um local próprio seu, mas em locais com habitações. São do século XIII as principais prescrições sugerindo que atividades de mercados não ocorressem em espaços cemiteriais. Segundo Lauwers, nesse mesmo processo, cortes e assembleias, antes comuns, foram levadas para fora dos cemitérios. Acreditamos, assim, que as práticas não deixaram de ocorrer, mas diminuíram. As prescrições eclesiásticas tentavam inculcar na mente dos fiéis algo que hoje nos parece simples: “o cemitério devia ser o lugar de suas preces”<sup>88</sup>.

É perceptível um processo em que se justificavam as exclusões do cemitério como forma de proteção contra a poluição da terra. Assim, o cemitério cristão afastou-se ainda mais das necrópoles antigas. Essas tendiam a acolher a todos. Aqueles estavam restritos aos bons cristãos. Judeus, por exemplo, eram enterrados fora dos muros das cidades, marginalizados. Listas de excluídos foram compostas por volta do século XII: pagãos, judeus, mortos “em malefícios”, ladrão morto em ação, cavaleiro morto em combate empunhando lanças, guerreiros de guerra injusta, hereges, excomungados, suicidas, entre muitos outros<sup>89</sup>. O controle diz qual é o morto que pode conviver com os vivos, mas também, e talvez principalmente, quais não podem.

#### 1.1.2.2 O controle sobre a santidade

Há um tipo de morto especial que também sofreu os impactos das alterações ocorridas na relação entre vivos e mortos. Referimo-nos aos santos. O surgimento de um estruturado e rígido processo de canonização demonstra nitidamente isso. Um momento anterior, em que o reconhecimento popular muitas vezes bastava para que um sujeito fosse considerado santo, deu lugar àquilo que passamos a conhecer como “canonização pontifícia”. O comum é que se date o surgimento desse novo estilo de canonização, em que o Papa começou a desempenhar o papel determinante, a partir de 993. O *cultus sanctorum* passou a ser cada vez mais controlado. Ainda assim, no início, sem um aparato jurídico suficientemente desenvolvido, o reconhecimento papal servia como promotor de ares de legitimidade. Para André Vauchez, a mudança principal nesse sentido ocorreu a partir do pontificado de Gregório VII<sup>90</sup>. Independentemente se buscamos ou não uma figura central, o importante é perceber que o processo de canonização

---

<sup>88</sup> Ibidem. p. 330.

<sup>89</sup> Cf. Ibidem. pp. 207-216.

<sup>90</sup> VAUCHEZ, André. **La Santità nel Medioevo**. Bologna: il Mulino, 1989, pp. 33-34. Já discutimos anteriormente os cuidados que são necessários quando lidamos com autores que supervalorizam o papel de Gregório VII nesse processo.

dialogava perfeitamente com as demandas de enquadramento do período, não sendo uma peça solta na história da santidade medieval<sup>91</sup>.

O estabelecimento do processo de canonização se deu de forma lenta. No século XI, já havia decretos que discorriam sobre a autoridade papal no campo das canonizações, o que, a despeito de não possuir caráter jurídico de fato, alcançou considerável difusão. Por volta do século XII foi iniciada uma substituição de grande impacto: a consulta aos bispos vai, pouco a pouco, dando lugar à consulta a um grupo selecionado de cardeais que, a partir de então, passariam a usufruir de uma importância nova diante do papa. O papa Inocêncio III já deixava claro, em 1200, a nova tendência. Expediu uma bula em que reservava a si o direito de canonizar ou não qualquer candidato. Certamente isso não foi aceito em todas as regiões de forma homogênea. Vauchez cita exemplos do começo do século XIII na Itália, em que personagens foram alçados ao patamar dos santos sem autorização do pontífice<sup>92</sup>.

Ao que parece, tudo fica mais claro a partir do IV Concílio de Latrão, ocorrido em 1215:

Sob o plano jurídico, a situação se tornou, de qualquer forma, mais clara depois do IV Concílio de Latrão, cujo cânone n. 62, retomando um decreto do sínodo de Magonza de 813, já inserido no *Decretum* de Graciano, proíbe a veneração de relíquias de novo inventas sem a autorização do príncipes. É claro que no documento carolíngio o termo *princeps* indicava o imperador, enquanto no século XIII não poderia indicar outro a não ser o papa. É bem verdade que esse texto não tinha em vista, prioritariamente, o direito de canonização, mas, como bem notou N. Hermann-Marquard, “é evidente que se o papa reservava a si mesmo o direito de aprovar o culto prestado às relíquias recém descobertas, a principal razão era que ele reservava a si mesmo o direito de autorizar a veneração das relíquias dos servos de Deus ainda não canonizados”.

Mesmo que algumas dúvidas pudessem ainda sobreviver no ânimo desse ou aquele bispo, a tendência geral da evolução concernente à disciplina do culto dos santos, que foi própria das três primeiras décadas do século XIII, se percebe claramente. A canonização por parte do papa era definitivamente e de longe a melhor, sob o plano fático, em relação à *elevatio* ou translação episcopal, que assim perdia o seu caráter de ato final e decisivo. A partir do ano 1234, data em que o breve *Audivimus* foi inserido nas decretais de Gregório IX, o período de flutuação e imprecisão jurídica que caracterizou as décadas precedentes terminou de forma definitiva. Agora, a reserva pontifícia acerca do direito de canonizar os santos estava inscrita nas leis da Igreja; e, assim, não era mais aceita a desculpa da ignorância: o conhecimento das normas estava ao alcance de todos.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> É no mesmo período, por exemplo, que se desenvolve com mais força a teoria da infalibilidade papal. Ver: PRUDLO, Donald. **Certain Sainthood**: canonization and the origins of papal infallibility in the medieval church. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 2015.

<sup>92</sup> VAUCHEZ, André. **La Santità nel Medioevo**... *op. cit.* pp. 35-39.

<sup>93</sup> *Ibidem.* p. 39. Tradução livre. Texto original: “*Sul piano giuridico la situazione divenne, ad ogni modo, più chiara dopo il IV Concilio Lateranense, il cui canone n. 62, riprendendo un decreto del sinodo di Magonza dell’813, già inserito nel Decretum di Graziano, vieta di venerare reliquie de novo inventas senza l’autorizzazione del princeps. È chiaro che nel documento carolingio il termine princeps indicava l’imperatore, mentre nel secolo*

Foi desenhado, dessa maneira, o direito papal à canonização, deixando cada vez menos margem para dúvidas. Outro dos âmbitos da relação entre vivos e mortos passa mais claramente ao controle eclesiástico. Um dos motivos, muito provavelmente, foi tentar diminuir a tendência de veneração leiga que gerava, dia após dia, novos santos, muitos deles controversos. O processo certamente passou por mudanças desde o seu surgimento até o seu firme estabelecimento no século XIII. Mas os moldes são os mesmos. Os passos iniciais eram dados pelo bispo da localidade do candidato a santo. Em seguida, era importante que autoridades locais demonstrassem o seu interesse e, de vez em quando, eram essas figuras as que começavam um processo inquisitivo preliminar sobre a vida do sujeito, antes mesmo de enviar o pedido oficial à Cúria Romana. É nessa investigação inicial que se analisa a existência da *fama sanctitatis*, assim como de milagres próximos à tumba daquele que era objeto da investigação. O Papa, caso considerasse válidas as defesas desse grupo local, deveria convocar três comissários (sendo pelo menos um deles bispo), para que efetuassem uma mais profunda investigação sobre a vida e os milagres da personagem em questão. As informações obtidas por estes comissários deveriam ser enviadas sempre ao Papa. Entre os séculos XIII e XIV, a investigação foi ficando mais rigorosa, acarretando um aumento do tempo médio de duração dos processos. A troca de pontífice durante o andamento processual poderia também acarretar em atrasos: havia uma grande burocracia envolvida no reconhecimento da santidade, sintoma dos novos tempos e da necessidade de enquadrar as relações entre os dois mundos, o terreno e o do Além. Cada vez mais, segundo Vauchez, ganhavam importância as virtudes que o candidato havia demonstrado em vida<sup>94</sup>. Ora, o que percebemos é que existia uma relação estreita entre a valorização de virtudes individuais e o processo que chamamos anteriormente de “individualização” da morte. Além do mais, o advento desse processo minucioso e burocrático foi de grande importância quando pensamos um estudo sobre o martírio no século XIII. Voltaremos a isso adiante, mas lembramos que esse século é exatamente um dos períodos

---

*XIII non poteva indicare altri che il papa. È ben vero che questo testo non aveva prioritariamente di mira il diritto di canonizzazione, ma, come ha fatto giustamente notare N. Hermann-Marquard, “È evidente che se il papa riservava a se stesso il diritto di approvare il culto reso a reliquie di recente scoperta, a più forte ragione riservava a se stesso il diritto di autorizzare la venerazione delle reliquie dei servi di Dio non ancora canonizzati”. Anche se qualche dubbio poteva ancora sussistere nell’animo di questo o quel vescovo, la tendenza generale dell’evoluzione concernente la disciplina del culto dei santi, che fu propria dei tre primi decenni del secolo XIII, si coglie in modo chiarissimo. La canonizzazione da parte del papa ebbe definitivamente e di gran lunga la meglio, sul piano fattuale, sulla elevatio o traslazione episcopale, che così perdettero il suo carattere di atto finale e decisivo. A partire dal 1234, data in cui il breve Audivimus fu inserito nelle decretali di Gregorio IX, il periodo di fluttuazione e di imprecisione giuridica che aveva caratterizzato i decenni precedenti terminò in modo definitivo. Ormai la riserva pontificia circa il diritto di canonizzare i santi era iscritta nelle leggi della Chiesa; e così nun era più ammessa la scusante dell’ignoranza: la conoscenza delle norme era ormai a portata di chiunque.*

<sup>94</sup> Ibidem. pp. 41-53.

de menor número de mártires oficialmente canonizados. Esse baixo número de canonizações fez com que alguns estudiosos, dentre os quais o próprio Vauchez em alguns textos de divulgação, afirmassem que o martírio havia deixado de ser um padrão de santidade aceito para aquelas pessoas. Tentaremos demonstrar a nossa discordância em passagens subsequentes<sup>95</sup>.

### 1.1.2.3 O enquadramento como resposta às disputas contra hereges e o papel dos mendicantes

Michel Lauwers afirma que, entre os séculos XII e XIII, a Igreja passou, no âmbito da morte, a controlar mais do que nunca os fiéis. Multiplicaram-se as oportunidades de intervenção dos eclesiásticos diante de um momento de trespasse. Vários ritos exigiam a presença de um padre diante do moribundo: a última confissão, a extrema-unção e mesmo a redação do testamento, que ganhou uma força significativa no período<sup>96</sup>. Foi sintomático desse processo o surgimento do que Lauwers chama de “uma nova oratória” dos pregadores, voltada a instruir os fiéis a como orar pelos defuntos e como se preparar para a morte. Os mendicantes, principalmente Franciscanos e Dominicanos, exerceram um papel determinante. Cada vez mais seus sermões incluíam relatos fantasmagóricos de aparições de mortos pedindo, aos vivos, a execução de sufrágios que aliviassem suas penas no mundo do Além. Os mendicantes foram, então, se estabelecendo como “especialistas dos sufrágios pelos mortos”<sup>97</sup>. Seu posicionamento em meio ao mundo citadino favoreceu tal estabelecimento em grande medida.

É nesse ínterim que podemos perceber a relação entre esse aumento da intervenção eclesiástica e a luta contra a heresia. Para Lauwers, vários fatores anteciparam essas práticas novas: teólogos escrevendo sobre a confissão de pecados, o desenvolvimento de uma “moral da intenção” e, principalmente para os nossos propósitos, a formação de uma tradição polemista dentro da Igreja, voltada ao combate teológico contra os hereges que negavam boa parte das práticas dos sufrágios defendidas pela Cúria Romana<sup>98</sup>.

É a partir de outro trabalho de Lauwers que podemos aprofundar a análise sobre essa tradição polemista, digamos, anti-herética. Em 2009 foi lançado no Brasil, por iniciativa da Editora da Unicamp, a tradução do livro *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes*

<sup>95</sup> Discutimos isso em um trabalho anterior. Cf.: BOENAVIDES, D. M. **Bem-aventurado aquele que sofre perseguição em nome da justiça**: uma análise da presença do martírio em escritos mendicantes do século XIII. (Trabalho de Conclusão de Curso), Porto Alegre, IFCH/UFRGS, 2015. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/132840>>. Consultado em 26 jan. 2017.

<sup>96</sup> LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”... *op. cit.*, p. 254.

<sup>97</sup> *Ibidem*. pp. 253-254.

<sup>98</sup> *Ibidem*. 254.

*antes da Inquisição*, cuja organização coube a Monique Zerner<sup>99</sup>. Um dos capítulos, assinado pelo referido autor, recebeu como título ““Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”: história de um tema polêmico”<sup>100</sup>. O primeiro ponto que o autor levanta já foi consideravelmente debatido pelos historiadores: a heresia era, antes de tudo, resultado de um discurso eclesiástico. Esse discurso não pretendia atentar para a essência da contestação em si. Antes disso, se moldava enquanto uma exposição da doutrina oficial em forma, normalmente, semelhante a uma *disputatio*<sup>101</sup>.

Tal discurso nos é de grande importância, tendo em vista que nos auxilia a aprofundar as visões sobre a morte no período e, mais especificamente, sobre o martírio. Se atentarmos para os séculos XI e XII, defende Lauwers, perceberemos que uma das características principais desses “hereges” era a rejeição que empreendiam em relação à sepultura cristã, assim como a negação de que os sufrágios dos vivos pelos mortos surtiam qualquer tipo de efeito<sup>102</sup>. Ora, se esse período foi aquele em que assistimos uma série de alterações encabeçadas pela Igreja no que diz respeito à relação entre vivos e mortos, a negação do enterro e dos sufrágios cristãos certamente acarretava problemas.

A origem do que Lauwers chama de “tradição polemista” pode ser identificada nas *Atas do Sínodo de Arras*, de 1025. Segundo Lauwers, dois capítulos das *Atas* apresentavam discussão: um cujo tema central era a sepultura e outro que versava sobre o quanto a penitência após a morte poderia ser aproveitável<sup>103</sup>. O autor passa então à análise de escritos de Pedro, o Venerável, abade de Cluny, por volta de 1135 e 1145, no qual uma elaborada defesa da intervenção dos vivos pelos mortos foi empreendida em significativos cinco capítulos do seu *Contra os Petrobrusianos*<sup>104</sup>. Dominique Iogna-Prat lista os pontos aos quais Pedro, o Venerável, em seu escrito:

1. Recusa do batismo das crianças, sob o pretexto de que é a fé que salva e que uma jovem criança não seria consciente o bastante para crer.
2. Rejeição dos lugares consagrados; a Igreja de Deus não consiste em uma montagem de pedras, mas em uma realidade espiritual pura, a comunidade dos fiéis.
3. A Cruz não é um objeto de adoração; é, ao contrário, um objeto detestável, como instrumento de tortura e de sofrimento de Cristo.

<sup>99</sup> ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia?**:... *op. cit.*

<sup>100</sup> LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”... *op. cit.*

<sup>101</sup> *Ibidem*. p. 163 e p. 181.

<sup>102</sup> *Ibidem*. pp. 163-164.

<sup>103</sup> *Ibidem*. p. 168.

<sup>104</sup> Para uma análise mais detalhada sobre o documento e seus argumentos principais, ver IOGNA-PRAT, Dominique. A argumentação defensiva: da polêmica gregoriana ao *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável. In: ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia?**:... *op. cit.*, pp. 89-122.

4. Padres e bispos dispensam um ensino enganoso em matéria eucarística. O corpo do Cristo teria sido consumido apenas uma vez e por seus únicos discípulos, por ocasião da Ceia que precedeu a Paixão. Toda consumação posterior é somente uma ficção vã.
5. A liturgia funerária em seu conjunto (oferendas, preces, missas, esmolas) é inútil; o morto não pode esperar nada mais do que aquilo que ele obteve durante sua vida.<sup>105</sup>

A partir das respostas elaboradas por Pedro, a tradição polemista ganhou fôlego. Posteriormente teremos um tratado do monge Guilherme em resposta à heresia de Henrique e, ainda, Egberto de Schönau, em uma série de sermões elaborada para refutar hereges capturados em Colônia em 1163, atacando dez ideias heréticas. Uma dessas proposições respondidas se tratava de uma “negação das penas purgatórias e, por consequência, a recusa dos sufrágios pelos defuntos”<sup>106</sup>.

Continuando a reconstituição dessa tradição polemista, Lauwers destaca o tratado de Bernardo de Fontcaude, *Contra os Valdenses*, em que quatro capítulos objetivam discorrer sobre o culto dos mortos e defender a validade de esmolas, jejuns, missas, orações, do Purgatório, entre outras questões<sup>107</sup>. Vários são os textos elencados por Lauwers na intenção de justificar a conceituação de “tradição polemista”. Evocaria ainda textos de Ermengrado, obras polêmicas de Madri e de Reims, o tratado de Alano de Lille e o *Liber Antiheresis* de Durand de Huesca. A tradição então, entre o final do século XII e o início do século XIII, acabou integrada em uma longa lista de respostas direcionadas aos hereges, “um argumento polêmico entre outros”<sup>108</sup>.

Nos interessa a passagem em que Lauwers utiliza a expressão que consideramos a mais adequada para entender as alterações ocorridas nas relações entre vivos e mortos nos séculos posteriores ao X: “estabelecimento de estruturas de enquadramento”.

Na sociedade dos séculos XI e XII, os mortos ocuparam um lugar essencial, resultado do encontro entre um mundo ainda amplamente costumeiro, de formas de poder indissociáveis de grupos de parentesco, e a mediação ritual da instituição eclesiástica. Nessa sociedade, o *estabelecimento de estruturas de enquadramento* dependia em grande parte da instauração de vínculos entre os vivos e os mortos, da maneira como os vivos mantinham a memória de seus ancestrais. Da mesma forma, as trocas entre os vivos – tal como nos mostram as atas conservadas nos cartulários monásticos – passavam, frequentemente, por uma troca prévia entre os vivos e os mortos. O culto dos defuntos foi de certa maneira *o motor de um sistema de troca generalizada*, ligando os vivos

<sup>105</sup> Ibidem. p. 90.

<sup>106</sup> LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”... *op. cit.* p. 168.

<sup>107</sup> Ibidem. pp. 168-169.

<sup>108</sup> Ibidem. p. 169.

e os mortos, os doadores e a Igreja, a Igreja e os mortos...<sup>109</sup>

O que percebemos é que, dentre outros fatores, um dos motivadores da maior intercessão eclesial na questão dos mortos foi, em significativa medida, resultante das disputas contra hereges, mesmo que não somente. Cabe lembrarmos que não só sufrágio pelos defuntos foi negado por essa “heresia” evocada nos textos polemistas. Havia recusa às esmolas, ao dízimo, às oferendas, aos lugares consagrados como igreja e cemitério, ao batismo, ao casamento e à intercessão dos santos pelos vivos. Em momento de enquadramento, seria uma forma de escantear a instituição eclesial no que diz respeito a uma parte considerável das práticas sociais em que se envolvia.

Mas entendamos, brevemente, no que consistia propriamente a resposta dos polemistas em defesa dos sufrágios pelos mortos. Segundo Lauwers, “A argumentação eclesial repousa sobre um quádruplo fundamento: as citações da Escritura, excertos dos escritos patrísticos com valor doutrinal, os *exempla* e anedotas miraculosas, enfim, a tradição da Igreja”<sup>110</sup>. O primeiro ponto que devemos notar é que a intenção de grande parte dos autores do período era apresentar uma teoria geral da heresia. Mais do que análises específicas sobre grupos e crenças particulares, se pensava em uma “heresia geral”. Cabe destacar que, mais do que aprender sobre as heresias, essas construções retóricas nos permitem aprender sobre o discurso eclesial<sup>111</sup>. Os escritos polemistas possuem diferenças em relação ao que havia anteriormente sido escrito sobre o culto dos defuntos. Mais do que sobre o cuidado ou a *pietas* dos vivos, escrevia-se sobre “a eficácia dos sufrágios no debelamento dos pecados dos homens”<sup>112</sup>. O argumento *a silentio* se fez por vezes necessário. A Escritura possuía pouco material favorável aos sufrágios, mas também não condenava sua prática<sup>113</sup>. Ainda assim, a sua utilização foi consideravelmente rica e novas possibilidades de interpretação de passagens foram aventadas. Além disso, fato é que toda essa discussão nos oferece pistas sobre a condição das visões sobre a morte no século XIII.

O discurso tanto polêmico quanto doutrinal sobre a morte, elaborado no contexto de luta anti-herética, durante os séculos XI e XII, parece ter antecipado as transformações que, entre o final do século XII e o início do século XIII, interferiram nas práticas funerárias e nas concepções de morte –

<sup>109</sup> Ibidem. p. 171. Grifos nossos. O primeiro grifo destaca a expressão que comentamos acima. O segundo grifo faz referência a um assunto que trataremos no terceiro capítulo da presente dissertação: o morto e, no nosso caso, principalmente o mártir, como fator determinante da relação de trocas (ou de Dom e Contradom), dentro da cristandade.

<sup>110</sup> Ibidem. p. 181.

<sup>111</sup> Ibidem. pp. 183-184.

<sup>112</sup> Ibidem. p. 184. É nesse ponto, inclusive, que Jacques Le Goff, em *O Nascimento do cemitério*, já havia destacado o papel determinante dos discursos polemistas para a afirmação do local intermediário no Além. Ver, por exemplo, LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório...** *op. cit.*, pp. 201-205.

<sup>113</sup> LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”... *op. cit.* p. 185.

transformações caracterizadas por um interesse novo pela salvação e pelo destino dos indivíduos no Além. Enquanto as práticas de comemoração dos mortos se propagam na sociedade, em particular nas cidades, onde os pregadores difundem a doutrina da Igreja, especialmente seu discurso sobre o Purgatório (que os teólogos acabavam de definir como terceiro lugar do Além), os mortos perderam a função social estruturante que haviam tido na época senhorial. A sociedade repousava menos nas regras ancestrais e mais sobre as instituições fundadas no direito. À conservação da memória dos ancestrais se substituiu o cuidado dos indivíduos com sua salvação e com a salvação dos seus próximos. A partir daí a prática dos sufrágios pelos defuntos tende a coincidir com o seu fundamento doutrinário. As reflexões dos polemistas sobre os sufrágios pelos defuntos, as discussões sobre a salvação *post mortem*, que eram abundantes nos tratados polêmicos, com o apoio dos testemunhos escriturísticos, correspondiam perfeitamente a essa evolução. Colocando-se deliberadamente sobre o terreno da Santa Escritura, vinculando-se à questão da salvação, o discurso polêmico, se não fez evoluir a doutrina, ao menos promoveu sua manifestação, e assim as transformações do século XIII.<sup>114</sup>

Acreditamos ser perigosa a atitude do historiador que busca, em momentos anteriores, os indícios do que viria a acontecer. Mesmo correndo esse risco, concordamos com Michel Lauwers quando considera o discurso polemista e todas as mutações que nele se vislumbram praticamente um momento de transição (outra questão problemática para historiadores). A Igreja e a sua relação com a cristandade se moldam de forma relativamente rápida nesses séculos XI e XII. No século XIII, tais mudanças chegavam, pouco a pouco, em etapas de melhor definição. O papel desempenhado, nessa questão, pelas Ordens Mendicantes nos é de grande importância.

Um tipo de documentação que favorece a análise do ímpeto controlador eclesiástico, assim como o papel desempenhado pelas Ordens Mendicantes são os relatos de aparição de fantasma. Destacamos o trabalho de Jean-Claude Schmitt, *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*<sup>115</sup>, sobre essa questão. Schmitt está entre os que concordam que a relação entre a Igreja e os mortos sofreu uma significativa mutação após o ano 1000. Nesse período, “a influência religiosa e material da Igreja e dos clérigos sobre a sociedade leiga aumentou sensivelmente”.<sup>116</sup> Não chega a ser surpreendente ter sido também posteriormente ao século XI que os relatos de fantasmas ganharam profusão. Para Schmitt, tais relatos cumpriam a função, interessante para a instituição eclesiástica, de “fazer crer”. Ocorreu, a partir deles, um favorecimento à liturgia dos defuntos, o enquadramento de um estilo de piedade, um argumento em favor das doações e, sobretudo, “o reforço da influência da Igreja sobre a sociedade

---

<sup>114</sup> Ibidem. pp. 185-186.

<sup>115</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>116</sup> Ibidem. p. 18.

cristã”<sup>117</sup>. Em um capítulo intitulado “A invasão dos fantasmas”, Schmitt discorre brevemente sobre os três principais gêneros de escritos que costumam abarcar relatos de aparições fantasmagóricas entre os séculos XII e XIII: os *miracula*, os *mirabilia* e, o gênero mais interessante para nós, os *exempla*.

A partir da primeira metade do século XIII e até o fim da Idade Média, os pregadores seculares e mais ainda religiosos das ordens mendicantes difundem aos milhares os *exempla*, relatos que também apelam ao sobrenatural, mas sem a preocupação de uma localização precisa (como nos *miracula*), tirando, ao contrário, do acontecimento relatado uma lição moral que se pretende universal. As coletâneas de *exempla*, especialmente as que usam a ordem alfabética, fazem parte de uma técnica da pregação cuja eficácia baseia-se amplamente no caráter estereotipado dos relatos, ao contrário da singularidade reivindicada pelos *mirabilia*.<sup>118</sup>

Ora, a função básica da lição de moral era o enquadramento. As Ordens Mendicantes utilizaram essa ferramenta para ensinar, educar os fiéis em direção ao novo tipo de relação com os mortos, uma relação clericalizada. Devemos lembrar que a aparição do morto ordinário, não-santo, era algo excepcional. “Os mortos voltam, de preferência, quando os ritos dos funerais e do luto não puderam efetuar-se normalmente”<sup>119</sup>. A lição de moral, principalmente proferida por oradores mendicantes, tinha o intuito de demonstrar que esses ritos e esses lutos deveriam ser respeitados. No final das contas, defendiam que os rituais eram eficazes.

Jean-Claude Schmitt demonstra as relações entre o papel das Ordens Mendicantes, as transformações religiosas (que chama de “reforma gregoriana” sem maiores problemas) e o novo contexto urbano vivenciado no século XIII.

O cristianismo, religião do Verbo, reata relações, assim, com sua mais profunda inspiração, mas em um mundo transformado pela renovação urbana, pelo crescimento e pela povoação das cidades. É então que toma forma e adquire um rosto, talvez pela primeira vez, um verdadeiro “povo cristão” que seja mais que uma vaga referência ao conjunto dos batizados: multidões reais de leigos estimam ter uma palavra a dizer na Igreja e vibram às palavras de ordem da reforma moral e da volta ao ideal apostólico. As seduções da palavra verdadeira levam mais de um à heresia. É justamente para responder a essas aspirações e para refutar os heréticos que são encorajadas e organizadas novas ordens religiosas, as ordens mendicantes. As principais são a dos menores (os franciscanos) e a dos pregadores (os dominicanos). Eles são uma espécie de híbrido entre o clero secular (dividem com ele a missão perante os leigos e fazem-lhe concorrência em seu próprio território) e os monges antigos (pois também levam uma vida conventual, mas sem a obrigação de uma clausura permanente). Seu meio predileto é a cidade, a sociedade urbana, a universidade. Sua arma por excelência é a palavra, o sermão.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Ibidem. p. 23.

<sup>118</sup> Ibidem. p. 78.

<sup>119</sup> Ibidem. p. 17.

<sup>120</sup> Ibidem. pp. 143-144.

Todo um aparato, não desvinculado do seu tempo (muito pelo contrário), foi desenvolvido no sentido de enquadrar a cristandade a determinados padrões de comportamento, crenças, ritos. O papel das Ordens Mendicantes, acreditamos, foi importante. A História da Morte oferece possibilidades para o entendimento desse processo. Muito se perderia se não houvessem historiadores preocupados em perceber o quanto a morte e os mortos, ou o discurso sobre eles, possibilitam analisar, por trás de uma aparência de imutabilidade, as transformações socioculturais de determinada sociedade.

Certamente os mendicantes não se envolviam diretamente apenas nas questões da morte ordinária. É André Vauchez quem nos lembra do papel que desempenharam no que diz respeito à santidade oficial. Dificilmente os Dominicanos ou Franciscanos deixariam de estar envolvidos no processo de canonização a partir do momento em que esse era estabelecido, visto que a sua abertura implicava em comissões cada vez maiores de investigadores, para atestar a santidade ou não do candidato.

Os comissários se faziam normalmente acompanhar de uma comitiva. Geralmente, o séquito era formado por religiosos – na maior parte dos casos por frades mendicantes – que os assistiam no desenvolvimento do seu trabalho e garantiam a regularidade do procedimento. Entre eles, às vezes eram recrutados interpretes que traduziam ao vulgar as perguntas formuladas em latim pelos comissários, e depois versavam para o latim as respostas quando (caso muito frequente) essas vinham de iletrados.<sup>121</sup>

O que se percebe é que houve um entrelaçamento realmente eficiente entre as iniciativas de enquadramento por parte da Igreja e as novas Ordens recém surgidas no século XIII. Schmitt afirma que é perceptível nesse período mesmo o surgimento de uma “nova palavra”. E essa palavra, principalmente quando operacionalizada pelos mendicantes, não evita assunto algum. Fala de tudo.

Toda a vida dos homens comuns – relações conjugais, tempo do trabalho, transações na feira, escapadas no bordel etc. – fornece matéria para pregar e desferir lições de moral. É na trama densa das relações sociais ordinárias que se insere, nos sermões dos mendicantes, a massa onipresente dos relatos de fantasmas. Por certo, os pregadores falam dos fantasmas sobretudo a propósito da preparação para a morte ou das incertezas do trespasse e de seu amanhã. Mas os fantasmas insinuam-se ainda em outras partes, prontos a irromper no melhor da vida, para relembrar, quando menos se espera, que tudo tem um fim

<sup>121</sup> VAUCHEZ, André. **La Santità nel Medioevo...** *op. cit.* p. 46. Tradução livre. Texto original: “*I commissari si facevano accompagnare da un seguito de tutti riguardo. In genere, il seguito era formato da religiosi – nella maggior parte dei casi da frati mendicanti – che li assistevano nello svolgimento del loro lavoro e garantivano della regolarità della procedura. Tra di loro venivano talvolta reclutati gli interpreti che traducevano in volgare le domande poste in latino dai commissari e poi volgevano in latino le riposte dei testi quando (caso frequentissimo) questi erano degli illiterati*”.

e que é preciso manter-se preparado para morrer.<sup>122</sup>

Devia-se incentivar a aceitação das novas “clericalização” e individualização da morte, assim como destacar a necessidade do preparar-se para morrer. Muitas dessas facetas das novas concepções de morte que foram surgindo nos séculos finais da Idade Média convergem, em certa medida, para os mendicantes. É por isso que consideramos, quando tratamos do martírio, essas ordens como objetos privilegiados de análise. Schmitt destaca a importância de não entendermos esses processos como isolados, mas como parte de um mesmo jogo. O que Schmitt considera justo chamar de “banalização dos relatos de aparições” fazia parte de uma estratégia, no sentido de “criar um modo cristão de familiaridade edificante com a morte e com os mortos”, o que mantinha relação direta com a “ritualização dos funerais”, a “valorização do espaço do cemitério”, a “participação no ofício dos mortos”, entre outros fatores<sup>123</sup>.

## 1.2 “QUE PROLONGASSEM MEU MARTÍRIO CORTANDO SUCESSIVAMENTE OS MEMBROS”: VIOLÊNCIA, SAGRADO, MARTÍRIO

Agora que já traçamos o breve panorama sobre a morte em geral no período que nos interessa, devemos passar para a análise daquele tipo de morte que não permite a preparação ritualizada padrão, tão defendida em pregações do século XIII. Para que possamos chegar a entender o que significava a morte martirológica, principalmente no século em questão, devemos entender, mesmo que brevemente, como ela dialoga com os conceitos de “violência” e “sagrado”.

### 1.2.1 Violência

“Como a morte ou o cemitério, violência está no coração da vida”<sup>124</sup>. Tratar da violência na Idade Média não é uma tarefa fácil. Período ao qual muitos estereótipos são dirigidos, é comum que o medievo seja entendido como um tempo de violência irracional generalizada. Robert Muchembled analisa o declínio dessa violência a partir do século XIII até os séculos da

<sup>122</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos... op. cit.* p. 154.

<sup>123</sup> Ibidem. p. 157.

<sup>124</sup> MUCHEMBLED, Robert. *História da violência: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, pp. 25-26.

história que costumamos chamar de contemporânea<sup>125</sup>. Os fatores para tal declínio foram múltiplos, o que não é, necessariamente, o foco do nosso trabalho. O que pretendemos é perceber o que significava a violência nesses séculos finais do período medieval. Historicizar algo que, por estar ainda tão presente em nossos dias, parece possuir sempre o mesmo formato, sentido. Estranhar o familiar.

Certamente não é algo inovador utilizar a violência como chave interpretativa para a Idade Média. Néri de Barros Almeida, por exemplo, já efetuou alguns esforços nesse sentido. Em um texto voltado aos aparatos políticos medievais, a autora fornece alguns nortes importantes:

Não pretendemos negar que a Idade Média tenha sido uma época violenta. Nosso propósito também não é sugerir novos termos para a qualificação dessa violência, atenuando-a e mostrando seus pontos realmente cruentos. Pretendemos colocar o estereótipo em evidência e tratar um de seus aspectos mais importantes: o fato de que essa chave interpretativa poderosa, que condiciona boa parte das leituras ulteriores, foi estabelecida a partir de pressupostos externos ao período. A Idade Média é vista pelo prisma da violência, da guerra generalizada e da anarquia, em primeiro lugar, porque esta é uma forma simples de explicá-la, pois descreve uma situação que é o inverso da experiência do observador moderno. Fazendo isso, ela justifica as formas políticas modernas.<sup>126</sup>

Colocar o estereótipo em evidência e evitar utilizar pressupostos externos ao período: assim devemos entender a violência no período estudado, inclusive aquela dirigida aos mártires. É de grande importância lembrarmos o papel determinante que a violência desempenhou “na concepção cristã de sociedade histórica”. Desde muito cedo no cristianismo, pelo menos desde Agostinho, a violência foi vinculada à ideia de “coerção necessária”, voltada para o enquadramento do indivíduo, o que foi intensificado pela concepção de uma sociedade cristã “envolvida em conflitos permanentes de ordem interna.”<sup>127</sup>

Mas qual foi a visão dominante sobre a violência – principalmente a homicida – na segunda metade da Idade Média? É Robert Muchembled quem nos auxilia a entender. O primeiro ponto a destacar é a necessidade de não entendermos o homicídio como um tabu. Essa transformação ocorre apenas em séculos posteriores. O *status* dessa violência é de uma “linguagem coletiva normal produtora de elo social, que serve para validar as hierarquias de

<sup>125</sup> MUCHEMBLED, Robert. **História da violência**: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

<sup>126</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. A Idade Média entre o “poder público” e a “centralização política”: itinerários de uma construção historiográfica”. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 26, 2010, pp. 49-70, pp. 54-55. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v26n43/v26n43a04.pdf>>. Consultado em 07 mar. 2017.

<sup>127</sup> Ibidem. p. 63.

poder e as relações entre as gerações, ou os sexos”<sup>128</sup>. As ciências humanas, por muito tempo, ignoraram o caráter “estruturante” da violência, em nome de uma visão simplesmente criminalizante<sup>129</sup>.

É comum que, ao pensar na Idade Média, lembremos da proibição bíblica: “Não matarás!”<sup>130</sup>. Com o papel desempenhado pela Igreja na vida dos sujeitos naquele período, é cabível supormos que uma tão clara proibição, com ameaças tão fortes em relação às consequências que o ato homicida poderia acarretar no além, incentivasse as pessoas a evitarem tais atos. Muchembled destaca que, antes do período dos monarcas absolutos, essa reprimenda era praticamente inoperante na Europa<sup>131</sup>. Não afirmamos, com isso, que todo mundo matava durante o medievo. Até porque, em grande medida, a violência estava inserida em uma série de códigos e rituais<sup>132</sup>. O que cabe ressaltar, por outro lado, é que, quando a violência homicida vinha a ser exercida, provavelmente não era acompanhada por constrangimentos em relação àquela passagem bíblica. É isso que explica o fato de encontrarmos passagens em escritos de teólogos de grande envergadura, como o já citado Agostinho e como Tomás de Aquino, em que a violência é, digamos, relativizada de acordo com o contexto de sua utilização. Odir Fontoura demonstra, por exemplo, que, para o Aquinate, em alguns casos específicos e condições determinadas, a morte de um pecador ou herético se fazia necessária e salutar ao bem comum<sup>133</sup>.

Muitos assassinatos ocorridos nos séculos finais da Idade Média receberam uma indulgência ou abrandamentos de penas que causariam estranheza ao observador moderno<sup>134</sup>. Cartas de perdão real e punições por multas eram extremamente comuns. Há um caso que bem demonstra o fato de o assassinato não estar configurado, no período, como um tabu. É possível imaginar, atualmente, alguém, com espada em punho, assassinar um grande representante da Igreja e, após o ocorrido, passar a ser considerado santo? Dificilmente. No século XIII, entretanto, isso ocorreu. Carino de Balsamo, em 1252, foi contratado por membros da heresia cátara para colocar fim à vida de um importante inquisidor dominicano. O inquisidor era Pedro de Verona, canonizado no ano seguinte e conhecido como Pedro Mártir. Carino encontrou Pedro no momento em que este saía da cidade de Como e dirigia-se a Milão, onde estava

---

<sup>128</sup> MUCHEMBLE, Robert. **História da violência...** *op. cit.* p. 2.

<sup>129</sup> *Ibidem.* p. 7.

<sup>130</sup> Ex. 20,13.

<sup>131</sup> *Ibidem.* p. 15.

<sup>132</sup> *Ibidem.* p. 22.

<sup>133</sup> FONTOURA, Odir. **Em defesa da cristandade: Tomás de Aquino e o conceito de “bem comum” na Suma Teológica.** Dissertação (Mestrado). IFCH/PPGH, Porto Alegre, 2016, 118f., pp. 46-71. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/140297/000990919.pdf?sequence=1>. Consultado em 07 mar. 2017.

<sup>134</sup> Cf., por exemplo, MUCHEMBLE, Robert. **História da violência...** *op. cit.* p. 47 e, principalmente, pp. 101-116.

responsável por orquestrar as atividades inquisitoriais contra os hereges da região. Algumas espadas depois, Pedro falecia e Carino fugia pela mata.

Até aqui temos um caso relativamente comum de martírio. Os mendicantes, ao apostarem em uma vida mais ativa e combativa, corriam esse tipo de risco com certa frequência. O que pode parecer surpreendente é a continuação da vida de Carino. O assassino de Pedro, algum tempo após consumir o ato, parece ter se arrependido e, depois de ser encontrado doente e levado até um hospital sob responsabilidade dominicana, se tornou um penitente leigo dessa mesma Ordem. Quando da sua morte em 1293, Carino usufruía de uma fama de santidade local e um culto próprio desenvolvido. Esse culto, inclusive, apesar de bastante localizado, adentrou os séculos modernos<sup>135</sup>. A parte de sua biografia em que Carino assassinava um dos mais importantes inquisidores do século XIII, um santo oficial da Santa Sé, certamente exerceu pouco peso sobre aqueles que desenvolveram e deram continuidade ao seu culto.

A violência poderia, inclusive, ser vista como algo positivo, benéfico ou engrandecedor. Jordão da Saxônia, sucessor de Domingos de Gusmão no cargo de Mestre Geral da Ordem dos Irmãos Pregadores, narrou, em seu *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, um episódio supostamente ocorrido com Domingos que demonstrava a possibilidade de se entender a violência como algo que engrandece. No contexto da Cruzada Albigense, no Languedoc, Domingos estava cercado por cátaros surpresos com a sua passividade em relação ao perigo de morte. Quando o ameaçaram, teria respondido que não merecia o martírio, não era digno de tal estilo de morte<sup>136</sup>. Outra ameaça veio, a de prisão. Junto a ela, a pergunta dos hereges: o que Domingos faria caso fosse preso?

Imploraria para que não me matassem apressadamente com golpes rápidos, mas que prolongassem meu martírio cortando sucessivamente os membros, e, depois de colocar sob minha vista as partes cortadas, me arrancassem os olhos e abandonassem assim meu tronco banhado em seu sangue, acabando com tudo para que o martírio prolongado me alcançasse maior coroa.<sup>137</sup>

A impressão que a passagem deixa é evidente: quanto maior a violência empregada em

---

<sup>135</sup> Cf. PRUDLO, Donald. *The Assassin-Saint: The Life and Cult of Carino of Balsamo*. **The Catholic Historical Review**, v. 94, n. 1, 2008, pp. 1-21.

<sup>136</sup> JORDÁN LE SAJONIA. *Orígenes de la orden de predicadores*. Apud: Santo Domingo De Guzmán Visto Por Sus Contemporáneos. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José María Milagro, O.P.. Introducción General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P. Madrid: BAC, MCMXLVII, p. 177.

<sup>137</sup> *Ibidem*. p. 177. Tradução livre. Texto original: “Os rogaría que no me mataseis de prisa con rápidos golpes, sino que prolongaseis mi martirio cortando sucesivamente los miembros, y, después de poner a mi vista las partículas cortadas, me arrancaseis los ojos y abandonaseis así mi tronco bañado en su sangre, acabando con todo para que el martirio prolongado me alcanzase mayor corona”. O episódio também aparece retratado na Vida de Domingos na Legenda Aurea, de Jacopo de Varazze.

sua morte, maior seria seu mérito, maior seria o caráter santo de sua morte. Havia um forte vínculo entre essa visão sobre a violência e os padrões de santidade. Néri Almeida afirma que, no caso desses santos que colocavam seu corpo nos limites da sobrevivência, “a morte, assim, experimentada em vida, mostra-se plena de potência vital”<sup>138</sup>. A violência sofrida aparecia como algo engrandecedor quando nos referimos ao martírio.

Devemos ter em mente dois pontos sobre a violência nos séculos finais da Idade Média, que vão em sentido oposto à constatação anterior de que ela é extremamente comum e muitas vezes tratada com indulgência: em primeiro lugar, alguns setores daquela sociedade já demonstravam o interesse em controlar o ímpeto violento dos habitantes, com destaque para a própria Igreja; além disso, as cidades, ganhando cada vez mais força e poder naquele momento, possuíam, via de regra, valores distintos em relação à violência, muitas vezes buscando controlá-la.

André Vauchez destaca que, entre os séculos XII e XIII a Igreja parecia diagnosticar um aumento da violência por parte das forças do mal. É comum que, ao pensar nesse assunto, lembremos das especulações de Joaquim da Fiori. O autor ressalta, por outro lado, que esse diagnóstico não era algo restrito a um religioso ou a uma região específica. O diagnóstico sobre a violência era algo bem mais difundido<sup>139</sup>. Cabe destaque, na empreitada clerical no sentido de controle da violência, ao projeto da Paz de Deus. Néri Almeida discorre brevemente sobre o assunto, afirmando que se trata de um

movimento conciliar que visava constringer a aristocracia guerreira à paz, e que ocupou por muito tempo lugar de excelência como prova da “mutação feudal”. A Igreja pressionada pelo aumento desenfreado da violência geral [...] passa a agir em favor do controle da aristocracia através de sanções espirituais, ameaças materiais e fundamentando ideologicamente a promoção social daqueles guerreiros alinhados com seus ideais pacificadores.<sup>140</sup>

Almeida critica a forma como a historiografia tem tratado o assunto da Paz de Deus, não pela sua relação com o aumento da violência, mas por se ter entendido que o fato de a Santa Sé assumir o controle sobre a violência simbolizava um vazio de poder público. Outra crítica feita por Almeida gira em torno das intenções eclesiásticas por trás do projeto. Segundo a autora, mais do que um controle real sobre a violência, o objetivo seria tornar os bens da Igreja

<sup>138</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. Hipóteses sobre a natureza da santidade... *op. cit.* p. 13.

<sup>139</sup> Cf. VAUCHEZ, André. *La Santità nel Medioevo...* *op. cit.* p. 69. Vauchez acredita que a canonização de “novos mártires”, como Tomás Becket e Pedro Mártir podem ter sido uma resposta a esse aumento da violência. Cabe perguntar se isso não seria contraditório. Se existe uma intenção de controlar a violência, faria sentido investir na canonização de mártires, cuja santidade é impulsionada por um ato violento de assassinato, ou seria mais plausível diminuir esse estilo de canonização?

<sup>140</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. A Idade Média entre o “poder público”... *op. cit.* p. 57.

independentes de qualquer poder a não ser o espiritual. O clero seria o único setor autorizado a se preocupar com o assunto dos bens.<sup>141</sup>

É necessário salientar os limites dessa iniciativa controladora. Como bem nos lembra Robert Muchembled,

A sociedade europeia do fim da Idade Média se caracteriza por uma violência muito grande. A paz de Deus, que a Igreja quis estabelecer a partir do século XI, se revela inoperante. O Estado central não é, ainda, capaz nem desejoso de intervir eficazmente nesse domínio. Sobretudo porque ele repousa sobre uma cultura de guerra, legitimada pela missão de defesa da fé, que incumbe ao rei e aos cavaleiros, frequentemente desviada em proveito de relações de fora entre os poderosos ou ambiciosos.<sup>142</sup>

A violência possuía um vasto terreno, mas dispositivos para controlá-la são perceptíveis. A receita era relativamente simples: proibir, organizar/enquadrar e punir. “Proibir, para limitar as ocasiões de rixas; organizar e enquadrar os corpos de população [...]; punir de modo sistemático, mas pela multa, muito pouco pelos castigos físicos.”<sup>143</sup>

Os impactos dessa reorientação atingiam questões relacionadas à santidade. Para Almeida, “a imagem do santo erudito foi firmando-se no Ocidente, ao mesmo tempo em que os esforços da Igreja em disciplinar a violência da aristocracia guerreira davam os primeiros resultados nos séculos XI-XII”<sup>144</sup>. O martírio, padrão de santidade tradicionalmente violento, não poderia deixar de ser repensado pela hierarquia eclesiástica. Canonizações oficiais de santos mártires teriam de passar, essa é a nossa hipótese, por maiores reflexões.

### 1.2.2 O sagrado

O martírio e o mártir estavam envoltos em sacralidade. A morte martirológica era sagrada no sentido que a partir dela formava-se o necessário para aquele morto ser considerado de exceção, ser considerado santo. Jean-Claude Schmitt destaca que, muitas vezes, os historiadores fazem uso do conceito de “sagrado”, inclusive vinculando ao seu par “profano”, sem refletirem suficientemente sobre eles<sup>145</sup>. Faz bastante tempo que as ciências sociais se apropriaram desses conceitos, tendo em Robertson Smith e Durkheim os precursores. Henri

<sup>141</sup> Ibidem. p. 58.

<sup>142</sup> MUCHEMBLED, Robert. **História da violência...** *op. cit.* p. 83.

<sup>143</sup> Ibidem. p. 84.

<sup>144</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. Hipóteses sobre a natureza da santidade... *op. cit.* p. 33.

<sup>145</sup> Cf. Schmitt, Jean-Claude. A noção de sagrado e sua aplicação à história do cristianismo medieval. In: IDEM. **O corpo os ritos, os sonhos, o tempo:** Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, pp. 41-50.

Hubert e Marcel Mauss substantivaram essas categorias, segundo Schmitt, e avançaram na reflexão, afirmando que a mediação entre os dois polos é garantida pelo “sacrifício”<sup>146</sup>. Segundo Michel Lauwers, Émile Benveniste também trabalhou a partir dessa perspectiva. Seria então o *sacrificium*, ou seja, o rito, que favorecia e autorizava a comunicação entre os âmbitos sagrados e profanos<sup>147</sup>.

Tradicionalmente, temos os conceitos elaborados por Durkheim:

[...] aquilo que é característico do fenômeno religioso é que ele sempre supõe uma divisão bipartida do universo conhecido e cognoscível em dois gêneros que compreendem tudo aquilo que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam: as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras.<sup>148</sup>

Uma dicotomia bastante nítida parece caracterizar, para Durkheim, a relação entre os dois conceitos. Schmitt, resumindo os pontos principais de alguns autores, como Rudolf Otto, Roger Caillois e Mircea Eliade, traça os seguintes pontos de destaque:

- O sagrado é tudo aquilo que está separado, interdito, atingido por tabu; [...]
- O sagrado é ao mesmo tempo protegido pelo interdito e dotado de uma potência ativa que o opõe ao profano. [...]
- É possível falar legitimamente [...] de *ambivalência* do sagrado, que ao mesmo tempo fascina e aterroriza, atrai e repudia.<sup>149</sup>

Certamente essas teorias auxiliaram grandemente o desenvolvimento de estudos na área das ciências sociais, mas são passíveis, hoje, de algumas críticas. O cristianismo medieval apresentava, principalmente, duas peculiaridades em relação ao sagrado. Em primeiro lugar, havia uma instituição do sagrado, que era a Igreja. No período que nos interessa, como vimos anteriormente, essa instituição exercia um controle bastante considerável sobre os fiéis. Esse controle nos leva a um segundo ponto importante: é difícil, senão inviável, pensar um âmbito puramente profano naquela sociedade. O sagrado e o profano são caracterizados, portanto, não por uma forte oposição, mas, sim, por uma sobreposição<sup>150</sup>.

Atentemo-nos para duas questões sobre o ato de consagrar durante os séculos finais da

<sup>146</sup> Ibidem. p. 41. Cf. também HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

<sup>147</sup> LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério...** *op. cit.*, p. 26.

<sup>148</sup> DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de l'ave religieuse. Le système totémique en Australie*. Apud: LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério...** *op. cit.*, p. 25. Tradução de Lauwers.

<sup>149</sup> Schmitt, Jean-Claude. *A noção de sagrado...* *op. cit.* p. 42.

<sup>150</sup> Ibidem. pp. 44-45.

Idade Média que nos interessam para entender o martírio no século XIII. A primeira delas é um posicionamento institucional da Igreja sobre a complexa questão do sagrado. Segundo Schmitt, “no sentido que a Igreja dá primeiramente a esse adjetivo: é sagrado o que ela própria consagrou”<sup>151</sup>. Como explicar uma morte santa como o martírio, com sua aura de sacralidade, se a instituição não cumpria papel algum durante o ato martirológico? A outra questão diz respeito ao *status* que a Santa Sé passou a inferir àquelas pessoas responsáveis pelos atos de consagração. É Michel Lauwers quem nos auxilia nesse ponto. O autor traça o desenvolvimento e o estabelecimento dos rituais de consagração durante o medievo, demonstrando a evolução e o sucesso que a Igreja conseguiu alcançar nessa empreitada. Foi, em verdade, um processo relativamente rápido. Não foram encontrados registros de ritos dessa natureza antes do século X. Em questão de dois ou três séculos, o ritual estava estabelecido. Um fenômeno paralelo foi a valorização da figura do consagrador, o membro da hierarquia eclesiástica responsável por dirigir o ritual<sup>152</sup>. Novamente, a questão que se colocava era a da ausência de um membro da instituição durante o ato de assassinato. Se, no século XIII, devemos nos atentar para a importância do consagrador em todo ato, pessoa ou local considerado sagrado, quem desempenha esse papel durante uma cena de martírio? O assassino? São pontos que nos auxiliam a entender a diminuição drástica de canonizações oficiais de mártires ao longo do século XIII, mesmo que a veneração popular não tenha diminuído nesse mesmo período.

### 1.2.3 O martírio no século XIII

O primeiro destaque que cabe a respeito desse estilo de morte é a carência de trabalhos específicos abarcando o martírio no recorte cronológico que nos interessa. Acreditamos que um dos motivos para isso é a crença de que a morte martirológica não era algo que ocupasse espaço considerável na mentalidade dos homens e mulheres do período. Destacamos dois historiadores que, em determinados momentos de suas produções, corroboraram com essa visão. São eles André Vauchez e Néri de Barros Almeida. Lembremos que a crença da “não-presença” do tema do martírio no século XIII, em ambos os casos, ocupou um espaço bastante limitado dos escritos, sendo, muitas vezes, revista. O trabalho de Vauchez que apresenta tal problema está presente em um livro de divulgação organizado por Jacques Le Goff, chamado *O Homem*

---

<sup>151</sup> Ibidem. p. 47.

<sup>152</sup> LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério...** *op. cit.*, p. 81.

*Medieval*<sup>153</sup>. O capítulo assinado por Vauchez, por sua vez, chama-se “O Santo”<sup>154</sup>. Ao traçar uma tipologia da santidade medieval (tentativa que por si só já explica algumas falhas de análise), o autor afirma que existia, sim, no século XIII, uma concepção de santidade que valorizava “provações sofridas por amor a Deus e ao próximo”<sup>155</sup>. O que não existiria mais, entretanto, seria uma santidade relacionada à morte violenta e ao sangue derramado da vítima cristã<sup>156</sup>. Tomás de Aquino não nos deixa ter dúvidas sobre o sofrimento sem morte poder ou não ser considerado martírio, pelo menos entre as ordens mendicantes. O quarto artigo da questão sobre o martírio na *Suma Teológica* questionava se “A morte pertence à razão do martírio?”. Como de costume, o Aquinate ofereceu, primeiramente, argumentos para a resposta com a qual ele não concordava (nesse caso, a negativa). Utilizou uma citação de Jerônimo, afirmando que a mãe de Deus era, além de virgem, mártir, mesmo que não tenha sofrido morte violenta. Fez uso, em seguida, da passagem de Gregório sobre o martírio em tempos de paz, quando em lugar de oferecermos o pescoço aos inimigos, “trucidamos na mente os desejos carnis com a espada espiritual”<sup>157</sup>. A resposta de Tomás foi simples: a utilização do termo “martírio”, nesse caso, exercia função meramente metafórica<sup>158</sup>.

Um outro argumento rebatido pelo teólogo dominicano foi o de que as mulheres que ofereciam sua castidade e a valorizavam mais do que à própria vida, ao serem violadas contra a sua vontade, mereceriam a coroa do martírio<sup>159</sup>. O autor colocou em dúvida a confiabilidade de mulheres que afirmavam terem sido violentadas, argumentando que

no caso das mulheres que perdem sua integridade física, ou que são condenadas à violação por causa de sua fé cristã, não fica automaticamente evidente aos olhos humanos se ela é vítima de seu amor à fé cristã, ou se pode haver desprezo da castidade. E por isso, aos olhos dos homens, não há nisto um testemunho suficiente e este ato não tem razão suficiente de martírio.<sup>160</sup>

Caso tivesse sido realmente uma defesa de sua fé, segundo o Aquinate, Deus se encarregaria de oferecer as devidas recompensas. Sem nos alongarmos em demasia, é possível perceber que, para Tomás, se não havia morte, não havia martírio. “Não se pode falar de martírio propriamente dito no caso daqueles que sofreram apenas a prisão, o exílio ou a

<sup>153</sup> LE GOFF, J. (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

<sup>154</sup> VAUCHEZ, André. “O Santo”. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O Homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 211-230.

<sup>155</sup> *Ibidem*. p. 220.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *ST*, II-II, Q. 124, a. 4, obj. 1.

<sup>158</sup> *ST*, II-II, Q. 124, a. 4, rep. 1.

<sup>159</sup> *ST*, II-II, Q. 124, a. 4, obj. 2.

<sup>160</sup> *ST*, II-II, Q. 124, a. 4, rep. 2.

espoliação dos bens, a menos que estas penas tenham resultado em morte”<sup>161</sup>, afirmaria. Pelo menos na visão dominicana, quando, segundo Vauchez, a concepção de santidade no século XIII não mais valorizava a morte e o derramamento de sangue, era assim afirmado que não se valorizava o martírio.<sup>162</sup>

Néri Almeida se debruça sobre o tema do martírio em alguns de seus trabalhos. O que mais nos chama a atenção está presente em um livro organizado por Igor Salomão Teixeira, *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*<sup>163</sup>. O capítulo de Almeida é intitulado “Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda aurea*”<sup>164</sup>. É nesse texto que a autora compara o falar sobre o martírio no século XIII a uma recriminação sobre uma divindade do paganismo clássico. Ou seja, seria falar sobre o inexistente.

Repetir no contexto da pregação uma recriminação de antiguidade reconhecida, como, por exemplo, a adoração a deuses antigos como Apolo, pode não ter nenhum efeito moral tendo em vista a ausência do objeto, mas pode ter o efeito sociológico de cimentar uma consciência comum, de fortalecer e de produzir identificação.<sup>165</sup>

“Ausência do objeto” seria uma característica em comum com o martírio.

Dessa forma, as diversas facetas do martírio na *Legenda aurea* devem ser abordadas tendo-se no horizonte três aspectos gerais desse registro santoral: o passado remoto do martírio e seu lugar na tradição cristã, a abordagem dessa tradição pela ordem dominicana e sua expressão textual.<sup>166</sup>

Não nos parece correto falar sobre um “passado remoto” desse estilo de morte. Apesar de haver poucos estudos sobre o assunto, podemos encontrar casos que comprovam a importância dessa temática no século XIII. Isabelle Heullant-Donat, por exemplo, aponta que, entre os séculos XIII e XIV, podemos encontrar vestígios de “aproximadamente trinta casos de martírio ao longo de um vasto território”<sup>167</sup>. Tendo em vista que os casos de martírio

<sup>161</sup>ST, II-II, Q. 124, a. 4, rep. 3.

<sup>162</sup> Devemos lembrar que Tomás de Aquino não era, no século XIII, consenso dentre os homens da Igreja. Muitas de suas teses foram ferozmente rebatidas e inclusive alguns de seus escritos foram proibidos em algumas ordens religiosas. Ainda assim, suas passagens sobre o martírio recebem respaldo de outras documentações que aparecerão ao longo do trabalho, além de não termos encontrado indícios de polêmicas ou desacordos especificamente referentes a esse assunto.

<sup>163</sup> TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

<sup>164</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda aurea*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014, pp. 14–29.

<sup>165</sup> Ibidem. p. 21.

<sup>166</sup> Ibidem. p. 22.

<sup>167</sup> HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyrdom and identity in the Franciscan Order (thirteenth and fourteenth centuries). **Franciscan Studies**, v. 70, 2012, pp. 429–453, p. 431. Tradução livre. Texto original: “approximately thirty cases of martyrdom across a vast territory”.

frequentemente não eram individuais, temos um número relativamente elevado de mártires para o período, sem contar os casos sobre os quais os registros não chegaram até nós.

Apesar disso, uma questão nos parece importante: o século XIII marca um período de redução extremamente drástica de canonizações oficiais de mártires. Falava-se sobre eles, cultos eram formados, mas, oficialmente, quase não havia mártires canonizados.

Um dos objetivos do presente capítulo é traçar uma hipótese sobre alguns dos motivos que explicam essa diminuição. Devemos sempre destacar que a quase inexistência de mártires oficializados não implicava em uma menor veneração aos mártires por parte dos fiéis. André Vauchez aponta que, para algumas camadas sociais dos séculos finais da Idade Média, principalmente as camadas que denomina “populares”, “ser santo e ser mártir era a mesma coisa” e “não existiam outros santos a não ser aqueles que pereceram de morte violenta por uma causa justa”<sup>168</sup>. Também não significa que grupos religiosos tenham abandonado esse padrão de santidade, como veremos nos próximos capítulos.

O que pretendemos, portanto, é utilizar o que pudemos perceber nas páginas precedentes para discutir essa redução. Uma rápida definição sobre o mártir é facilmente encontrada nos escritos de Tomás de Aquino. O teólogo afirma que

Chama-se de mártir aquele que é como uma testemunha da fé cristã que nos propõe desprezar o mundo visível pelas realidades invisíveis, segundo a Carta aos Hebreus. Pertence, pois, ao martírio que o homem dê testemunho de sua fé, mostrando por fatos que despreza as coisas presentes para alcançar os bens futuros invisíveis.<sup>169</sup>

De fato, como afirmou Robert Bartlett, o termo mártir possui origem em uma expressão grega cujo significado é testemunha<sup>170</sup>. Era através do desapegar-se da realidade mundana, preferindo a morte em vez do abandono da fé em Cristo, que se configurava um mártir. Como isso dialoga com as concepções de morte que avaliamos até aqui?

O martírio se encontrava no limiar entre a morte que permitia a devida preparação e seus consequentes rituais, e aquela morte violenta, que surpreendia. Isso fica evidente na Vida de Pedro Mártir, presente na *Legenda aurea*, de Jacopo de Varazze. O autor da hagiografia utilizou uma passagem escrita pelo papa Inocêncio IV, na Bula de Canonização de Pedro, para narrar a cena de martírio, ocorrida em 1252:

Ao sair da cidade de Como, onde era prior da sua Ordem, para ir até Milão a

<sup>168</sup>VAUCHEZ, André. **La santità...** *op. cit.* p. 101. Traduções livres: “*essere martire ed essere santo era la stessa cosa*”; “*no c'erano altri santi se non quelli che erano periti di morte violenta per una causa giusta*”.

<sup>169</sup>ST, II-II, Q. 124, a. 4, resp.

<sup>170</sup>BARTLETT, Robert. **Why can the dead...** *op. cit.* p. 3.

fim de exercer contra os heréticos as funções de inquisidor que lhe haviam sido confiadas pela Sé apostólica, Pedro foi atacado – conforme ele mesmo predissera publicamente em uma prédica – por um herege induzido e pago por seus companheiros. Era o lobo contra o cordeiro, o homem cruel contra o manso, o ímpio contra o piedoso, o furioso contra o calmo, o desregrado contra o modesto, o profano contra o santo. Aquele homem insulta o ministro de Cristo, bate nele, ameaça-o de morte, vibra golpes atrozes na sua sagrada cabeça, provoca-lhe terríveis ferimentos. A espada fica molhada no sangue daquele homem venerável, que não procura evitar o inimigo, ao contrário, oferece-se como vítima que pacientemente suporta os redobrados golpes do furor sacrílego de seu carrasco. Ele morre ali mesmo e seu espírito sobe ao Céu. Durante todo esse tormento não se queixa, não murmura, suporta tudo com paciência, encomendando-se: “Senhor, entrego meu espírito em suas mãos”. A seguir o mártir do Senhor recitou o símbolo da fé antes que o cruel carrasco cravasse o punhal em seu flanco, conforme contaram depois o próprio desgraçado que o matou e foi capturado por fiéis, e o frade dominicano que acompanhava o beato também foi atacado e morreu alguns dias mais tarde.<sup>171</sup>

Percebemos na narrativa o caráter limiar desse estilo de morte. O ataque recebido pelo mártir dividiu-se entre um ataque surpresa e um prenunciado. Donald Prudlo, em seu estudo sobre Pedro, intitulado *The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252)*<sup>172</sup>, utiliza uma carta de Romeu de Attencia (*Lettre de Frère Roderic*) para reconstituir os passos do dia do martírio. O relato conta que o assassino – o já mencionado Carino de Balsamo – esperava Pedro em uma clareira na floresta, empunhando um facão curvado, chamado *falcastrum*. O assassino vai direto a Pedro quando esse passa em frente à clareira, pegando o frade e seu companheiro desprevenidos. Relatos discordam sobre o número de golpes desferidos: para alguns foram cinco, enquanto outros afirmam dois golpes na cabeça e um no ombro. O mais provável, para Prudlo, era que Carino tivesse desferido golpes iniciais em Pedro, lido em seguida com seu companheiro, e depois retornado ao mártir e desferido outros vários golpes em seu crânio<sup>173</sup>.

Por outro lado, entre surpresa e morte, temos indícios de uma preparação ritual. A primeira parte dessa preparação, como narra Inocêncio IV, é marcada pela paciência com que Pedro aceitou os ataques. Isso evidencia o destemor característico dos mártires diante do morrer. Afinal de contas, o mártir demonstra “por fatos que despreza as coisas presentes para alcançar os bens futuros invisíveis”<sup>174</sup>. Além disso, Pedro teria encomendado seu espírito e recitado o símbolo da fé para, só então, falecer. O que ocorre na narrativa é a execução de um ritual preparatório pelo moribundo. Um outro aspecto interessante era bastante característico

<sup>171</sup> JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea**: vida de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 391.

<sup>172</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor**: the life and cult of Peter of Verona (†1252). Ashgate USA, 2008.

<sup>173</sup> Cf. Ibidem. pp. 39-70.

<sup>174</sup> ST,II-II, Q. 124, a. 4, resp.

das mortes santas na Idade Média: o futuro santo já havia renunciado sua morte<sup>175</sup>. Inocêncio conta que o inquisidor teria predito que hereges se organizavam para atacá-lo. A narrativa de Jacopo de Varazze afirmava que Pedro, “naquele mesmo dia tinha, como de costume, feito a confissão e oferecido a Deus o louvor do sacrifício da missa”<sup>176</sup>.

A carta utilizada por Donald Prudlo oferece mais detalhes. O dominicano teria revisto a regra de caminhar em silêncio, como ordenava a constituição da Ordem (o que poderia fazer sendo prior). Puderam, então, ao longo do caminho, contar os “gloriosos contos dos mártires” uns aos outros. Após, Pedro cantou uma sequência litúrgica para a Páscoa. Como destaca Prudlo, quando temos, no dia de sua morte, Pedro confessando, rezando uma última missa, contando histórias sobre feitos de mártires, temos a ação de um *topos* hagiográfico<sup>177</sup>. Prudlo continua seu texto oferecendo argumentos sobre o porquê de o relato da carta ser confiável, mas isso certamente não nos interessa. O que se percebe é que se esperava algum tipo de preparação, tendo em vista a morte de alguém que passaria a ser considerado santo em menos de um ano, mesmo que essa morte se desse de forma repentina e violenta.

A violência, aliás, possuía lugar de destaque nessas narrativas. Já vimos a forma como Domingos pedia que fosse morto por hereges no contexto da Cruzada Albigense. Na Vida de Pedro Mártir, a importância da violência não ficou menos evidente. Retomamos:

Aquele homem insulta o ministro de Cristo, bate nele, ameaça-o de morte, vibra golpes atrozes na sua sagrada cabeça, provoca-lhe terríveis ferimentos. A espada fica molhada no sangue daquele homem venerável, que não procura evitar o inimigo, ao contrário, oferece-se como vítima que pacientemente suporta os redobrados golpes do furor sacrílego de seu carrasco.<sup>178</sup>

Essa não era uma característica isolada do martírio de Pedro. Podemos encontrar inúmeros outros exemplos hagiográficos. Na Vida de Tomás de Canterbury, mártir do século XII, por exemplo, a cena de sua morte foi narrada da seguinte forma:

Depois de ter voltado a seu país, Tomás continuou a defender os direitos da Igreja e não se deixou dobrar nem pela violência, nem pelas súplicas do rei. Como não se conseguia movê-lo de nenhuma maneira, uns soldados do rei, armados, foram procurá-lo perguntando aos gritos onde estava o arcebispo. Tomás foi ao encontro deles dizendo: “Aqui estou, que querem?”. Responderam: “Viemos para matá-lo, você não tem muito tempo mais de vida”. Ele replicou: “Estou pronto para morrer por Deus, pela defesa da justiça e da liberdade da Igreja. Se é a mim que buscam, aqui estou, mas da parte do Deus onipotente e sob pena de anátema, eu os proíbo de fazer qualquer mal

<sup>175</sup> “A morte do santo mártir é quase sempre sabida, anunciada, desejada, pressentida e, por fim, ritualmente cumprida”. ALMEIDA, Néri de Barros. **Hipóteses sobre a natureza da santidade...** *op. cit.* p. 17.

<sup>176</sup> JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea...** *op. cit.* p. 391.

<sup>177</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* pp. 39-70.

<sup>178</sup> JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea...** *op. cit.* p. 391.

aos que aqui se encontram e encomendo minha alma e a defesa da Igreja a Deus, à bem-aventurada Maria, a todos os santos e ao beato Dionísio”. Logo depois disso, sua venerável cabeça caiu sob o gládio dos ímpios, que cortaram o topo dela, espalhando seu cérebro pelo chão da igreja.<sup>179</sup>

O destaque dado à violência certamente fazia parte de uma tradição de escrita, mas também possuía uma função de culto. Parte da adoração aos mártires tinha origem no fato de terem sofrido, normalmente com relativa tranquilidade, o que quase ninguém era capaz de suportar<sup>180</sup>. Aí residia o caráter de “morto de exceção”. Aqui encontramos, também, uma das explicações possíveis para a diminuição de canonizações oficiais no século XIII. A violência no martírio gerava um dos frutos mais desejados pelos fiéis: a salvação. O mártir possuía passagem garantida para o Reino dos Céus. O Purgatório, os Limbos e o Inferno não eram preocupações para aqueles que encontravam esse estilo de morte. Assim, não deixava de ser comum que membros de ordens religiosas acabassem buscando, ou, pelo menos facilitando, o seu encontro com a espada inimiga, aspecto que será desenvolvido no próximo capítulo.

Como isso dialoga com o projeto de diminuição da violência que descrevemos anteriormente? Ao concordarmos com as teorias sobre a (limitada) Paz de Deus projetada pela Igreja, assim como sobre as iniciativas de abrandamento dos costumes, podemos entender um dos aspectos que favoreciam um maior cuidado por parte da instituição eclesiástica em canonizar mártires oficialmente. Se pensarmos, principalmente, no estabelecimento dos processos de canonização, percebemos que todo o aparato construído a partir das estruturas de enquadramento, formuladas principalmente por eclesiásticos nesses séculos finais do medievo, facilitou bastante a implementação desse projeto de diminuição da valorização da violência. A consequência foi o menor número de mártires oficiais, ainda que, para a população leiga, seu *status* não tivesse diminuído.

Outro fator explicativo: quem exercia, na cena de martírio, o papel de consagrador? Quem garantia o caráter sagrado desse estilo de morte? Vimos, com o auxílio de Michel Lauwers e Jean-Claude Schmitt, que existia uma maior atenção por parte da Igreja nessa questão a partir dos séculos X e XI. No século XIII, essa atenção e a importância dada aos atos de consagração já estavam fortemente consolidados. A Igreja passou a entender que era sagrado o que ela mesma consagrava, através de rituais determinados.

---

<sup>179</sup> Ibidem. p. 127.

<sup>180</sup> Néri Almeida destaca que essa é uma característica do perfil de santidade enfatizado na *Legenda aurea*, de Jacopo de Varazze. Afirma que, nesse escrito, “as cenas do desgaste dos corpos dos santos nos martírios e exercícios ascéticos são longas, repetitivas e hiperbólicas. Mais importante do que o momento exato do passamento é a descrição lenta de seu acontecimento, que torna clara a relação especial que o santo mantém com a morte e sua eficácia propiciatória”. ALMEIDA, Néri de Barros. Hipóteses sobre a natureza da santidade... *op. cit.* p. 13.

Além disso, uma das consequências dessas mudanças foi que o papel do consagrador, membro da hierarquia eclesiástica responsável pelo ritual, aumentou consideravelmente. Ora, o papel ativo na cena do martírio era desempenhado por quem disferia os golpes. Quem consagrou a morte de Pedro Mártir? O assassino, Carino de Balsamo? E na Vida de Tomás de Canterbury? Os soldados que cortaram sua cabeça e fizeram com que seu cérebro escorresse pelo chão de uma igreja?

Se tivemos um número elevado de casos de martírio nesse século, como afirmou Isabelle-Heullant Donat, e a permanência do martírio como um padrão de santidade “popular”, como afirmou Vauchez, o número de pedidos de abertura de processos de canonização para mártires devia ter se mantido elevado. O desconforto em relação a essas questões que levantamos, como a violência e o sagrado, explicam o porquê de esses processos, em sua enorme maioria, não terem adicionado mais nomes ao rol dos mártires. Essas questões certamente não esgotam as possibilidades explicativas para a diminuição dessas canonizações no século XIII, mas, acreditamos, podem oferecer algum avanço no estudo desses aspectos, geralmente, bastante ignorados.

## 2 O MARTÍRIO MENDICANTE: A MORTE EXIGIDA

*História de sofrimento, doença e morte lenta.  
Nunca faltou quem me quisesse porque sempre fui dor.  
(Adriana Versiani)*

Nosso objetivo neste capítulo é analisar como, entre franciscanos e dominicanos no século XIII, a temática do martírio passou por uma reformulação. Tal reformulação, em verdade, possuía uma característica definidora. O argumento principal a ser desenvolvido é que, entendido na longa duração, o conceito de martírio/mártir passou por, ao menos, uma transformação semântica. Essa reformulação diz respeito à exigência da morte para a configuração do mártir.

Entre as perseguições sofridas pelos cristãos no período inicial de desenvolvimento do cristianismo e a formulação das ordens mendicantes, a morte foi perdendo importância e os sofrimentos, ou “provações” pelas quais passavam homens e mulheres tornavam-se características suficientes para a *fama sanctiatis*. O que pretendemos analisar é a documentação produzida por frades pregadores e frades menores (dominicanos e franciscanos) no século XIII, para desenvolver a seguinte hipótese: mais importante que sofrer duras provações, para serem considerados mártires, homens e mulheres deveriam, de fato, morrer, como testemunho máximo de fé.

Faz-se necessário, então, analisar como o martírio antes do século XIII foi interpretado na historiografia. Acreditamos que esta operação de análise auxiliará a compreensão do que chamamos aqui de reformulação, identificada nos escritos mendicantes. Ao discorrermos sobre os textos dominicanos e franciscanos, separamos o que podemos chamar de “científicos”<sup>181</sup>, como tratados e *quodlibets*, e as hagiografias produzidas no seio dessas ordens.

### 2.1 O SOFRIMENTO GANHA ESPAÇO: MÁRTIR EM VIDA

A historiadora Néri de Barros Almeida tem se preocupado com os motivos que levaram Jacopo de Varazze, ao organizar a *Legenda aurea*, a privilegiar a santidade martirológica. Além disso, há outro aspecto com o qual a historiadora trabalha: as mutações que a teologia do

---

<sup>181</sup> Aplicando aqui o entendimento, conforme expresso por Tomás de Aquino, na *Q.1 da Suma Teológica*, da Teologia como ciência.

martírio sofreu ao longo do tempo, do seu surgimento no tempo das perseguições ao século XIII. Segundo Almeida, não foram muitas as alterações sofridas pela teologia do martírio cristão, sendo “a identificação entre martírio e vida ascética” ocorrida a partir do fim do século III a grande novidade<sup>182</sup>. De acordo com a autora:

Os mesmos movimentos e significados do martírio também estão presentes, com outra extensão e motivo, nos exercícios ascéticos. A substituição entre o martírio sangrento e o martírio branco, no centro do ideal de santidade, ocorre quase que imediatamente após o término das perseguições. Segundo Nicole Herrmann-Mascard, era “lógico julgar dignos de veneração os ilustres solitários, os ascetas que, desejando provar sua fé, não tinham mais a possibilidade de verter seu sangue por Cristo. Os pais da Igreja proclamam que a vida ascética é substituta do martírio”.<sup>183</sup>

A partir desta citação, podemos afirmar que o martírio, logo após seu ganho de características santorais no tempo das perseguições, foi se identificando com o ascetismo e com a abstenção dos prazeres mundanos. Trata-se, certamente, de uma alteração significativa quando pensamos na origem do culto aos mártires.

Como vimos no capítulo anterior, de acordo com Robert Bartlett, o culto martirológico foi o primeiro indício de adoração santoral no cristianismo, sendo o século II d.C. o período de seu surgimento. O conceito de mártir, apesar de supor certo sofrimento por parte do objeto de veneração, pressupunha um peso consideravelmente maior no fato de o sujeito ter sofrido a morte, preferencialmente sob tortura pública<sup>184</sup>. Ao passo que essa categoria de santo vai se identificando com a ascese, o sofrimento (ou provações pelas quais passavam os santos - sendo elas “voluntárias/procuradas/desejadas” por eles mesmos ou impostas por terceiros) importava mais do que a morte. Acreditamos que tal alteração desenvolveu, assim, outro entendimento sobre o martírio.

O trabalho de Ángeles García de la Borbolla demonstra a mesma alteração percebida por Néri Almeida. Segundo Borbolla,

Desde as primeiras perseguições, o significado original do termo mártir, ‘testemunho’, tornou-se preciso, entendendo-se como ‘aquele que morre por causa de sua fé’. Posteriormente os mártires serão aqueles homens e mulheres que ofereceram sua vida por Cristo. O martírio se entende como um sacrifício oferecido a Deus, uma morte que significava o fim de uma vida entregue a Deus.<sup>185</sup>

<sup>182</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. Intenção do autor... *op. cit.*, p. 22.

<sup>183</sup> Idem. Hipóteses sobre a natureza da santidade... *op. cit.* p. 13.

<sup>184</sup> BARTLETT, Robert. *Why can the dead...* *op. cit.*, p. 3.

<sup>185</sup> BORBOLLA, A. G. de la. La santidad en el mundo medieval: un concepto unívoco y una diversidad de modelos. In: **Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores**. Pamplona, 2001, pp. 125-139, p. 130. Tradução livre. Versão original: “Desde las primeras persecuciones, el significado original del término mártir,

A exigência da morte passou a ser salientada. Mártir não era aquele que sofria por Cristo, mas aquele que tinha seu sofrimento como um caminho para a morte martiriológica. Entretanto, os Pais da Igreja estenderam esse conceito. Segundo Borbolla, desde muito cedo os escritos teológicos cristãos passaram a “assimilar a perfeição dos mártires à vida dos ascetas e dos bispos, pois compreendiam que o heroísmo na vida cristã não era exclusivo dos primeiros”<sup>186</sup>.

Além disso, os Pais da Igreja “durante esses primeiros séculos formularão a ideia de que é igualmente meritório morrer por Cristo e viver segundo os preceitos do Evangelho”<sup>187</sup>. O que interessa ao presente trabalho é o caráter de similaridade estabelecido entre o mártir e o asceta e a atribuição do mesmo status (mártir) aos dois. Os mendicantes, veremos, tendiam a discordar dessas semelhanças e, ao despreverem hierarquias de importância e perfeição, situavam o mártir, muitas vezes, acima de qualquer outra categoria santoral.

André Vauchez também ressalta as mutações na relação entre o mártir e a morte. No início das venerações cristãs aos homens e mulheres, afirma o autor, os mártires eram os grandes objetos de admiração. A perfeição dessas personagens era suficientemente atestada através da perseverança com a qual enfrentavam as perseguições. “Ter confessado a fé em Cristo permanecendo nela irremovível até a morte era o único critério que a Igreja usava para estabelecer a santidade”<sup>188</sup>. Segundo André Vauchez, a partir de Constantino, os cristãos deixaram de compor a clandestinidade e foram alvos da aceitação imperial. Isso teria sido importante para um processo que levou o culto dos mártires ao culto aos confessores. A grande diferença era que, aos confessores, não se fazia necessário testemunhar a fé através da *effusio sanguinis*. Assim sendo, os Doutores da Igreja, mesmo envolvidos em conflitos contra heréticos, cismáticos e imperadores arianos nos séculos IV e V, puderam desfrutar do status santoral sem passar por morte violenta em mãos inimigas<sup>189</sup>.

O cerne da questão do presente capítulo está na forma como autores cristãos, ao expandir o conceito de *sanctus*, além de “fabricar” novas categorias santorais, alargaram o significado de mártir. Seguindo o raciocínio de André Vauchez, percebemos que bispos na Gália, como

---

“testimonio”, se precisó, entendiéndose por tal “aquél que muere a causa de su fe”. Posteriormente, los mártires serán aquellos hombres y mujeres que han ofrecido su vida por Cristo. El martírio se entiende como un sacrificio ofrecido a Dios, una muerte que significaba el fin de una vida entregada a Dios.”.

<sup>186</sup> Ibidem. p. 130.

<sup>187</sup> Ibidem. pp. 130-131.

<sup>188</sup> VAUCHEZ, André. **La Santità...** *op. cit.*, p. 27. Tradução livre. Versão original: “Avere confessato la fede in Cristo restando in essa irremovibili fino alla morte era l'unico criterio che la Chiesa usava per stabilire la santità”.

<sup>189</sup> Ibidem. p. 27.

São Martinho (séc. IV), mas também reclusos, como Santo Hilário (séc. IV) e mulheres consagradas a Deus, como Santa Radegunda (séc. VI), puderam ser considerados mártires sem morrer de forma violenta em defesa da fé. “Seus biógrafos, de fato, habitualmente apresentaram esses personagens como os mártires da ascese”<sup>190</sup>.

Percebemos como o conceito de “mártir da ascese” é uma novidade se pensamos na comparação com os primeiros venerados. Na origem, entre os séculos II e III da Era Cristã, a palavra mártir e sua relação com “testemunho” exigia a morte, prova maior da fé em Cristo. Entre os séculos IV e VI, o comportamento ascético parecia ser suficiente. O martírio de sangue vai dando lugar ao que Almeida chamou de “martírio branco” ou espiritual.

Em um artigo intitulado “Martírio espiritual em São Gregório Magno”, Alfred Rush destaca as mudanças ocorridas no conceito de martírio, assim como o desenvolvimento de uma santidade martirológica independente da cena de morte. Afirma o autor, para demonstrar essas alterações, que

Gradualmente, no período entre o Novo Testamento e o tempo de Tertuliano e São Cipriano, há uma mudança de ênfase no significado da palavra ‘mártir’. Brevemente, o mártir era principalmente uma testemunha; agora ele é um sofredor. No contexto da Escritura, há um paralelo entre o papel do mártir como testemunha e o papel de Cristo como *Verbum*, *Testimonium* e *Logos*. Agora há uma relação entre os sofrimentos dos mártires e a Paixão de Cristo, entre a *passio martyris* e a *passio Christi*.<sup>191</sup>

Que a santidade tende a depender de uma relação com a história de Cristo na Terra, é uma reflexão bastante comum<sup>192</sup>. Rush destaca que a categoria mártir, para poder passar por uma mudança de significado, precisou passar também por uma alteração na relação com a vida de Cristo. Se antes, quando a morte era requisito, o paralelo estabelecido era sobre a relação entre o mártir como testemunha e Cristo como Verbo; o desenvolvimento do martírio espiritual traçou uma aproximação entre o mártir sofredor e a Paixão de Cristo. A partir dessa argumentação, o “martírio em vida” tornava-se possível.

Alfred Rush enfatiza os escritos de Gregório Magno (m. 604) para demonstrar essas alterações. De fato, trata-se de um *corpus* privilegiado para compreender as diferenças

<sup>190</sup> Ibidem. p. 28. Tradução livre. Versão original: “*I loro biografì, infatti, furono soliti presentare questi personaggi come dei martiri dell’asceti*”.

<sup>191</sup> RUSH, A. C. Spiritual martyrdom in St. Gregory the Great. **Theological Studies**, v. 23, n. 4, 1962, pp. 569-589, p. 571. Disponível em: <<http://cdn.theologicalstudies.net/23/23.4/23.4.2.pdf>>. Consultado em 12 ago. 2017. Tradução livre. Versão original: “*Gradually, in the period between the New Testament and the time of Tertulian and St. Cyprian, there is a shift of emphasis in the meaning of the word “martyr”. Briefly, the martyr was primarily a witness; now he is a sufferer. In the scriptural context, there is a parallel between the role of the martyr as witness and the role of Christ as Verbum, Testimonium, and Logos. Now there is a relation between the sufferings of the martyrs and the passion of Christ, between the passio martyris and the passio Christi.*”

<sup>192</sup> BORBOLLA, A. G. de la. *La santidade... op. cit.*

apontadas. Algumas passagens auxiliam no entendimento de que não se trata apenas de uma impressão oriunda da bibliografia. Por exemplo, Rush cita uma homilia atribuída a Gregório:

Por amor a nós, queridos e amados irmãos, nosso Redentor entregou a Sua vida. Deixe-nos, então, por amor a Ele, aprender a nos superar. Se fizermos isso perfeitamente, não apenas escaparemos das punições vindouras, mas também seremos premiados com a glória junto aos mártires. Pois, embora falte a oportunidade de perseguição, ainda assim nosso tempo de paz possui seu martírio peculiar. Pois, embora não dobremos nosso pescoço corporal à espada, ainda assim com a espada espiritual nós cortamos em nossa alma os desejos carnis.<sup>193</sup>

O texto atribuído a Gregório Magno pode ser entendido como uma espécie de resumo do que seria a teologia do martírio espiritual. Em tempos em que a perseguição aos cristãos deixou de ser uma política imperial, no lugar da espada mundana, era a espada espiritual que deveria agir. No lugar do pescoço carnal, era o pescoço simbólico dos desejos mundanos que era golpeado. Assim, a glória dos mártires estaria garantida.

A homilia supracitada não é o único exemplo de textos de Gregório Magno em que a defesa desse outro tipo de martírio é apresentada. Em outra homilia, também sobre os Evangelhos, Magno afirma que:

Uma vez que hoje celebramos a festa dum mártir, irmãos, devemos preocupar-nos com a forma de paciência praticada por ele. Com efeito, se com a ajuda do Senhor nos esforçarmos por manter essa virtude, obteremos sem dúvida a palma do martírio ainda que vivamos na paz da Igreja. Porque há dois tipos de martírio: o primeiro consiste numa disposição do espírito; o segundo alia a essa disposição os atos da existência. Por isso, podemos ser mártires mesmo sem morrermos executados pelo gládio do carrasco. Morrer às mãos dos perseguidores é o martírio em ato, na sua forma visível; suportar as injúrias amando quem nos odeia é o martírio em espírito, na sua forma oculta. Que haja dois tipos de martírio, um oculto, o outro público, a própria Verdade o comprova quando pergunta aos filhos de Zebedeu: “Podeis beber o cálice que eu estou para beber?” E à sua asserção, “Podemos”, o Senhor responde: “Na verdade, bebereis o meu cálice”. Ora, que pode significar para nós esse cálice senão os sofrimentos da sua Paixão, da qual diz noutra lugar: “Meu Pai, se é possível, afaste-se de mim esse cálice” (Mt 26, 39)? Os filhos de Zebedeu, Tiago e João, não morreram os dois mártires, mas foi a ambos que o Senhor disse que haviam de beber esse cálice. De fato, se bem que não viesse a morrer mártir, João acabou por sê-lo todavia, já que os sofrimentos que não sentiu no corpo os sentiu na alma. Devemos então concluir do seu exemplo que nós próprios podemos ser mártires sem passar pela espada se conservarmos a

<sup>193</sup> GREGÓRIO MAGNO. *Homiliae in evangelia* 1, 3, 4. Apud. RUSH, Alfred C. *Spiritual martyrdom in St. Gregory the Great... op. cit.*, p. 569. Tradução livre. Versão original: “*For love of us, dearly beloved brethren, our Redeemer laid down His life. Let us, then, for love of Him, learn to overcome ourselves. If we do this perfectly, not only will we escape the oncoming punishments, but we will be rewarded with glory together with the martyrs. For although the opportunity of persecution is lacking, nevertheless our time of peace has its own peculiar martyrdom. For even though we do not bend our bodily neck to the sword, nevertheless with the spiritual sword we slay in our soul carnal desires.*”

paciência da alma.<sup>194</sup>

Destaca-se o fato de que a principal característica do mártir, em vez de ser ter se mantido irremovível diante da morte, em Gregório Magno era a paciência. A metáfora do cálice apresentada na passagem, relacionando à cena da Paixão de Cristo, para o autor, não tinha a ver com a morte enfrentada na cruz. Beber do cálice significaria experimentar o sofrimento, sendo, inclusive, possível que esse sofrimento fosse no âmbito espiritual. Entendemos, de acordo com o papa Gregório, o porquê de figuras que não morriam em mãos inimigas poderem ser consideradas mártires, ressaltando a paciência dessas personagens.

É interessante perceber que a teologia do martírio espiritual teve uma duração considerável. Valtair Afonso Miranda destaca a longa duração através de estudos sobre Robert Burton de Yorkshire, que viveu nove séculos após Gregório. Miranda aponta que as anotações de Robert apresentam diferentes formas de martírio: “castidade na juventude, alegria na velhice, liberalidade na pobreza, moderação na riqueza, paciência na tribulação, humildade no poder”<sup>195</sup>. Segundo o autor, “praticamente qualquer situação de desconforto, especialmente físico, poderia ser vivida pelo fiel como um martírio”<sup>196</sup>.

Cabe ressaltar, entretanto, que Miranda baseia-se no livro de Danna Piroyansky, *Martyrs in the Making*, e, ao consultar tal trabalho, percebemos que Robert Burton é apresentado em uma subdivisão que pretende tratar dos usos metafóricos do termo mártir<sup>197</sup>. A autora, portanto, não estabelece essas visões mais amplas sobre o martírio como uma defesa do martírio “de fato”, apenas como uma estratégia retórica. Discordamos da autora na forma como posiciona os autores que trabalham com a visão de um martírio em vida. Não nos parece que a utilização seja metafórica. Trata-se de uma visão alargada sobre o martírio, que possui respaldo em outros escritos. Por isso, não consideramos que aqueles que discorriam sobre o martírio dessa maneira só o faziam metaforicamente.

Tomás de Aquino, veremos adiante, sustentava que o termo mártir para aqueles que não morreram em mãos inimigas só poderia tratar-se de uma metáfora. Mas isso indicaria a forma que o teólogo encontrou para defender a existência exclusiva do martírio envolvendo a morte sem desmerecer as autoridades defensoras do martírio espiritual.

<sup>194</sup> GREGÓRIO MAGNO. Homilias sobre o Evangelho, n. 35. Disponível em: <<http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/site/padreraul/martirios-de-dois-tipos-a-paciencia-e-um-deles-sao-grgorio-magno-papa/>>. Consultado em 09 set. 2017.

<sup>195</sup> MIRANDA, V. A. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, A.C.L.F. da.; SILVA, L.R. **Mártires, confessores e virgens**: o culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 25-54, p. 43.

<sup>196</sup> Ibidem. p. 43.

<sup>197</sup> PIROYANSKY, D. **Martyrs in the Making**: Political Martyrdom in Late Medieval England. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2008, pp. 18-21.

Em vez de encerrar a questão apenas no uso metafórico, afirmamos que, no mínimo, dois conceitos do que seria o mártir estavam postos em causa na teologia cristã. Um, mais restrito e rigoroso, defendido firmemente pelos mendicantes no século XIII, que exigia a morte. O outro, do martírio branco, espiritual ou em vida. Utilizando as palavras de Pirovsky, “martírio era um conceito fluido e aberto, que se prestava a várias interpretações e era extremamente ajustável, e nenhum grupo tinha o monopólio sobre ele”<sup>198</sup>. Concordamos com a autora quanto ao caráter fluido do conceito de mártir e martírio na Idade Média. Também é uma afirmativa segura a que defende que nenhum grupo poderia possuir o monopólio sobre esses conceitos. O que nos interessa, portanto, é perceber a forma como franciscanos e dominicanos, em alguns de seus escritos, esforçaram-se para criticar a visão mais abrangente de martírio. Se separarmos, novamente, essa discussão a partir das expressões “martírio de sangue” e “martírio espiritual”, podemos afirmar que o esforço mendicante ia no sentido de defender o primeiro e a impossibilidade do segundo.

## 2.2 O MARTÍRIO NA *SUMA TEOLÓGICA* DE TOMÁS DE AQUINO

Um dos artigos presentes na *Suma teológica* do teólogo dominicano permite analisar o porquê de entendermos os mendicantes como defensores de um conceito mais delimitado de mártir e de martírio. Porém, antes, um comentário se faz necessário. Tomás de Aquino não foi, no século XIII, um teólogo consensual entre os cristãos. De fato, tanto internamente quanto fora do âmbito dominicano, foi só no século XIV, no cenário da canonização do Aquinate, que defesas sistematizadas de suas teses foram organizadas<sup>199</sup>. No entanto, não encontramos polêmicas envolvendo as discussões do teólogo sobre o martírio, nem temos notícias de que suas teses sobre o assunto foram condenadas. Ademais, sua visão sobre o martírio possui respaldo em outros documentos, conforme analisaremos adiante. Portanto, apesar das discussões em torno de parte de sua obra, no que se refere a essa temática em específico, consideramos ser possível utilizá-la sem maiores ressalvas.

A *Quaestio* elaborada pelo teólogo para tratar do martírio está posicionada na *secunda secundae* da *Suma teológica*. Na divisão proposta por Tomás, essa parte diz respeito às atitudes

---

<sup>198</sup> Ibidem. p. 21. Tradução livre. Versão original: “*martyrdom was a fluid, open concept which lent itself to various interpretations and was extremely adjustable, and no one group had a monopoly over it*”.

<sup>199</sup> Cf. TEIXEIRA, Igor Salomão. **Como se constrói um santo**: a canonização de Tomás de Aquino. Curitiba: Prismas, 2014.

que os homens deveriam tomar para poderem se aproximar de Deus<sup>200</sup>. A divisão interna da *Questio* possui cinco artigos:

1. O martírio é um ato de virtude?
2. O martírio é ato da fortaleza?
3. O martírio é um ato de perfeição máxima?
4. A morte pertence à razão do martírio?
5. Só a fé é causa do martírio?

Dedicaremos maior atenção ao quarto artigo, no qual a possibilidade de haver martírio sem morte foi discutida. Devemos, para garantir melhor compreensão, nos familiarizar com a estrutura da *Quaestio*. A organização estava de acordo com o que era tradicional no âmbito da escrita escolástica e na qual a obra de Tomás de Aquino estava inserida.

Os cinco artigos são apresentados com uma pergunta. Cada um deles possui cinco partes: uma, que podemos chamar de introdução, em que o autor nos diz qual seria, aparentemente, a resposta para a pergunta proposta. Exemplificando: no primeiro artigo, sobre o martírio ser ou não um ato de virtude, a frase introdutória afirmava que “parece que o martírio não é um ato de virtude”<sup>201</sup>. Terminada essa breve introdução, o Aquinate oferecia as “objeções”. Tratavam-se de argumentos que corroboravam com a afirmativa introdutória e desenvolviam tal defesa de acordo com exemplos da história cristã, de aparatos retóricos e através do recurso de autoridade (*auctoritas*), em que o teólogo utilizava escritos de pensadores anteriores para fortalecer a afirmação.

O grande destaque necessário sobre as objeções dizia respeito ao fato de essas afirmativas serem opostas àquilo que Tomás realmente defenderia. Também comum à dialética escolástica era a elaboração do texto em forma de debate, ou *disputatio*, fazendo com que o autor simulasse argumentos que alguém ofereceria, mas que logo seriam rebatidos em outra parte da *Quaestio*. Findadas as objeções, era o momento do “argumento em sentido contrário”. Tomás de Aquino introduzia, em via de regra, de forma breve, um argumento inicial que se contrapunha às objeções anteriores. Em seguida, o Aquinate apresentava a “solução” da *Quaestio*, onde era sistematizada aquela que era a sua defesa real sobre o assunto. Por fim, as “réplicas” eram contra-argumentos que rebatiam, uma por uma, as objeções anteriormente apresentadas.

É um documento que demanda atenção do historiador não apenas no que diz respeito ao seu conteúdo, mas também à sua organização interna. Corremos o risco, caso a análise não seja

---

<sup>200</sup> Cf. *ST, Prologus*.

<sup>201</sup> II – II, Q. 124, a. 1, introd.

cautelosa, de atribuir ao Aquinate afirmativas que estão dispostas no texto com a única intenção de serem, em seguida, apresentadas em contradição com o entendimento defendido pelo teólogo<sup>202</sup>.

Para facilitar a análise da *Suma teológica*, trabalhamos com uma tabela elaborada por Igor Salomão Teixeira, o que tem se mostrado uma ferramenta importante nas análises que empreendemos. Ao organizarmos o fichamento da documentação de acordo com a tabela a seguir, é possível melhor visualizar a forma como as réplicas respondem às objeções, ao situarmos elas lado a lado:

<b>SUMA TEOLÓGICA</b>	
<b>QUESTÃO:</b>	<b>ARTIGO:</b>
<b>Introdução da Questão:</b>	
<b>Objeção 1:</b>	<b>Réplica 1:</b>
<b>Objeção 2:</b>	<b>Réplica 2:</b>
<b>Objeção 3:</b>	<b>Réplica 3:</b>
<b>Arg.S.C.:</b>	
<b>Solução:</b>	

Tabela 1: LEITURA E SISTEMATIZAÇÃO DO CONTEÚDO DA SUMA TEOLÓGICA<sup>203</sup>

Fonte: TEIXEIRA, I. S. “O Intelectual na Idade Média...” *op. cit.* p. 161.

Analisemos, então, a discussão desenvolvida por Tomás de Aquino sobre a morte pertencer ou não à razão do martírio. O que estava em pauta era a existência ou não de dois tipos de martírio, como defendeu Gregório Magno. Alteraremos, por considerarmos mais simples para compreender o pensamento do teólogo, a ordem do artigo. Apresentaremos as réplicas logo na sequência das objeções.

<sup>202</sup> Dentre outros textos, a identificação da estrutura desse tipo de *Quaestio* pode ser lida em: TEIXEIRA, Igor S. “O intelectual na Idade Média: divergências historiográficas e proposta de análise”. *Diálogos Mediterrânicos*, n.7, dez/2014. pp.155-173. Disponível em: <<http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/114>>. Consultado em 12 fev. 2018.

<sup>203</sup> Consideramos a tabela uma eficiente ferramenta de estudo sobre a *Suma teológica*. Entretanto, entendendo a etapa de divulgação de resultados como diferente da etapa de estudo e análise, preferimos construir a argumentação subsequente de forma textual padrão.

A introdução nos informa: “parece que a morte não pertence à razão do martírio”<sup>204</sup>. Quatro objeções foram apresentadas pelo Aquinate. Nessas objeções, argumentos em defesa do martírio sem morte foram desenvolvidos. Na primeira, o recurso de autoridade foi empregado. Tomás cita primeiramente Jerônimo, a partir do qual afirma que a “mãe de Deus é virgem e mártir, embora tenha terminado seus dias na paz”<sup>205</sup>. Em seguida, cita Gregório, naquela mesma homilia que já apresentamos anteriormente, em que afirma que o tempo de paz possuía seu martírio peculiar, e o fiel, ao trucidar seus desejos com a espada espiritual, também era merecedor do martírio<sup>206</sup>. Duas autoridades da Igreja foram operacionalizadas pelo autor para servirem como defensores do martírio sem morte, Jerônimo e Gregório.

A réplica a essa primeira objeção é bastante concisa: “deve-se dizer que os textos citados, e outros semelhantes, empregam a palavra martírio no sentido metafórico”<sup>207</sup>. Ora, Tomás certamente não poderia afirmar que as autoridades que ele evoca estavam enganadas. Duvidar da visão de um Papa não seria uma atitude bem-vista. A forma que o teólogo encontrou para argumentar contra Jerônimo e Gregório foi, em vez de apontar erros em seus escritos, afirmar que a intenção deles não era ser literal, mas, sim, utilizar de um recurso retórico e metafórico. A primeira objeção, parece-nos, foi a que gerou mais dificuldade entre as quatro que o Aquinate desenvolveu. Era necessário buscar uma resposta para textos de autoridades que tão diretamente defendiam o martírio sem morte, o martírio espiritual, sem que o leitor tivesse a impressão de que o teólogo estava atribuindo um erro a essas autoridades anteriores.

A segunda objeção tratava sobre mulheres que perderam forçosamente a “integridade corporal” (*corporalis integritas castitatis*)<sup>208</sup>, o que pode ser entendido como a castidade ou a virgindade. Afirmava a objeção que se conhecia casos de mulheres que foram ameaçadas de terem sua integridade corporal subtraída por causa de sua confissão à fé cristã, como os casos de Inez e Luzia. “Logo, parece que se deveria falar de martírio quando uma mulher perde a integridade de seu corpo pela fé em Cristo, mais do que quando perde também a própria vida”<sup>209</sup>. Caso as mulheres cristãs fossem sexualmente violentadas pelos seus perseguidores e “inimigos” da cristandade, a coroa do martírio deveria, segundo a objeção, recair sobre suas cabeças, mesmo que a morte não tivesse sido experienciada.

---

<sup>204</sup> II – II, Q. 124, a. 4, introd.

<sup>205</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 1. A tradução para o português, na edição bilíngue da *Suma teológica* que utilizamos, não traz maiores referências sobre de onde Tomás de Aquino retira suas fontes de autoridade. Em latim, as referências são mais completas. Sabemos, portanto, que o texto utilizado aqui foi o *Sermone de Assumptione*.

<sup>206</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 1.

<sup>207</sup> II – II, Q. 124, a. 4, rép. 1.

<sup>208</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 2.

<sup>209</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 2.

A réplica elaborada por Tomás desconfiava da sinceridade da mulher que relatava sua experiência de vítima de uma violência contra a sua castidade. O dominicano, nesse sentido, afirmava que

no caso das mulheres que perdem sua integridade física, ou que são condenadas à violação por causa de sua fé cristã, não fica automaticamente evidente aos olhos humanos, se ela é vítima de seu amor à fé cristã, ou se pode haver desprezo da castidade. E por isso, aos olhos dos homens, não há nisto um testemunho suficiente e este ato não tem razão suficiente de martírio.<sup>210</sup>

Era colocada em dúvida a palavra da mulher que afirmava ser violentada em defesa da fé em Cristo. Aos olhos dos homens, seria impossível reconhecer a veracidade ou a falsidade dessa declaração. Portanto, caberia somente a Deus premiar essa mulher de alguma forma no *post mortem*. O conceito de martírio não se aplicava, para Tomás, a essas mulheres.

A terceira objeção discutia a relação da virtude de fortaleza com os perigos para além da morte, além de citar um caso de culto martirológico ofertado a um santo que morreu preso, mas não de forma violenta. Tomás cita Agostinho para destacar que o martírio era um ato de fortaleza e que a essa fortaleza cabia não apenas não temer a morte, mas também não temer nenhuma outra adversidade<sup>211</sup>. Existiam diversas adversidades passíveis de serem suportadas por amor a Cristo: “a prisão, o exílio, espoliação dos bens”<sup>212</sup>. Era por isso, lemos na objeção, que a Igreja poderia celebrar o martírio do Papa Marcelo, que morreu na cadeira. “Logo, não é necessário sofrer pena de morte para ser mártir”<sup>213</sup>. Quando lemos pela primeira vez essa *Quaestio* sobre o martírio, uma curiosidade surgiu: como Tomás defenderia que era inválido cultivar como mártir alguém que não morreu de forma violenta em mãos inimigas sem desacreditar o culto do Papa Marcelo?

A réplica elaborada tangenciava a questão do Papa sem pontuá-la diretamente. Afirmava, primeiramente discutindo a questão da fortitude enquanto virtude, que a “fortaleza se manifesta principalmente frente aos perigos de morte, e, por consequência, frente a outros perigos<sup>214</sup>”. Logo em seguida, sem citar o nome de Marcelo, Tomás afirmava que “é por isso que não se pode falar de martírio propriamente dito no caso daqueles que sofreram apenas a prisão, o exílio ou a espoliação dos bens, a menos que estas penas tenham resultado em morte”<sup>215</sup>. Ora, a questão da fortitude foi facilmente resolvida pelo Aquinate. É verdade que ela se manifestava ao não se temer várias adversidades, mas isso era somente uma consequência

<sup>210</sup> II – II, Q. 124, a. 4, rép. 2.

<sup>211</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 3.

<sup>212</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 3.

<sup>213</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 3.

<sup>214</sup> II – II, Q. 124, a. 4, rép. 3.

<sup>215</sup> II – II, Q. 124, a. 4, rép. 3.

do não se temer a morte. Quando concluiu a réplica, o dominicano afirmou que não existia martírio de pessoas que somente foram espoliadas, exiladas ou, o caso do Papa Marcelo, presas. Talvez seja possível afirmar que Tomás de Aquino desacredita a validade desse culto, pelo menos no seu caráter martirial. Entretanto, foi uma preferência do teólogo não citar na réplica o nome do Papa apresentado na objeção, evitando o risco de ser acusado de romper com a ortodoxia da Santa Sé.

A quarta e última objeção é bastante concisa. “O martírio é um ato meritório”<sup>216</sup>. Segundo a objeção, “não existe ato meritório após a morte. Logo, este ato precede a morte. E como tal não pertence à razão do martírio”<sup>217</sup>. Em outros termos, sendo o mérito anterior à morte da vítima, não se poderia considerar a morte como razão ou requisito para se considerar alguém mártir.

A réplica elaborada por Tomás afirma que “o mérito do martírio não se situa depois da morte, mas na própria aceitação voluntária da morte”<sup>218</sup>. Portanto, apesar de estar correto afirmar que não existe mérito em ações executadas no mundo do além, o mérito na questão do mártir foi diretamente relacionado ao fato de o mártir, por amor a Cristo, aceitar, voluntariamente, a morte que está se aproximando. Era algo meritório em vida. O argumento em sentido contrário do teólogo faz uso, novamente, do recurso de autoridade. Cita um sermão de Máximo em que este, ao referir-se a algum mártir não explicitado, afirma: “Ele é vencedor, morrendo pela fé e seria vencido se sem fé continuasse vivendo”<sup>219</sup>. Sendo assim, seria somente a morte pela fé que tornaria o sujeito merecedor do martírio.

Pedimos licença ao leitor para citar, na íntegra, a “solução” ao artigo proposta pelo autor, passagem na qual ele sintetiza a sua visão sobre o assunto e faz a sua defesa final, na qual podemos perceber o conceito de mártir que o mesmo assume:

Chama-se de mártir aquele que é como uma testemunha da fé cristã que nos propõe desprezar o mundo visível pelas realidades invisíveis, segundo a Carta aos Hebreus. Pertence, pois, ao martírio que o homem dê testemunho de sua fé, mostrando por fatos que despreza as coisas presentes para alcançar os bens futuros invisíveis. Ora, enquanto o homem conserva a vida do corpo, não mostra, ainda, pelos fatos, que despreza todas as realidades corporais, pois os homens costumam, para conservarem a vida, menosprezar os parentes e as riquezas, e até mesmo a suportar os sofrimentos físicos. De onde aquela insinuação de Satanás contra Jó: “Pele por pele! E tudo aquilo que o homem possui, ele o dará por sua alma”, quer dizer, por sua vida corporal. Portanto, para a perfeição da razão do martírio, é necessário morrer por Cristo.<sup>220</sup>

<sup>216</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 4.

<sup>217</sup> II – II, Q. 124, a. 4, obj. 4.

<sup>218</sup> II – II, Q. 124, a. 4, rép. 4.

<sup>219</sup> II – II, Q. 124, a. 4, asc.

<sup>220</sup> II – II, Q. 124, a. 4, sol.

Para Tomás de Aquino, portanto, não existia possibilidade de alguém ser considerado mártir a não ser que tivesse morrido em defesa da sua fé. Qualquer outro tipo de violência seria insuficiente: prisão, exfoliação, violência sexual. Nada disso garantiria a inclusão do sujeito no rol dos mártires cristãos. Neste sentido, o que o dominicano faz é uma defesa sistemática do martírio de sangue. Os outros tipos, como os que vimos se desenvolver anteriormente no cristianismo - martírio espiritual, martírio branco, martírio em vida, não se configuravam, para Aquino, como martírio de fato.

### 2.3 O MARTÍRIO NA *DISPUTATIO* DE ALEXANDRE DE HALES

Nesta seção, discorreremos sobre um texto atribuído a Alexandre de Hales. Entretanto, não obtivemos acesso a esse documento e faremos uso em larga escala, momentaneamente, do trabalho de Aleksander Horowski, *Il martírio nella riflessione teologica e nella predicazione dei maestri francescani*, que tem como cerne a análise do texto de Alexandre de Hales<sup>221</sup>. Acreditamos que isso se justifique ao afirmarmos que parte considerável do material utilizado por Horowski era inédito até 2016 e se encontra, ainda hoje, em manuscritos preservados em Oxford (utilizado por Horowski), Bolonha, Toulouse e Pádova. Esse é o caso da *disputatio* de Alexandre, a qual analisaremos no momento. Apesar de não ser a experiência ideal, como o contato com o documento proporcionaria, acreditamos que o trabalho de Aleksander Horowski pode nos servir, por enquanto, como um intermediário qualificado para conhecer a teologia desenvolvida por Alexandre de Hales no que diz respeito ao martírio.

Segundo Horowski, a questão disputada por Alexandre de Hales ocorreu entre os anos de 1236 e 1245. Ao analisar os recursos de autoridade utilizados, o autor percebeu que o texto de Alexandre foi fortemente influenciado por uma produção anterior, de Guilherme d'Auxerre. Guilherme d'Auxerre teria proposto, na *Summa aurea*, cinco espécies de martírio:

1. O martírio pela pregação da verdade, que foi o caso de João Batista;
2. O martírio pela defesa da lei divina, caso dos Macabeus;
3. O martírio pela defesa da fé, como aquele ocorrido com o beato Stefano;
4. O martírio em nome da redenção do gênero humano, sofrido por Cristo;
5. O martírio como testemunho da malícia e crueldade dos tiranos, ocorrido com

---

<sup>221</sup> HOROWSKI, Aleksander. *Il martírio nella riflessione teologica e nella predicazione dei maestri francescani. Miles Immaculatae*, 72, 2016, pp. 216-233.

os Inocentes.<sup>222</sup>

Como mártir significa testemunha, Guilherme, segundo Horowski, sintetizava, assim, sua distinção das espécies de martírio: os primeiros morreram para testemunhar a verdade; os do segundo tipo, para testemunhar a lei de Deus; os mártires da terceira espécie testemunharam a fé; Cristo testemunhou o sumo amor de Deus; os Inocentes testemunharam a crueldade humana. Distinção semelhante apareceria, também, no manuscrito atribuído a Alexandre de Hales.

Entre as autoridades citadas por Alexandre, destacavam-se também Agostinho de Hipona, Pedro Lombardo e uma carta de Bernardo de Claraval. No que diz respeito à necessidade ou não da morte para se configurar um mártir, o texto demonstrava-se dúbio. A definição inicial apresentada pelo teólogo franciscano afirmava: “chama-se mártir aquele que suporta voluntariamente a morte por Cristo”<sup>223</sup>. É destacado no texto o fato de a expressão *pro Christo* indicar a causa real do martírio. Parecia importante a Alexandre de Hales salientar tal questão, porque alguns textos de Bernardo de Claraval conceituavam o martírio como algo que tem causa na defesa da verdade. A verdade, segundo a interpretação de Horowski do documento em análise, está relacionada com o Verbo divino. Segundo palavras de Aleksander Horowski,

Respondendo às objeções, ele afirma que para ser mártir não basta uma intensa vontade de oferecer a própria vida por Cristo – como no caso de são João Evangelista ou no de são Martinho de Tours que, no máximo, podem ser chamados de ‘mártires no coração’ – mas é necessário sofrer efetivamente a morte.<sup>224</sup>

Era necessário efetivamente morrer para ser considerado mártir. A passagem é certamente incisiva. Se o sujeito não oferecia a vida voluntariamente e encontrava, de fato, a morte, a alcunha de “mártir” não se enquadrava no seu caso.

Parte da discussão elaborada por Alexandre de Hales tinha como preocupação responder se era possível conceituar como mártir algumas figuras da história cristã, como Cristo e os santos que morreram antes de Cristo, especialmente Abel, São João Batista, entre outros. O início da resposta afirmava que o termo mártir não se enquadrava perfeitamente a Cristo, tendo em vista que mártir era aquele que morria em defesa da causa desse mesmo Cristo. Entretanto, se pensarmos em um conceito mais amplo, Alexandre afirmava que, sendo o mártir aquele que

---

<sup>222</sup> Ibidem. p. 219.

<sup>223</sup> Ibidem. p. 220. “*Dicitur autem martirium esse voluntaria sustinentia mortis pro Christo*”

<sup>224</sup> Ibidem. p. 220. Tradução livre. Versão original: “*Rispondendo alle abiezioni, egli afferma che per essere martiri no basta un’intensa volontà di offrire la propria vita per Cristo – come nel caso di san Giovanni Evangelista o in quello di san Martino di Tours che, al massimo, si possono chiamare “martiri nel cuore” – ma ci vuole un effettivo patimento della morte.*”

morria em defesa da verdade, Cristo poderia assim ser considerado. Isso porque em Cristo havia duas naturezas, a divina e a humana. Desse modo, o Cristo-homem, ao morrer pela verdade, tornou-se merecedor da palma do martírio<sup>225</sup>.

Sobre os outros casos, como o dos Macabeus, que morreram antes de Cristo, Alexandre de Hales pontuava: o martírio normalmente dependia da causa, mas vários tipos de martírio eram passíveis de distinção. Assim, os mártires do Novo Testamento morreram somente por causa da fé. Os mártires do Antigo Testamento, por sua vez, morreram por causa da lei divina. Entretanto, segundo Horowski, “somente aqueles que foram martirizados depois da paixão de Cristo entram imediatamente no paraíso, enquanto os mártires do Antigo Testamento desceram ao limbo dos patriarcas”<sup>226</sup>. Segundo esse argumento, portanto, mesmo os mártires não escapavam ao esquema tradicional do além cristão. Se Cristo ainda não havia morrido para salvar a humanidade dos seus pecados, o paraíso estava interdito para todos<sup>227</sup>.

Outros elementos discutidos nesta *Quaestio* se referiam ao “peso moral e legal do martírio”<sup>228</sup>. O franciscano questiona se o martírio seria um preceito obrigatório ou facultativo, tal qual os conselhos evangélicos. Responde que a exposição à perseguição e o ato de ser martirizado estava inserido nos conselhos, mas nem sempre ele era facultativo<sup>229</sup>. Os momentos em que sofrer o martírio se tornava um ato obrigatório para o cristão eram aqueles em que, caso o fiel não o sofresse, a fé dos outros cristãos ou a justiça ficariam em perigo. De outra maneira, o martírio não era obrigatório. O teólogo franciscano propunha também uma reflexão sobre um tema latente entre os franciscanos no século XIII: era recomendável buscar o martírio? Horowski afirma que

Em outro artigo da questão, Alexandre aprofunda a reflexão sobre a eventual obrigação de expor-se ao martírio em tempos de perseguição e responde que, se se trata de uma perseguição pessoal, que não diz respeito à justiça ou à fé em Cristo, então sempre é necessário fugir. Quando, em vez disso, se trata de perseguição que coloca em risco a justiça e a fé dos cristãos, então há duas possibilidades para avaliar: na primeira, se o sujeito se sente forte e perseverante, prevendo que, com o seu martírio, pode reforçar a fé dos outros, deve encarar o martírio; na outra possibilidade, se o sujeito prevê que a sua morte não geraria fruto, deveria, em vez disso, retirar-se momentaneamente e fortalecer a fé escondido.

<sup>225</sup> Ibidem. p. 221.

<sup>226</sup> Ibidem. p. 223. Tradução livre. Versão original: “*solo coloro che furono martirizzati dopo la passione di Cristo entrano immediatamente nel paradiso, mentre i martiri dell’Antico Testamento discendevano nel limbo dei patriarchi*”

<sup>227</sup> Cf., sobre isso, LE GOFF, Jacques. Os limbos. **Revista Signum**, n. 5, 2003, pp. 257-289.

<sup>228</sup> HOROWSKI, Aleksander. Il martírio... *op. cit.*, p. 224.

<sup>229</sup> Ibidem. p. 225.

Não se deveria enfrentar o martírio se ele não gerasse frutos positivos para a fé cristã e fosse evitável. Interessante posicionar essa discussão em um momento da história da ordem franciscana em que a *fama pública* de alguns frades gerava controvérsias. Os mártires do Marrocos, decapitados por mãos muçulmanas em 1220, receberam a oportunidade de parar de pregar em regiões muçulmanas ou simplesmente retornar a regiões cristãs. Negaram, muito provavelmente desejosos de serem premiados com a coroa do martírio<sup>230</sup>. Além disso, muitos santos não-mártires foram retratados nas hagiografias como possuidores de “sede de martírio”, como veremos mais adiante nesse capítulo. A discussão de Alexandre de Hales, segundo a interpretação de Horowski, se opunha a essa atitude, porque defendia que se devia morrer como mártir apenas quando se estivesse sendo perseguido e a fé cristã e a justiça estivessem correndo perigo.

Outro debate levantado por Alexandre de Hales, e estudado por Horowski, dizia respeito ao martírio de Tomás Becket (m. 1170). Segundo o teólogo franciscano, havia certa dificuldade em estabelecer o motivo da sua morte. Aparentemente, podia-se considerar correto que Tomás tivesse morrido em defesa dos bens terrestres e temporais da Igreja. Entretanto, “ninguém que tenha sido morto puramente por causa das coisas terrestres e materiais pode ser chamado de mártir”<sup>231</sup>. Alexandre, entretanto, afirma que Becket não teria morrido exclusivamente por motivos mundanos, mas, sim, pela justiça da Igreja. Assim sendo, a causa de sua morte teria sido a defesa da verdade de Cristo<sup>232</sup>.

O caráter dúbio da *disputatio* do franciscano sobre o martírio é evidenciado em sua argumentação sobre os condenados ao trabalho forçado. A objeção desenvolvida pelo autor ia no sentido de que a morte desses condenados não parecia ter tido origem na fé em Cristo. A resposta, segundo Horowski, afirmava que “o louvor a Cristo e o martírio não estão na aspereza da pena, mas na bondade da causa. Importa, portanto, o motivo da condenação e não a modalidade da morte, que pode ser lenta ou veloz”<sup>233</sup>. Conforme analisamos anteriormente, em outra passagem da *disputatio*, Alexandre de Hales defendia a exigência da morte para a configuração do martírio. Na passagem supracitada neste parágrafo, o teólogo afirmava que a modalidade da morte não possuía tanta importância. Alexandre também dava a entender que

<sup>230</sup> Cf. PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. **Revista lusófana de ciência das religiões**, n. 15, 2009, pp. 85-108; HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Martyrdom and identity... op. cit.*

<sup>231</sup> HOROWSKI, Aleksander. *Il martírio... op. cit.*, p. 226. Tradução livre. Versão original: “nessuno morto puramente a causa delle cose terrestri e materiali può essere chiamato martire”.

<sup>232</sup> *Ibidem*. p. 226.

<sup>233</sup> *Ibidem*. p. 227. Tradução livre. Versão original: “la lode di Cristo e il martirio non sta nell’asperità della pena, ma nella bontà della causa. Conta quindi il motivo della condanna e non la modalità della morte, che può essere lenta oppure veloce”.

existia a possibilidade de que condenados a trabalhos forçados, depois de mortos, fossem considerados mártires.

A impressão que parece sobressair da *disputatio* é que a exigência ou não da morte executada por mãos inimigas para que alguém pudesse ser realmente “martirizado” ainda era motivo de debate. Por isso, Alexandre de Hales, diferentemente de Tomás de Aquino, se encontraria em uma linha tênue entre as duas possibilidades. Podemos inferir que o autor pressupunha que não existia martírio sem a morte do sujeito, como no “martírio espiritual”, principalmente quando afirmava que não importava a velocidade da morte. Ou seja, apesar da velocidade não importar, a morte deveria ocorrer. O martírio em vida ou martírio espiritual não parecia fazer parte das reflexões dessa passagem atribuída ao franciscano.

Podemos considerar, portanto, que para a proposta desse capítulo da dissertação, o cerne do debate está na afirmação de que “não basta uma intensa vontade de oferecer a própria vida por Cristo”. Para ser considerado mártir “é necessário sofrer efetivamente a morte”<sup>234</sup>.

## 2.4 O MARTÍRIO EM DUAS HAGIOGRAFIAS DOMINICANAS

### 2.4.1 *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*

Já apresentamos, no capítulo anterior, cenas de martírio, ou quase martírio, presentes em hagiografias dominicanas, como aquelas de Pedro Mártir, de Tomás Becket e as ameaças proferidas contra Domingos. Analisaremos, portanto, outras passagens que nos auxiliarão a compreender de forma mais aprofundada o que podemos chamar de conceito “rigoroso” de martírio em textos dominicanos e, na sequência, pontuaremos os documentos franciscanos.

Nas *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, do dominicano Gerardo de Frachet, espécie de hagiografia coletiva sobre a Ordem Dominicana, temos a narrativa de um caso de martírio que, até onde conhecemos, não tem sido objeto de análises de historiadores. Ocorrido em 1242, o caso narrado se deu em Avinhão e, mais do que um martírio individual, tratou-se de uma cena coletiva. O trecho que pretendemos salientar se encontra no início da quinta parte da obra, intitulada “Daquelas coisas que pertencem à partida dos frades deste mundo”. O primeiro capítulo dessa divisão chama-se “Dos frades que padeceram pela fé”. De início, o documento trata da designação feita pelo Papa Gregório IX, ordenando que os frades dominicanos que se

---

<sup>234</sup> Ibidem, p. 220.

encontravam dispersos pela Província de Tolosa dirigissem a Inquisição contra os hereges na região <sup>235</sup>. A atividade, segundo Frachet, expôs os frades a grandes perigos, como narrado na passagem abaixo:

Pois em Tolosa, depois de muitas combinações do príncipe e dos seus, por edito público, se proibiu que qualquer um tratasse com os frades, ou lhes vendesse algo, ou lhes desse qualquer coisa. Em segundo lugar, se colocou guarda nas portas dos frades para que não lhes fosse proporcionado alimentos. E quando os frades estavam já confessados e se ofereciam generosamente, dispostos a sofrer o martírio pela fé e pela obediência à Igreja romana, por mandato do príncipe da cidade foram obrigados todos a sair. E ‘caminhavam com gozo à vista de todos, porque eram dignos de padecer ultrajes pela fé de Cristo’; saíram da cidade em procissão de dois em dois, cantando em voz alta o *Credo*, ao fim do qual entoaram muito devotadamente o *Salve*.<sup>236</sup>

Expostos a uma série de perigos, dispostos a sofrer o martírio, como saíram da cidade vivos, em procissão, não passam a ser considerados mártires. A narrativa trata de momentos em que a Ordem esteve próxima de ter frades martirizados, mas nos quais isso não ocorreu. Logo na sequência, foi brevemente narrada a cena em que, também por causa da fé, mas dessa vez em Narbona, um convento dominicano foi destruído e teve seus livros profanados<sup>237</sup>. O objetivo parecia ser demonstrar, a um só tempo, como era perigosa a tarefa de inquisidor, e como a ordem esteve próxima de possíveis martírios. Antes de abordar o caso de martírio de 1242, o texto afirmava que “em muitos outros lugares, os frades foram feitos prisioneiros e despojados”. A situação era tão perigosa que “os inquisidores não se atreviam a caminhar se não estivessem rodeados por uma multidão de homens armados”<sup>238</sup>. A introdução textual culmina na cena que se anunciava:

Finalmente, no ano do Senhor de 1242, na noite da Ascensão do Senhor, foram martirizados em Avinhão, diocese de Tolosa, os seguintes frades Pregadores, que haviam sido nomeados pelo mencionado Papa inquisidores daquela região: Guillermo e Bernardo de Rochefort e García de Aura; e, da Ordem dos frades Menores, Esteban e Ramon Carbonerio, e outros que com eles estavam, a saber: Ramón, arcediogo de Tolosa, e o prior de Avinhão, monge clusino, com outros três criados daqueles, todos os quais foram martirizados pelos hereges em defesa da fé de Cristo e da obediência à Igreja romana, cantando

<sup>235</sup> GERARDO DE FRACHET. *Vidas de los frailes predicadores*. Apud: *Santo Domingo De Guzmán Visto Por Sus Contemporáneos... op. cit.*, p. 714.

<sup>236</sup> Ibidem. p. 714. Tradução livre. Versão original: “Pues en Tolosa, después de muchas conminaciones del príncipe y de los suyos, por edicto público se prohibió que nadie tuviera trato con los frailes, ni les vendiese, ni diese nada. En segundo lugar, se puso guardia a las puertas de los frailes para que no se les proporcionase alimentos. Y cuando los frailes estaban ya confesados y se ofrecían generosamente, dispuestos a sufrir el martirio por la fe y la obediencia a la Iglesia romana, por mandato del príncipe de la ciudad fueron obligados a salir todos. Y “caminaban gozosos a la vista de todos, porque eran dignos de padecer ultrajes por la fe de Cristo”; salieron de la ciudad procesionalmente de dos en dos, cantando en voz alta el Credo, al terminar el cual entonaron devotísimamente la Salve.”

<sup>237</sup> Ibidem.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 715.

o *Te Deum laudamus*.<sup>239</sup>

Após tantos momentos de tensão e proximidade com a morte, “finalmente” um caso de martírio se concretizou. Um martírio coletivo que, além de dominicanos, envolveu franciscanos, outros monges e empregados. Alguns elementos merecem ser evidenciados. O primeiro deles relacionado ao ato de cantar um louvor como requisito para a cena de martírio, que funcionava como espécie de última prova de amor a Cristo - elemento também percebido na cena de morte de Pedro Mártir, de Verona. Em momentos nos quais a morte não permitia a confissão final e a preparação tradicionalmente exigida, a prova de fé era expressa através desses cânticos. Outro elemento: os frades que correram riscos em Tolosa e os que foram aprisionados em vários outros lugares não foram considerados mártires. O martírio espiritual nem mesmo foi citado no texto. O documento parece reforçar o fato de que esse martírio ocorreu porque os frades morreram. Logo após a cena supracitada, é narrado o caso de uma mulher grávida que, no momento do martírio, estava em “outro povo”, e teria tido uma visão, na qual estavam “abertos os céus, e deles pendia uma escada”. Dessa escada, era derramado sangue sobre a terra e, por ela, subiam os mártires, iluminados e com tom arroxeadado. Tanta foi a admiração da mulher, que a mesma pariu sem perceber ou sentir dor enquanto contemplava a cena<sup>240</sup>. Ora, a cena dos mártires ascendendo aos céus não deixava dúvidas de que sofreram a morte, e talvez fosse para reforçar isso que a passagem estivesse posicionada desta forma no texto.

Cabe ressaltar que o trecho das *Vitae Fratrum* não nos permite pensar na possibilidade de que se tratava de um “martírio metafórico”. Tratava-se de um martírio de fato. Isso fica suficientemente atestado pelos relatos de milagres efetuados pelos mártires de Avinhão. Um “sofredor”, em vida, não efetuava milagres. Apenas um santo poderia fazê-lo. Nove relatos miraculosos foram incorporados ao texto, sendo os mais comuns a cura de doenças, visões que anunciavam o martírio e, até mesmo, um milagre punitivo, comum em hagiografias do período<sup>241</sup>. Primeiramente, um francês de Carcassone que, ao ouvir falar sobre os mártires de

---

<sup>239</sup> Ibidem. p. 715. Tradução livre. Versão original: “Finalmente, en el año del Señor de 1242, la noche de la Ascensión del Señor, fueron martirizados en Aviñon, diócesis de Tolosa, los siguientes frailes Predicadores, que habían sido nombrados por el Papa mencionado inquisidores de aquella región: Guillermo y Bernardo de Rochefort y García de Aura; y de la Orden de los frailes Menores, Esteban y Ramón Carbonerio, y otros que con ellos estaban, a saber: Ramón, arcedian de Tolosa, y el prior de Aviñon, monje clusino, con otros tres criados de aquéllos, todos los cuales fueron martirizados por los herejes en defensa de la fe de Cristo y de la obediencia a la Iglesia romana, cantando el *Te Deum laudamus*.”

<sup>240</sup> Ibidem, p. 715.

<sup>241</sup> Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. “A outra face dos santos”: os milagres punitivos na *Legenda áurea*”. In: **A Eva Barbada**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996, pp. 221 – 229.

Avinhão, orou a eles e, prontamente, foi curado de uma doença grave que o afligia<sup>242</sup>. A filha de um marechal de Mirepoix também se dirigiu em oração aos mártires e foi curada de “uma gravíssima enfermidade que padecia”<sup>243</sup>. A narrativa relata que o sepulcro dos mártires se tornou local de milagres de cura.

Um homem chamado Guillermo de Murello, que era atormentado gravemente pela febre, veio ao sepulcro dos Mártires de Cristo e instantaneamente foi curado; e da mesma maneira aconteceu a muitos outros que foram ao mesmo sepulcro.<sup>244</sup>

Uma monja, Bianca, do convento de Prulla, estava com problema em uma bochecha, fazendo com que não conseguisse comer ou falar. Segundo Gerardo de Frachet, foi levado a ela o manto do frade Guillermo e, ao tocar com o manto na sua bochecha, a monja exclamou: “Fui curada pelos méritos de frei Guilherme, mártir de Cristo”<sup>245</sup>.

Os milagres de anunciação do martírio envolveram tantos os próprios mártires quanto terceiros. Podemos citar também um exemplo envolvendo um dos mártires, Ramón Carbonero. Segundo a narrativa,

uns días antes de seu martírio, viu em sonhos que desde o céu pendia, sobre a casa em que padeceram a morte, uma resplandecente coroa de outro adornada com nove pedras preciosas. E, admirado com isso, dizia:  
- Ah, quão miseráveis são os homens dessa terra, que, vendo como somos coroados pela fé que defendemos, não se convertem à fé católica!  
E, ao acordar, contou ao prior de Prulla e a outros muitos companheiros seus toda a visão. Ao ouvir isso Guillermo disse:  
- Sabeis que em breve sofreremos a morte pela fé em Cristo.<sup>246</sup>

Apontamos que a anunciação da morte aos mártires, presente ao final dessa citação, era algo tradicional nas narrativas. O mesmo ocorreu com Pedro de Verona, antes de ser assassinado em 1252.

Antes de nos voltarmos ao milagre punitivo, um exemplo de anunciação que não conta com participação dos mártires, mas que envolve Gerardo de Frachet. O dominicano narra que

<sup>242</sup> GERARDO DE FRACHET. *Vidas de los frailes predicadores...* op. cit., p. 715.

<sup>243</sup> Ibidem. p. 715. Tradução livre. Versão original: ““una gravísima enfermedad que padecía.”

<sup>244</sup> Ibidem. p. 716. Tradução livre. Versão original: “Un hombre llamado Guillermo de Murello, que era atormentado gravemente por la fiebre, vino al sepulcro de los Mártires de Cristo y al instante quedó curado; y de la misma manera aconteció a otros muchos que acudieron al mismo sepulcro.”

<sup>245</sup> Ibidem. p. 716. Tradução livre. Versão original: “He sido curada por los méritos de fray Guillermo, mártir de Cristo.”

<sup>246</sup> Ibidem. p. 716. Tradução livre. Versão original: “unos días antes de su martirio, vió en sueños que desde el cielo pendía, sobre la casa em que padecieron la muerte, una resplandeciente corona de oro adornada con nueve piedras preciosas. Y admirado de ello, decía: - ¡Ay, cuán miserables son los hombres de esta tierra, que, viendo cómo somos coronados por la fe que defendemos, no se convierten a la fe católica! Y al despertarse, contó ao prior de Prulla y a otros muchos compañeros suyos toda la visión. Oyendo lo cual fray Guillermo dijo: - Sabed que en breve sufriremos la muerte por la de fe Cristo.”

um frade do convento de Burdeos teve uma visão um pouco antes de ocorrer o martírio em Avinhão: “aos pés do crucifixo estavam pintados três frades em atitude de serem assassinados por muitos homens armados”. Como ficou admirado com a cena, foi até Gerardo de Frachet, que se encontrava naquele convento na ocasião, para contar sobre a visão que teve<sup>247</sup>.

O milagre punitivo tem uma motivação bastante comum: a descrença de algum sujeito em relação à santidade dos mártires. O atingido pelo milagre foi Armando Rufo de Filiers. Segundo a narrativa, tratava-se de um “prosélito dos hereges”. Tal sujeito,

ouvida a morte do arcediogo Ramón, a quem havia ultrajado frequentemente por causa da fé, disse naquele mesmo dia a muitos que o ouviam:

- Irei a Avinhão para comprovar se o escritor e rústico loquaz Ramón pôde morrer.

Assim o fez, e vendo o santo arcediogo empapado com seu próprio sangue, disse, batendo nele com o pé:

- Já estás bem, falador grosseiro; fala agora, se podes.

E tão logo como acabou de pronunciar tais palavras, se sentiu ferido naquela perna de uma chaga incurável.<sup>248</sup>

As *Vitae Fratrum*, ao apresentarem cenas de martírio, falavam sobre o martírio de sangue. Como os frades martirizados em Avinhão não foram oficialmente canonizados, não se escreveu muito sobre eles. Por esse motivo, consideramos importante trazê-los brevemente à análise para pensarmos como a construção narrativa sobre eles, nesse documento, tratava-os como santos. Nem martírio espiritual, nem martírio metafórico. Temos, nos mártires de Avinhão, personagens construídas para serem mártires de fato. Esse martírio, como vemos no caso dos mendicantes no século XIII, exige a experiência da morte.

Donald Prudlo, ao discorrer brevemente sobre os mártires de Avinhão, afirma que um dos principais motivos para que a causa de canonização dessas personagens não tivesse sido levada adiante foi o fato de os assassinatos, em 1242, terem ocorrido em um momento de *interregnum* papal<sup>249</sup>. Certamente podemos criticar tal afirmativa, porque muitos outros fatores costumavam estar envolvidos em um processo de canonização. Por exemplo, poderíamos questionar o porquê de a Ordem não ter encaminhado pedido de abertura de processo. Mas para Prudlo, afora a questão do *interregnum*, os mártires se enquadrariam no mesmo perfil de Pedro de Verona, morto 10 anos mais tarde, e canonizado em menos de um ano.

<sup>247</sup> Ibidem. p. 716.

<sup>248</sup> Ibidem. p. 716. Tradução livre. Versão original: “oída la muerte del arcediano Ramón, a quien había ultrajado frecuentemente a causa de la fe, dijo aquel mismo día a muchos que lo oyeron:

- Iré a Aviñon para comprobar si el escritor y locuaz rústico Ramón ha podido morir.

Así lo hizo, y viendo al santo arcediano empapado em su própria sangre, dijo, pegándole con el pie:

- Ya estás bien, hablador grosero; habla ahora, si puedes.

Y tan pronto como acabó de pronunciar tales palabras, se sintió herido em aquella perna de uma llaga incurable.”

<sup>249</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.*, p. 82.

### 2.4.2 Legenda aurea

Selecionamos a Vida de Santa Ágata na *Legenda aurea*, do dominicano Jacopo de Varazze, para aprofundarmos a discussão sobre a exigência de morte para a concepção de martírio nos escritos mendicantes. Diante de inúmeras possibilidades, elegemos essa vida por se enquadrar em alguns critérios que gostaríamos de estabelecer: 1) tratava-se de uma mulher martirizada; 2) não era uma mendicante e 3) viveu durante o período das perseguições aos cristãos. Esses dois últimos critérios nos auxiliam a entender como o conceito de martírio nos escritos analisados não seria pensado pelos mendicantes unicamente para aqueles que viviam em seu meio ou época. Tratava-se de um conceito que se pretendia universal. Um martírio cristão generalizante.

A vida de Santa Ágata na *Legenda aurea*<sup>250</sup> inicia de forma tradicional aos padrões do documento, como a explicação etimológica para o significado do nome da santa, por exemplo. O que nos interessa, entretanto, é perceber como a história de vida da santa foi narrada para culminar em seu martírio. Jacopo nos relata, já de início, as atitudes da santa, originária da Catânia, em relação a um homem que tentava conquistá-la. Tratava-se de Quintiano, descrito como “ignóbil, voluptuoso, avaro e idólatra”<sup>251</sup>. Não há nada em relação a amor nessas tentativas de Quintiano. Busca essa relação por interesse. Por ser um homem “de baixa extração”, via em Ágata, “de nobre extirpe”, uma possibilidade de ascensão. Além de interesses carnis, havia o desejo, oriundo do fato de Quintiano ser um idólatra, de agradar seus deuses ao fazer com que Ágata se sacrificasse a eles. Como Ágata não sucumbia às iniciativas do homem, ele mandou que ela fosse enviada a uma meretriz, chamada Afrodisia, para que, juntamente com as filhas dessa meretriz, também “depravadas”, mudassem a decisão da futura santa<sup>252</sup>. Percebemos a construção de um cenário de tentações na narrativa. Apontamos que tal construção servia como forma de demonstrar, narrativamente, a resistência de Ágata e seu amor inabalável por Cristo, que “todo dia ela chorava e orava pedindo a palma do martírio”<sup>253</sup>.

É interessante perceber como a hagiografia, pensada por um mendicante, formulava as bases da santidade de uma santa de origem nobre. Após Afrodisia afirmar a Quintiano que era praticamente impossível desviar Ágata de seus princípios, o homem foi falar com a santa. Perguntou qual sua condição social, ao que ela respondeu ser de “família ilustre”. A essa

<sup>250</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea... op. cit.*, pp. 256 – 260.

<sup>251</sup> Ibidem. p. 256.

<sup>252</sup> Ibidem. p. 256.

<sup>253</sup> Ibidem. p. 257.

resposta, outra pergunta: “Se você é livre, por que tem costumes servis?”. Ágata respondeu que sua aparência era a de uma pessoa servil porque ela era “escrava de Cristo”. À indagação de como ela poderia se dizer escrava sendo livre, respondeu: “A suprema liberdade é estar a serviço de Cristo”<sup>254</sup>.

A construção da imagem da santa, mesmo sendo ela de família nobre, em um escrito mendicante, foi relacionada à servidão e à escravidão. Essa formulação importa se pensarmos em uma concepção de santidade, para dominicanos e franciscanos, que valorizava, além da obediência, a pobreza e a destituição de bens como fatores santificadores<sup>255</sup>. Logo na sequência, surge a primeira ameaça de violência contra a vida da santa. “Escolha entre sacrificar aos deuses ou suportar vários suplícios”. Ágata respondeu de forma que demonstrava a sua despreocupação em relação às punições, o que era comum em narrativas de personagens que desejavam o martírio: “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”<sup>256</sup>. Essa resposta cumpre uma função bastante importante no texto. É a partir dela que se desenrola a primeira cena de violência e a primeira argumentação eloquente de Ágata. Essa passagem, então, remete ao que Jacopo escreveu ao analisar os significados para o nome “Ágata”. O dominicano afirmava que uma das possibilidades de significado seria “pessoa de consumada eloquência”<sup>257</sup>. Quintiano ordenou que Ágata fosse esbofeteada pela resposta “temerária”. A santa então argumentou:

Surpreende-me que um homem tão prudente como você tenha chegado à loucura de chamar deuses aquelas cujos exemplos não gostaria que sua mulher ou você mesmo seguissem, já que considera injúria meu desejo que você viva como eles. Se seus deuses são bons, desejei apenas o bem para você, mas se detesta parecer-se com eles, compartilhe meus sentimentos.<sup>258</sup>

Apontamos que, no texto de Jacopo de Varazze, Ágata se utilizou de um artifício retórico. Se o homem se enfureceu quando lhe desejaram que ele e sua esposa vivessem como os deuses que ele venera, conclui-se que os deuses em questão não seriam tão veneráveis. Ameaças de violência ganharam força a partir da argumentação de Ágata. Pela primeira vez nessa hagiografia a ameaça de morte ocorre. Uma morte “por toda espécie de suplícios” caso ela não se sacrificasse aos deuses. O desdém da personagem quanto à possibilidade de morte foi claro. Disse que não adiantava que a entregassem às feras, porque elas ficariam mansas se

<sup>254</sup>Ibidem. p. 257.

<sup>255</sup> Cf., por exemplo, VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média ocidental**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

<sup>256</sup> JACOPO DE VARAZZE. **Legenda aurea... op. cit.**, p. 257

<sup>257</sup> Ibidem. p. 256.

<sup>258</sup> Ibidem. p. 257.

ouvirem o nome de Cristo. Caso utilizassem fogo para lhe causar dor, anjos desceriam para curá-la. Caso a tortura fosse o método escolhido, afirmou: “verá que desprezo tudo por ter em mim o Espírito Santo”<sup>259</sup>. A resistência às tentações da meretriz, o desejo de martírio, a argumentação em defesa da fé em Cristo e o desprezo diante das ameaças já foram construídos.

Cabe analisarmos também a forma como a santa enfrentou os castigos físicos. Como Quintiano se sentiu confuso a partir da argumentação de Ágata, mandou prendê-la. Isso não foi motivo de tristeza para a santa. “Ela foi para lá com grande alegria e glória, como se estivesse convidada a um banquete”<sup>260</sup>. Após mais uma recusa de negar a fé em Cristo, as torturas iniciaram. Aqui salientamos a frase que teria proferido a santa, fortalecendo a tese da necessidade da morte para a configuração do martírio.

Nesses suplícios, meu deleite é o de um homem que recebe uma boa notícia, ou que 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.<sup>261</sup>

Vemos o regozijo da quase-mártir ao se aproximar de sua morte gloriosa. A prisão, portanto, não bastava. Era necessária a “dilaceração” do seu corpo.

A primeira atitude torturante foi arrancar as mamas da futura santa<sup>262</sup>. Antes, Ágata questionou se Quintiano não sentia vergonha de mandar mutilar a parte do corpo feminino da qual ele se alimentou de sua mãe quando criança. Após a mutilação, Ágata foi enviada novamente ao calabouço e foi vedada a entrada de médicos no recinto. Esse tipo de violência, envolvendo partes do corpo tradicionalmente sexualizadas, não deixavam de ser comuns em narrativas sobre mulheres mártires. Algumas versões da *Legenda aurea* deixavam isso evidente, inclusive para além do texto escrito, nas iluminuras que acompanham algumas edições manuscritas da obra<sup>263</sup>. Não podemos, entretanto, nessa etapa da narrativa, chamá-la, ainda, de mártir.

Naquela mesma noite, Ágata recebeu uma visita do apóstolo Pedro, a mando de Cristo, e foi curada. Com a mama restaurada, a santa viu os carcereiros fugirem por conta da luz que tomou conta da cela, que ficou aberta. Ao possuir a possibilidade de escapar, negou, afirmando

---

<sup>259</sup> Ibidem. p. 257.

<sup>260</sup> Ibidem. p. 257.

<sup>261</sup> Ibidem. p. 258.

<sup>262</sup> Ibidem. p. 258.

<sup>263</sup> Cf. EASTON, Martha. Pain, torture and death in the Huntington Library *Legenda aurea*. In: RICHES, Samantha & SALIH, Sarah. **Gender and Holiness: Men, women and saints in the late medieval Europe**. New York: Routledge, 2011, pp. 49-64.

não querer perder a coroa da paciência, nem colocar os carcereiros em apuros<sup>264</sup>.

A próxima cena intensificou a recomendação de Ágata a Cristo, ao mesmo tempo que os suplícios ganharam vigor. Como vimos no capítulo anterior, utilizando o exemplo de Pedro de Verona, podemos afirmar que era relativamente comum que o mártir, pouco antes de sua morte, desse algumas últimas provas de amor a Cristo e fidelidade à sua crença. Quatro dias após a cena anterior, Quintiano

mandou que jogassem pelo chão cacos de cerâmica, e sobre eles brasas ardentes, arrastando depois por ali seu corpo nu. Enquanto assim faziam, ocorreu um terrível terremoto, que abalou a cidade inteira, esmagou dois conselheiros de Quintiano sob as ruínas do palácio e fez todo o povo ir até o cônsul, gritando que era unicamente por causa da injusta crueldade exercida contra Ágata que tudo aquilo ocorria. Temendo tanto o terremoto quanto a sedição do povo, Quintiano mandou levar Ágata de volta para a prisão, onde ela fez esta prece: “Senhor Jesus Cristo, que me criou e me protegeu desde a infância, que preservou meu coração de máculas, que o poupou do amor do mundo e que me fez vencer os tormentos, dando-me a virtude da paciência, receba meu espírito e permita-me alcançar sua misericórdia”.

Após fazer essa prece, ela deu um grande grito e rendeu o espírito por volta do ano do Senhor de 253, sob o império de Daciano.<sup>265</sup>

Depois da segunda sessão de tortura, Ágata não resistiu. Ao retornar ao seu cativo, faleceu. Foi a partir desse momento que a mesma se tornou mártir. A *Vida* apresenta também um episódio ocorrido um ano após a morte da santa:

uma montanha altíssima que fica perto da cidade entrou em erupção e vomitou fogo, que descia como uma torrente, fundia os rochedos e a terra, e vinha com ímpeto sobre a cidade. Uma multidão de pagãos desceu da montanha, correu para o sepulcro da santa, pegou o véu que o cobria e colocou-o diante do fogo. Nesse dia, *aniversário do martírio da virgem*, a corrente de lava subitamente parou e não avançou mais.<sup>266</sup>

Assim como no caso dos mártires de Avinhão, foi somente com a morte que a palma do martírio foi oferecida. Nem o sofrimento anterior, nem mutilações corporais em vida implicaram necessariamente na atribuição desse status de santidade. O aniversário de morte de Ágata é entendido como sinônimo de aniversário de martírio: só se tornou mártir ao morrer em decorrência da defesa da fé em Cristo.

<sup>264</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea... op. cit.*, p. 258.

<sup>265</sup> *Ibidem.* p. 259.

<sup>266</sup> *Ibidem.* pp. 259 – 260. Grifos nossos.

## 2.5 O MARTÍRIO EM DUAS HAGIOGRAFIAS FRANCISCANAS

Ao falar sobre o martírio em hagiografias franciscanas, lidamos com um problema inicial. O grande caso de martírio destacado nas documentações dos Frades Menores no século XIII foi o dos mártires do Marrocos, ocorrido em 1220. A canonização dessas personagens só ocorreu, entretanto, no século XV, mais especificamente em 1481, sob papado de Sisto IV. Foi por volta desse período, portanto, que a produção literária sobre esses santos se intensificou<sup>267</sup>. A documentação fugiria, assim, do recorte cronológico que nos propomos analisar (o século XIII, *grosso modo*), contribuindo pouco para um trabalho que pretende discorrer sobre concepções de martírio no século inaugural das ordens mendicantes. Tendo isso em mente, selecionamos hagiografias de não-mártires. Apesar de parecer contraditório, essa documentação nos auxiliará a compreender esse conceito de martírio com o qual temos trabalhado no presente capítulo: o martírio como decorrência de morte. Neste sentido, essas hagiografias podem, metodologicamente, auxiliar na compreensão do que era um mártir para os mendicantes a partir da compreensão do que não era um mártir. Desse modo, hagiografias que apresentavam personagens que possuíam “sede de martírio”, que buscavam essa morte como forma de consagração, mas não a conquistavam, mostram-se bastante proveitosas para a nossa análise.

### 2.5.1 Vita Prima de Francisco de Assis

A *Vita Prima* de Francisco foi escrita por Tomás de Celano a mando do papa Gregório IX<sup>268</sup>. No prólogo da obra, há a explicação feita por Tomás da divisão interna do texto. Num total de três partes, subdivididas em vários capítulos, a primeira segue uma ordem cronológica e trata, acima de tudo, da “pureza da sua vida”, das suas “virtudes exemplares” e de seus “ensinamentos salutares”. A segunda parte, por sua vez, possui como foco os acontecimentos que vão do “penúltimo ano da sua vida” até a sua “beata morte”. Por fim, a terceira e última parte versa sobre os milagres em vida e, principalmente, por serem em maior número, os milagres operados após a sua morte.<sup>269</sup>

São as narrativas cronológicas sobre a vida de Francisco, presentes na primeira parte,

<sup>267</sup> Cf. PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos... *op. cit.*, pp. 85 – 108.

<sup>268</sup> TOMMASO DA CELANO. *VITA PRIMA DI FRANCESCO D'ASSISI*. In: CAROLI, Ernesto (*a cura di*). **Fonti Francescane**: nuova edizione. Editrici Francescani: Padova, 2004, pp. 241 – 349.

<sup>269</sup> *Ibidem*. pp. 247 – 248.

que mais nos interessam no momento, por conterem episódios referentes à busca pelo martírio. Tomás de Celano parte do momento anterior à entrada de Francisco na vida religiosa, quando, no meio secular, vivia de acordo com a vaidade do mundo. Logo em seguida, entretanto, já nos é apresentado o episódio que começa a moldar o Francisco mundano, que, a partir de então, vai passar a ser construído como santo<sup>270</sup>. Preso, liberto, servindo aos leprosos, restaurando igrejas, Francisco de Assis é apresentado cada vez mais como um forte adepto à fé em Cristo, até que intensifica sua pregação e começa a converter os primeiros frades; seis, para sermos mais precisos<sup>271</sup>.

O décimo segundo capítulo da primeira parte necessita ser destacado na presente análise. Ele narra o início das atividades de pregação da nascente ordem em regiões mais afastadas. Oito eram os membros nesse momento, segundo a hagiografia. O fundador teria então reunido os frades para lhes falar sobre o reino de Deus, sobre a necessidade de desprezar o mundo, da negação da própria vontade, do domínio sobre o próprio corpo. Pôde, após isso, reuni-los em quatro grupos, cada um com dois integrantes, e lhes dizer:

Vão, caríssimos, de dois em dois para as várias partes do mundo e anunciem aos homens a paz e a penitência em remissão dos pecados; e sejam pacientes nas perseguições, certos de que o Senhor cumprirá o projeto e manterá as suas promessas. Respondam com humildade a quem os questiona, abençoem quem vos persegue, agradeçam quem vos insulta e calunia, porque em troca vos terão preparado o reino eterno.<sup>272</sup>

Ora, o que se lê é um incentivo para que os frades andassem sem temer em terras “inimigas”, teria dito Francisco. O sofrimento oriundo de uma perseguição aproxima os frades do reino dos Céus. Apesar de não se falar em martírio, percebemos uma espécie de artifício literário para a sede de martírio, abordada pela hagiografia alguns capítulos depois. Capítulos se sucedem, narrando diversas etapas do desenvolvimento da Ordem Franciscana. O reconhecimento da Regra, o aumento do número de seguidores, a formação recebida pelos frades recém adeptos, a defesa da pobreza e da verdadeira humildade, etc.

O capítulo mais importante para o presente trabalho é o de número vinte. O escrito de Tomás de Celano afirmava que Francisco, que era animado pelo “ardente amor de Deus”,

<sup>270</sup> Ibidem. pp. 249 – 254. Na divisão por capítulos, o primeiro trata da vida do hagiografado como secular, o segundo é sobre a visita de Deus a seu espírito e já o terceiro narra fatos envolvendo um Francisco já espiritualmente mudado.

<sup>271</sup> Ibidem. p. 255 – 266.

<sup>272</sup> Ibidem. p. 268. Tradução livre. Versão original: “*Andate carissimi, a due a due per le varie parti del mondo e annunciate agli uomini la pace e la penitenza in remissione dei peccati; e siate pazienti nelle persecuzioni, sicuri che il Signore adempirà il suo disegno e menterrà le sue promesse. Rispondete con umiltà a chi vi interroga, benedite chi vi perseguita, ringraziate chi vi ingiuria e vi calunnia, perché in cambio ci viene preparato il regno eterno.*”

sempre desejou desenvolver grandes empreitadas. Assim sendo, vivendo de acordo com os mandamentos, desejava conquistar a santidade<sup>273</sup>. Por isso, “no sexto ano de sua conversão, ardendo de desejo do sacro martírio, decide ir à Síria pregar a fé e a penitência aos sarracenos e aos outros infiéis”<sup>274</sup>. Saiu de navio, buscando seu objetivo, mas, por conta de ventos que sopravam em sentido contrário, acabou encontrando outros navegantes em “Schiavonia”<sup>275</sup>. Sem outra embarcação que fosse em direção à Síria, Francisco pediu carona a alguns marinheiros que iam em direção a Ancona. Como o transporte lhe foi recusado, porque não havia alimentos suficiente a bordo, o frade de Assis viajou escondido na embarcação, o que gerou milagres de multiplicação de alimentos<sup>276</sup>.

Fora do navio Francisco conseguiu efetuar conversões, mas mostrou-se insatisfeito por não ter alcançado a coroa do martírio. Por conta disso, organizou uma viagem ao Marrocos. Era totalmente vivo o seu desejo”, afirma Tomás de Celano<sup>277</sup>. Entretanto, Deus, já satisfeito com as atitudes do frade, buscou impedi-lo de prosseguir quando este estava na Espanha. Deixou-o, então, doente, impedindo que prosseguisse com a sua empreitada em busca do martírio<sup>278</sup>. O capítulo foi encerrado com dois parágrafos que tornam explícita a relação entre martírio e morte na *Vita prima*. Francisco de Assis ainda não estava satisfeito, por não ter alcançado o martírio.

No décimo terceiro ano após sua conversão, partiu para a Síria, e, enquanto combatiam diariamente em duras e difíceis batalhas entre cristãos e pagãos, levou consigo um companheiro, não hesitou em apresentar-se diante do sultão dos sarracenos. Quem poderia descrever com que coragem esteve diante dele, a firmeza com a qual falava, a eloquência e a decisão com as quais respondia àqueles que insultaram a lei cristã? Antes de chegar até o sultão, os seus assassinos o prenderam, o insultaram e o caluniaram e ele não se aterrorizou: nem com ameaças, nem com tortura, nem com morte; e embora investido de ânimo hostil e de sentimento de ódio por muitos, foi recebido pelo sultão com grandes honras! Este o cercou com favores regimento, e, oferecendo-lhe muitos presentes, tentava convertê-lo às riquezas do mundo; mas, o vendo desprezar tudo resolutamente como lixo, ficou profundamente atônito, e o viu como um homem diferente de todos os outros. Ficou muito comovido pelas suas palavras e o escutava de muito bom grado.

Mas, em todas essas circunstâncias, o Senhor não cumpriu o desejo do santo, reservando-lhe o privilégio de uma graça singular.<sup>279</sup>

<sup>273</sup> Ibidem. p. 286.

<sup>274</sup> Ibidem. p. 286. Tradução livre. Versão original: “*nel sesto anno dalla sua conversione, ardendo del Desiderio del sacro martirio, decise di ricarsi in Siria a predicare la fede e la penitenza ai saraceni e agli altri infedeli*”.

<sup>275</sup> Segundo a nota sob responsabilidade de Feliciano Olgiati e Daniele Solvi, trata-se da atual Dalmácia (p. 286, nota 87).

<sup>276</sup> Ibidem. pp. 287 – 287.

<sup>277</sup> Ibidem. p. 287. Tradução livre. Versão original: “*Era totalmente vivo il suo desiderio*”.

<sup>278</sup> Ibidem. pp. 287 – 288.

<sup>279</sup> Ibidem. p. 288. Tradução livre. Versão original: “*E nel tredicesimo anno dalla sua conversione partì per la Siria, e mentre si combattevano ogni giorno aspre e dure battaglie tre cristiani e pagani preso con sé un compagno, no esitò a presentarsi al cospetto del sultano dei saraceni. Chi potrebbe descrivere con quale coraggio gli stava davanti, la fermezza con cui gli parlava, l’eloquenza e la decisione con cui rispondeva a quelli che ingiuriavano*”.

Percebamos que, pela segunda vez na narrativa, Francisco foi encarcerado. Injúrias, xingamentos, ameaças foram proferidas contra ele. Além disso, fazia parte da vida religiosa proposta pelo frade o abandono de bens e prazeres mundanos. Tudo isso, retomando o pensamento de Gregório Magno, poderia ser entendido como o ato de um cristão combatendo seus vícios com a espada espiritual. Todavia, Francisco não foi evocado como mártir. Inclusive, ao final do capítulo, foi afirmado que Deus não permitiu que o frade de Assis alcançasse seu principal objetivo, a morte martirológica, porque guardava uma “graça singular”. Segundo a nota de Feliciano Olgiati e Daniele Solvi, tratavam-se dos estigmas de Francisco, que cumpriam função de compensação pelo martírio não obtido<sup>280</sup>. Fato é, portanto, que apesar de se enquadrar no perfil do que correntes teológicas anteriores chamariam de “mártir espiritual”, Francisco não foi retratado como mártir, basicamente porque não sofreu a morte em defesa da fé cristã.

### 2.5.2 *Legenda Assidua*, primeira vida de Santo Antônio

A *Legenda Assidua* recebeu esse nome a partir das primeiras palavras do documento: “*assidua fratrum postulatione deductus*”, quer dizer, “levado por insistente pedido dos irmãos”, como destacado por Frei Henrique Pinto Rema na introdução da edição utilizada<sup>281</sup>. Outro nome comum para o mesmo texto é *Legenda primeira de Santo Antônio*. O documento é anônimo, normalmente é assumido apenas que foi escrito por um membro da Ordem Franciscana, e que sua conclusão se deu por volta de 1232. Assim como na hagiografia analisada, referente a Francisco de Assis, o autor da *Assidua* explica a divisão interna do texto sobre Antônio de Pádua (ou Lisboa): na primeira parte, que é a menor, os “factos mais assinalados da sua existência, a partir da sua primeira tomada de hábito regular”. Na segunda parte, a mais extensa, estão compilados “os milagres, que o Senhor por ele fez”<sup>282</sup>.

---

*la legge cristiana? Prima de giugere al sultano, i suoi sicari l’aferrarono, lo insultarono, lo sferzarono, ed egli non si ateri: né minacce, né torture, né morte; e sebbene investito dall’animo ostile e da sentimenti di odio di molti, eccolo accolto dal sultano con grande onore! Questi lo circondava di favori regalmente e, offrendogli molti doni, tentava di convertirlo alle ricchezze del mondo; ma, vendolo diprezzare tutto risolutamente come spazzatura, ne rimase profondamente stupito, e lo guardava come un uomo diverso da tutti gli altri. Era molto commosso dalle sue parole e lo ascoltava assa volentieri.*

*Ma in tutte queste circostanze il Signore non compì il desiderio del santo, riservandogli il privilegio di una grazia singolare”.*

<sup>280</sup> Ibidem. p. 288, nota 93.

<sup>281</sup> **LEGENDA ASSIDUA (Anônimo)**. In: **Fontes Franciscanas III: Santo António de Lisboa**, vol. 1. Editorial Franciscana: Braga, 1995-1996, pp. 27 – 100, p. 29.

<sup>282</sup> Ibidem. p. 34.

Apesar de não anunciar no prólogo, a elaboração da primeira parte segue uma lógica cronológica, possuindo quatorze capítulos. A segunda parte, antes de focar nos milagres, trata do período próximo à morte do santo, além da sua canonização.

Nascido na cidade de Lisboa, o nome de batismo era Fernando. Sua formação religiosa inicial foi realizada na igreja Santa Mãe de Deus, localizada de forma vizinha à casa da família de Fernando. No início da hagiografia, há uma primeira menção a martírio, quando o autor anônimo destaca que era nessa mesma igreja que se encontrava “o venerável corpo do glorioso mártir S. Vicente”<sup>283</sup>. A Ordem de São Francisco não foi a primeira das quais a nossa personagem foi membro. A legenda conta que, ao chegar em idade próxima aos quinze anos, o futuro santo começou a sentir na carne os desejos ilícitos do mundo. Mas, “sobrepondo-se à frágil condição humana, refreou com ímpeto as ousadias da carne”<sup>284</sup>. Por medo de se perder no caminho para encontrar o Senhor, fugiu, escolhendo o mosteiro da Ordem de Santo Agostinho como destino, localizado na própria cidade onde nascera. Não se sentiu, entretanto, realmente satisfeito. Acreditava que a situação não era suficientemente livre de perturbações. Depois de ter “aturado um sem número de amigos, importunos para os espíritos piedosos”, abandonou o mosteiro, sem abandonar a Ordem. Mudou-se, dessa maneira, para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra<sup>285</sup>. Percebemos, na narrativa, a construção de uma insatisfação de Antônio em relação à falta de rigidez da organização agostiniana, a qual acreditamos que marque o início da explicação sobre o posterior abandono da Ordem por Antônio, que ingressou em outra, sob a Regra Franciscana. Antes disso, já no novo mosteiro, a hagiografia evidencia a “criação” de um Antônio que poderíamos chamar “pré-franciscano” e suas características que serão ainda mais salientadas quando se tratavam de suas habilidades de pregação.

No novo mosteiro, para onde foi “por amor a uma disciplina mais severa e a uma tranquilidade mais fecunda”, pôde desenvolver, mais qualificadamente, seu objetivo de “obter a suma perfeição”. Meditava sempre, nunca deixava de praticar a “*lectio divina*”, pesquisava cada vez mais as “sentenças de Deus”, por isso “fortificou a inteligência com os testemunhos da Escritura, face às insídias do erro”, além de examinar “com aprimorada investigação as sentenças dos Santos”. Tudo isso auxiliaria a atividade de pregação da personagem, o que seria facilitado pela característica da boa memória, o que oportunizava que revelasse “a todos prontamente os segredos das Sagradas Escrituras”<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> Ibidem. p. 35.

<sup>284</sup> Ibidem. pp. 35 – 36.

<sup>285</sup> Ibidem. p. 36.

<sup>286</sup> Ibidem. pp. 36 – 37.

A partir dessa construção narrativa inicial do santo, podemos afirmar que ele está preparado para ingressar na Ordem dos Frades Menores. O capítulo que se propõe a tratar desse ingresso é repleto de questões relacionadas à sede de martírio de Fernando que, assim que ingressou na ordem, alterou seu nome para Antônio, como forma de dificultar a procura de seus parentes por ele, porque sabia da resistência que encontraria por causa deste movimento. Antônio começou a entrar em contato com os franciscanos enquanto vivia no mosteiro da Ordem de Santo Agostinho. Próximo a essa região, habitavam alguns frades minoritas que pediam esmola no mosteiro onde vivia. Um episódio, segundo a hagiografia, foi marcante para Antônio. O Infante D. Pedro levou de volta os restos mortais dos Mártires do Marrocos. Contava-se “em todas as províncias da Espanha” que o Infante havia conseguido liberdade por intermédio desses que se tornariam santos oficiais alguns séculos depois<sup>287</sup>. Começa, então, a representação da sede de martírio de Antônio:

ouvindo o servo de Deus António as maravilhas que este Senhor fazia pelos merecimentos destes santos, como que sentiu o seu coração a revestir-se da fortaleza do Espírito Santo, e cingindo os seus rins com o cinturão da fé, fortificava o seu braço com a armadura do bom zelo: e dizia para si: Oh! se o Altíssimo se dignar-se faze-me participante da coroa destes mártires! Oh! se a espada do verdugo me encontrasse de joelhos, e já em acção de estender o pescoço, em nome de Jesus! Acaso chegarei a ver o que mais desejo? Acaso terei essa ventura? Estas e outras palavras dizia somente para si.<sup>288</sup>

Inspirado pelo exemplo dos mártires que morreram em mãos muçulmanas, Antônio passou a desejar um fim semelhante. Foi esse desejo que encaminhou sua entrada na Ordem de São Francisco. Encaminhou-se, então, à casa franciscana e demonstrou seu interesse em entrar nessa ordem, mas não somente isso. Demonstrou que gostaria de ir a um ambiente que viabilizasse a morte martirológica

Certo dia, como era já habitual, veio ele em segredo à sua residência [dos franciscanos] e, entre outras coisas, disse também o seguinte: Irmãos caríssimos, desejaria receber do fundo da minha alma o hábito da vossa Ordem, se me prometerdes enviar, mal eu tenha ingressado, à terra dos Sarracenos, para eu merecer também partilhar da coroa dos mártires.<sup>289</sup>

Era como se Antônio colocasse uma condição ao seu ingresso. Condição essa que foi prontamente atendida. Os frades ficaram imensamente alegres com o interesse de “tão ilustre varão” e, por isso, decidiram que o seu desejo devia se cumprir no menor prazo possível. Antônio rapidamente conquistou a aceitação de seu abade para a troca de ordem (o que só foi

---

<sup>287</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>288</sup> Ibidem. pp. 37 – 38.

<sup>289</sup> Ibidem. p. 38.

possível com o auxílio de muitas preces) e pôde, então, vestir o hábito franciscano. O capítulo é encerrado com um elogio às habilidades da eloquência de Antônio.<sup>290</sup>

O capítulo seguinte apresenta uma narrativa focada na busca de Antônio pelo martírio. Empreitada, no entanto, fracassada:

Insensivelmente, cada vez mais, e não só por crescentes motivações, o impelia com muita força o zelo da fé, como ainda a sede de martírio, que abrasava o seu coração, não o deixava sossegar. Donde aconteceu que, conforme o prometido, logo que lhe foi dada autorização, prontamente partiu para a terra dos Sarracenos.<sup>291</sup>

A sede de martírio, assim como outras “crescentes motivações”, o impeliam em direção a terras perigosas, onde o risco de morte em mãos muçulmanas era mais alto. Tal qual ocorrido com Francisco, parece que Deus não concordava com o desejo do frade.

Mas, conhecendo o Altíssimo a natureza do homem, resistiu-lhe frontalmente com a grave doença que o açoitou duramente, durante todo o inverno. E assim aconteceu que, não vendo nada do seu propósito concretizado de modo favorável, voltaria obrigado à sua terra natal para recuperar ao menos a saúde do corpo.<sup>292</sup>

Curiosamente, o capítulo não narra nenhum episódio de Antônio em terras muçulmanas. A partir do momento em que Deus o afligiu com a doença, o rumo da viagem foi alterado. Em direção à sua terra de origem, com uma parada antes de chegar, notícias sobre o próximo Capítulo Geral da ordem alteram seus planos.

Enquanto navegava, quando se dispunha a demandar os territórios da Espanha, impelido pelos ventos, foi-se encontrar nas costas da Sicília. Ora, por aquele tempo, ficara estabelecido que o Capítulo Geral se celebraria em Assis. Como a notícia chegou ao conhecimento de Antônio pelos frades da cidade de Messina, ele, retirando forças da própria fraqueza, chegou, fosse como fosse, por último, ao local do Capítulo.<sup>293</sup>

Assim encerrou-se a narrativa da busca de Antônio pelo martírio. Sem sucesso. Semelhanças existem nas passagens sobre a sede de martírio de Francisco e Antônio. A interferência divina impedindo a continuidade do projeto, as doenças que acometeram ambos. Ao objeto do nosso estudo, interessa perceber que nenhum dos dois foi considerado mártir por suas ordens. Nem “mártires no coração”, nem “mártires espirituais”. Ambos lutaram contra os desejos da carne, viveram em pobreza, tiveram momentos de isolamento, abdicaram das

---

<sup>290</sup> Ibidem. pp. 38-39.

<sup>291</sup> Ibidem. p. 39.

<sup>292</sup> Ibidem. p. 39.

<sup>293</sup> Ibidem. p. 40.

tentações mundanas. Cortaram, portanto, os desejos com a espada espiritual.

Acreditamos que essas análises demonstram que os mendicantes abandonaram o conceito de martírio que se desenvolveu ao final do tempo das perseguições, que, em vez de exigir a morte do mártir, enfatizava o seu sofrimento e merecimento em vida. Um conceito mais rigoroso se desenhava. Tal rigor demonstra, ao menos, a importância que o conceito de “mártir” possuía para essas ordens, sendo objeto tanto de estudos teológicos mais sistematizados, sendo os escritos de Tomás de Aquino e Alexandre de Hales exemplos, quanto para hagiografias dominicanas e franciscanas. A hagiografia sobre Antônio demonstra o desenvolvimento de um pregador de excelência. A efetividade das suas palavras proferidas foi demonstrada pelas conversões conquistadas. Uma construção semelhante foi desenvolvida nas hagiografias dominicanas sobre Pedro de Verona, que veremos no capítulo a seguir. Entretanto, por ter de fato morrido em mãos inimigas, Pedro pôde ser enfatizado mais como mártir do que como pregador. Os formatos da morte do santo moldavam a forma como as narrativas sobre suas vidas seriam construídas, ainda mais se a morte fosse martirológica.

### 3 MARTÍRIO E RELAÇÕES DE INTERCÂMBIO: O CASO DE PEDRO MÁRTIR

*Here silent is Christ's Herald;  
Here quenched, the people's Light;  
Here lies the martyred Champion;  
Who fought faith's holy fight.*

(Escrito na tumba de Pedro Mártir, atribuído a Tomás de Aquino.  
Tradução: H. T. Henry)

O objetivo neste capítulo é analisar as relações de troca envolvendo o mártir, especificamente Pedro de Verona, da Ordem dos Pregadores. Não defendemos que esse seja um caso peculiar e que as relações estabelecidas em torno de Pedro sejam exclusivas deste caso. Como Patrick Geary destaca, as diferenças entre o santo e o morto comum é mais de grau do que de tipo. Escrevendo sobre a morte na Idade Média, de forma geral, o autor afirmou:

[...] morte era onipresente, não apenas no sentido de que pessoas de todas as idades podiam e de fato morriam com espantosa frequência e rapidez, mas também no sentido de que os mortos não deixavam de ser membros da comunidade humana. A morte marcava uma transição, uma mudança no status, mas não um fim. Os vivos continuavam a dever a eles certas obrigações, a mais importante sendo aquela de *memoria*, recordação. Isso significava não apenas recordação litúrgica nas orações e missas oferecidas para o morto por semanas, meses e anos, mas também a preservação do nome, da família e das atitudes do morto. Para uma categoria dos mortos, aqueles venerados como santos, orações *por* mudam para orações *para*. Esses “mortos muito especiais”, nas palavras de Peter Brown, podiam agir como intercessores em benefício dos vivos diante de Deus. Mas essa diferença era mais de grau, não de tipo. Todos os mortos interagiam com os vivos, continuavam a ajuda-los, adverti-los ou admoesta-los, mesmo a puni-los se as obrigações de memória não fossem realizadas.<sup>294</sup>

Onipresença, continuidade, mudança de status e obrigações: essas são algumas características que devem ser levadas em consideração ao tratarmos dos mortos na Idade Média. Acreditamos, portanto, que um estudo de caso sobre Pedro Mártir poderá nos auxiliar a

---

<sup>294</sup> GEARY, Patrick. *Living with the dead in the Middle Ages...* *op. cit.*, p. 2. Tradução livre. Versão original: “[...] death was omnipresent, not only in the sense that persons of all ages could and did die with appalling frequency and suddenness but also in the sense that the dead did not cease to be members of the human community. Death marked a transition, a change in status, but not an end. The living continued to owe them certain obligations, the most important that of *memoria*, remembrance. This meant not only liturgical remembrance in the prayers and masses offered for the dead for weeks, months, and years but also the preservation of the name, the family, and the deeds of the departed. For one category of the dead, those venerated as saints, prayers for changed to prayer to. These “very special dead”, in the phrase of Peter Brown, could act as intercessor on behalf of the living before God. But this difference was one of degree, not of kind. All the dead interacted with the living, continuing to aid them, to warm or admonish them, even to chastise them of the obligations of *memoria* were not fulfilled.”

aprofundar discussões, de certa forma antropológicas, sobre trocas simbólicas envolvendo, ao mesmo tempo, um indivíduo morto, mártir e santo.

O capítulo está dividido em duas partes: na primeira discorremos sobre a personagem em destaque discutindo aspectos da bibliografia em diálogo com a documentação específica sobre Pedro; na segunda, mais densa, realizamos a análise das relações de intercâmbio envolvendo Pedro, a partir da documentação sobre o santo. Esboçamos, também, uma reflexão sobre possíveis usos do martírio de Pedro na afirmação da Ordem dos Pregadores no século XIII.

### 3.1 PEDRO DE VERONA, MARTÍRIO E SANTIDADE OFICIAL

Pedro de Verona foi o segundo santo da Ordem dos Pregadores, oficialmente reconhecido pelo papado, antecedido apenas pelo fundador, Domingos de Gusmão. Assassinado em 1252, foi objeto da mais rápida canonização papal da história. Seu “tempo de santidade” durou cerca de 11 meses (entre o dia de sua morte - 6 de abril de 1252 - e a canonização efetivada por Inocêncio IV, em 9 de março de 1253)<sup>295</sup>. Três documentos principais oferecem elementos para o entendimento da construção hagiográfica de Pedro no século XIII: as *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, de Gerardo de Frachet<sup>296</sup>. Na mesma parte da obra que trata dos mártires de Avinhão, mortos em 1242, como visto no capítulo anterior, há uma subdivisão que trata exclusivamente da vida e dos milagres de Pedro Mártir. Há dúvidas sobre a ordem cronológica dos documentos posteriores às *Vitae Fratrum*<sup>297</sup>. Um deles é a Vida de Pedro Mártir na *Legenda aurea*, de Jacopo de Varazze<sup>298</sup> e, por fim, a *Vita sancti Petri Martyris*, de Tomás Agni da Lentino<sup>299</sup>. Todas as hagiografias foram produzidas por dominicanos. Essas narrativas hagiográficas permitem perceber como a santidade de Pedro foi construída a partir de sua inserção em uma complexa relação de trocas (simbólicas ou materiais). Outros documentos que tradicionalmente são analisados em trabalhos sobre o mártir

<sup>295</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* p. 68. Sobre o conceito de “tempo de santidade”, que corresponde ao período entre a morte e a canonização oficial do santo, ver TEIXEIRA, Igor S. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. *Revista Brasileira de História*, v. 32, 2012, pp. 207-223. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/10.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/10.pdf). Consultado em 12 de janeiro de 2017.

<sup>296</sup> GERARDO DE FRACHET. **Vidas de los frailes predicadores...** *op. cit.*, pp. 718-729.

<sup>297</sup> Para uma discussão sobre esse cronologia e análises sobre as influências entre os documentos, ver BOUREAU, Alain. La patine hagiographique. Saint Pierre Martyr dans la *Légende Dorée*. In.: RENARD, Étienne et al. **“Scribere sanctorum gesta”**: Recueil d’études d’hagiographie médiévale. Tornhout: Brepols Publishers, 2005, pp. 359-366.

<sup>298</sup> JACOPO DE VARAZZE. **Legenda aurea...** *op. cit.*, pp. 387-400.

<sup>299</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. **Vita Sancti Petri Martyris**. Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.*, pp. 200-262.

são a coleção de milagres de Berenger, um legendário de Pedro Calo e uma crônica de Santo Antônio. Os dois primeiros foram produzidos no século XIV, o terceiro no século XV. Como a proposta é perceber a construção no século XIII, acreditamos que esses documentos fugiriam ao escopo do presente trabalho<sup>300</sup>.

Além dos documentos com características de narrativas hagiográficas, destacamos a bula *Magnis et Crebris*, de Inocêncio IV<sup>301</sup>, que oficializa a canonização de Pedro. É importante dizer que, embora seja um documento de natureza diversa, também oferece uma narrativa hagiográfica, na medida em que oficializa o porquê da inscrição do nome no catálogo dos santos oficiais da Igreja. Há também a carta de Roderico de Attencia<sup>302</sup>, endereçada a Raimundo de Peñafort, na qual narra o assassinato de Pedro. Outras informações sobre o episódio encontramos no processo de inquisição responsável por investigar o assassinato do mártir<sup>303</sup>.

Grande parte da documentação foi acessada através do trabalho de Donald Prudlo sobre a vida e o culto de Pedro que, em seu apêndice, oferece traduções para o inglês de documentos que só conseguimos acessar desta forma. Por fim, trechos de atas de capítulos da Ordem Dominicana aparecerão ao longo do presente capítulo, principalmente no que diz respeito à análise da construção cultural do santo e das iniciativas de propagação que a ordem efetivou a partir dessa personagem.

Das produções mais citadas sobre o santo dominicano, consideramos o artigo “Saint Pierre Martyr”, de Antoine Dondaine, de 1953, um ponto de partida.<sup>304</sup> Tanto Prudlo quanto Christine Caldwell apontam alguns problemas neste texto. Segundo Prudlo e Christine Caldwell<sup>305</sup>, Dondaine tenta, de certa forma, desvincular Pedro da sua atividade inquisitorial, entendendo como contraditório uma visão santoral sobre alguém que desempenhava tal papel repressivo. Além disso, há críticas em relação ao intuito de Dondaine de “historicizar” os milagres de Pedro<sup>306</sup>.

No levantamento bibliográfico realizado para esta pesquisa, destacamos, portanto, os

<sup>300</sup> Cf. PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* p. 200.

<sup>301</sup> INOCÊNCIO IV. **Magnis et Crebris**. Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* pp. 191-195.

<sup>302</sup> RODERICO DE ATTENCIA. **Letter to Raymond Peñafort**. Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* pp. 186-188.

<sup>303</sup> **Inquisition Process Into Murder (fragmentos)**. Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* pp. 189-191.

<sup>304</sup> DONDAINE, Antoine. Saint Pierre Martyr. **AFP**, 23, 1953, pp. 67-150.

<sup>305</sup> CALDWELL, Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint. **Comitatus**, 31, 2000, pp. 137-174. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/9211b5z5>>. Consultado em 17 set. 2017.

<sup>306</sup> Para essas discussões, cf. PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* pp. 5-10.

trabalhos de Prudlo, Caldwell, e, em menor medida, o artigo de Andrea Improta<sup>307</sup>, que versa sobre a iconografia de Pedro entre os séculos XIII e XIV. Este último, especialmente, auxilia na compreensão de fatores que receberam destaque a partir das “vidas” do frade e tornaram-se objeto de iluminuras e pinturas, por exemplo.

Podemos tratar de forma sucinta a trajetória de vida de Pedro. O marco inicial das narrativas costuma ser a sua origem no seio de uma família herética. Na bula de canonização, é destacado o fato de Pedro ter rompido com a tradição familiar de não seguir a ortodoxia<sup>308</sup>. Metáforas são utilizadas em algumas hagiografias para retratar esse fato. Na *Legenda aurea*, por exemplo, Jacopo de Varazze descreve Pedro como uma “luz fulgurante surgindo da fumaça, como lírio projetando-se das sarças, como rosa vermelha saindo do meio dos espinhos”<sup>309</sup>. Há também uma passagem que trata da ruptura e a precocidade de Pedro em relação ao abandono das crenças familiares. A disputa que teve com um tio, aos sete ou oito anos de idade<sup>310</sup>. Seu tio, que o havia buscado na escola, perguntou o que ele aprendera naquele dia. Pedro afirmou que aprendeu o Símbolo da Fé: “Acredito em Deus, Pai Todo-Poderoso, Criador do Céu e da Terra”<sup>311</sup>. O tio, descontente, o repreendeu afirmando que não foi Deus, mas o demônio que criou as coisas visíveis. O tio argumentou de diversas maneiras, mas nada convenceu Pedro, que preferiu acreditar no que leu<sup>312</sup>. O tio tentou, então, convencer o pai de Pedro a tirá-lo da escola, mas seu pai, confiante que com o tempo o menino seria convencido a partilhar dessas crenças heterodoxas, preferiu mantê-lo estudando e, além disso, o enviou para estudar na Universidade de Bolonha<sup>313</sup>. Essa disputa demonstra, mesmo sem denominar a seita na qual supostamente a família estava inserida, que eram ideias cátaras que circundava o jovem Pedro. Os cátaros, pelo menos na forma como foram retratados pelos ortodoxos no século XIII, possuíam uma visão dualistas que compreendia o mundo como sendo criado por dois seres: um deles, o Deus criador das coisas espirituais e boas; o outro, criador das coisas visíveis e más. Segundo Prudlo, é muito provável que a família de Pedro fosse simpatizante dos cátaros, mas discernir suas “crenças reais” não é possível através dessa documentação, nem objetivo nesta dissertação<sup>314</sup>.

<sup>307</sup> IMPROTA, Andrea. Dal pulpito ao sepolcro. Contributo per l’iconografia di San Pietro Martire da Verona tra XIII e XIV secolo. *Portycum*, n. 1, 2011, pp. 105-119.

<sup>308</sup> INOCÊNCIO IV. *Magnis et Crebris...* *op. cit.*, p. 192.

<sup>309</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea...* *op. cit.*, p. 387.

<sup>310</sup> *Legenda aurea* (p. 387) e a *Vida* escrita por Tomás Agni (p. 205) afirmam que o episódio ocorreu aos sete, enquanto as *Vitae Fratrum* sugere que foi aos oito anos (p. 718).

<sup>311</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita...* *op. cit.*, p. 205.

<sup>312</sup> *Ibidem*. p. 205.

<sup>313</sup> *Ibidem*. pp. 205-206.

<sup>314</sup> PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor...* *op. cit.* pp. 16-17.

Em Bolonha, mesmo fora da “influência de hereges”, Pedro de Verona não deixou de encontrar desafios. Tomás Agni narra, por exemplo, o desafio de manter a castidade<sup>315</sup>. Foi em Bolonha também que Pedro finalmente se aproximou da Ordem dos Pregadores<sup>316</sup>. A *Vida* escrita por Tomás Agni pontua que sua entrada na Ordem se deu quando Domingos de Gusmão ainda era vivo<sup>317</sup>.

Donald Prudlo avança algumas hipóteses para tentar se aproximar da cronologia do recebimento do hábito dominicano por Pedro. Domingos teria ido a Bolonha em 1219, quando a Ordem dos Pregadores tinha cinco anos de existência. A data provável para o nascimento de Pedro foi entre 1203 e 1205. A bula de canonização informa que ele estava na Ordem há cerca de 30 anos quando foi martirizado. A hipótese de Prudlo, portanto, é que Pedro entrou na Ordem em junho de 1221, quando Domingos foi a Bolonha para um capítulo geral da Ordem. Em agosto daquele mesmo ano, Domingos morreria<sup>318</sup>. Obviamente, essa defesa só é possível se acreditarmos nas narrativas que afirmam que Pedro juntou-se à Ordem sob governo de Domingos. Também poderíamos questionar se isso não seria apenas uma forma de aproximar Pedro de outro santo, o santo fundador, expandindo sua aura de santidade.

Pedro, em seu período como noviço, é retratado como efetuando diversas funções, de porteiro a enfermeiro. Isso, segundo Prudlo, era comum nessa etapa de formação dentro da Ordem<sup>319</sup>. O destaque, entretanto, é o uso dessas funções na construção narrativa da santidade de Pedro: as virtudes que caracterizam a personagem. Trata-se de uma lista comum a outros santos: ascetismo, pureza, castidade, entusiasmo ao pregar, atividade pastoral, ausência de pecados mortais em sua vida, fé inabalável<sup>320</sup>. A habilidade como pregador recebe destaque, mas isso somente após uma lacuna documental sobre a sua vida ao longo da década de 1220<sup>321</sup>. Pregação e combate à heresia misturam-se na formulação do Pedro Pregador. O frade chegou a ocupar papel de destaque na Ordem Dominicana. Podemos encontrar relatos dele como prior em Atsi por volta de 1248, prior em Piacenza por volta de 1249 e efetuando trabalho pastoral

<sup>315</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita... op. cit.*, p. 206.

<sup>316</sup> É forte o vínculo entre a Ordem dos Pregadores e os estudos. Para uma análise da trajetória dos três primeiros santos oficiais da Ordem (Domingos, Pedro e Tomás de Aquino) em relação aos estudos, ver TEIXEIRA, Igor Salomão. Os estudos na literatura hagiográfica dominicana: Domingos, Pedro e Tomás. In: MATTOS, C.; RUXEN, E.; TEIXEIRA, I. **Reflexões sobre o medievo II: práticas e saberes no Ocidente medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2012, pp. 143-152.

<sup>317</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita... op. cit.*, p. 206.

<sup>318</sup> Cf. PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor... op. cit.** pp. 22-26.

<sup>319</sup> Idem. p. 26.

<sup>320</sup> CALDWELL, Christine. *Peter Martyr: The Inquisitor as Saint... op. cit.*, p. 13; JACOPO DE VARAZZE. **Legenda aurea... op. cit.**, p. 388.

<sup>321</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor... op. cit.**, p. 29.

entre mulheres em Milão<sup>322</sup>. Também recebeu licença como pregador-geral da ordem<sup>323</sup>, que, segundo Prudlo, era uma posição proeminente<sup>324</sup>. As constituições, por isso, possibilitavam a dispensa de regras de claustro e mendicância<sup>325</sup>. A atividade como pregador, se pudermos nos basear nas suas hagiografias, alçaram Pedro como “um dos mais renomados pregadores do *duecento*”<sup>326</sup>.

No levantamento feito por Caldwell, é possível perceber o alcance de sua pregação. Segundo a autora, também com base das hagiografias, Pedro teria pregado “através da Lombardia, Toscana, Romanha e Marcha da Ancona. Além disso, sabemos que pregou “em Roma em 1244, Florença em 1245 e Cesena em 1249”<sup>327</sup>. A pregação também se configura como parte constitutiva da elaboração iconográfica sobre Pedro após sua morte<sup>328</sup>, e foi certamente fator decisivo em sua canonização, como percebemos através do destaque e elogios que a bula *Magnis et Crebris* direciona a essa característica<sup>329</sup>.

Foi a atividade como pregador, junto ao combate contra a heresia, que desenhou o caminho da personagem Pedro em direção àquilo que seria objeto de maior destaque na construção narrativa de sua santidade. Tanto na bula de canonização quanto nas hagiografias: o martírio. O desejo de martírio estava presente nas narrativas sobre Pedro, o que aproximava essa construção narrativa aos casos tratados anteriormente. A *Legenda aurea* e a *Vita sancti Petris* apresentam a sede pelo martírio da mesma forma. Desde muito cedo, afirmam, Pedro implorava ao seu Criador que não lhe permitisse deixar essa vida se não fosse através do sofrimento do martírio. Ambas narrativas também enfatizam que o desejo de Pedro não foi frustrado<sup>330</sup>. Muito provavelmente Jacopo de Varazze e Tomás Agni se basearam na bula de canonização para descrever esse desejo de Pedro. Na bula, podemos ler que “seu desejo foi ouvido pelo Senhor, a Quem ele demandava por súplicas frequentes que não lhe fosse permitido deixar essa vida sem ter bebido do cálice do sofrimento” e “seu desejo foi ouvido pelo Senhor”<sup>331</sup>.

Uma hipótese de difícil sustentação para essa afirmação seria a iniciativa dominicana de

<sup>322</sup> CALDWELL, Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint... *op. cit.*, p. 140.

<sup>323</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita...* *op. cit.*, p. 209.

<sup>324</sup> PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor...* *op. cit.*, p. 35.

<sup>325</sup> *Ibidem.* p. 35.

<sup>326</sup> *Ibidem.* p. 35.

<sup>327</sup> CALDWELL, Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint... *op. cit.*, p. 139.

<sup>328</sup> Cf. IMPROTA, Andrea. Dal pulpito ao sepolcro... *op. cit.*, p. 117.

<sup>329</sup> INOCÊNCIO IV. *Magnis et Crebris...* *op. cit.*, p. 193.

<sup>330</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea...* *op. cit.*, p. 389; TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita...* *op. cit.*, p. 209.

<sup>331</sup> INOCÊNCIO IV. *Magnis et Crebris...* *op. cit.*, p. 193. A influência que a bula teve nos hagiógrafos foi estudada por Alain Boureau. Cf. ver BOUREAU, Alain. La patine hagiographique... *op. cit.*

tentar demonstrar a superioridade de Pedro em relação aos outros santos, seus contemporâneos. Lembremos que Francisco de Assis e Antônio de Pádua demonstraram o mesmo tipo de desejo, mas não conseguiram realizá-lo. O fato de Deus não frustrar os planos de Pedro poderia ser entendido como prova de uma relação mais próxima dele com o Criador, em comparação àquela que os santos franciscanos possuíam?<sup>332</sup> Um empecílo a essa hipótese é o fato de que os hagiógrafos se basearam na bula de canonização para a produção de suas legendas, uma bula não escrita por um Dominicano.

Provavelmente foi o reconhecimento de Pedro como um grande pregador e combatente contra a heresia, assim como sua posição de destaque na Ordem Dominicana, que o tornou candidato à função de inquisidor. Em 1251, Inocêncio IV promulgou uma bula intitulada *Misericors et Miserator*, nomeando Pedro de Verona e Viviano de Bergamo como inquisidores da Lombardia<sup>333</sup>. Isso se desenrolou em um momento propício para o fortalecimento da ortodoxia, dada a morte de Frederico II no final do ano anterior. Portas abriram-se para que a Santa Sé pudesse consolidar seu posicionamento na Península itálica<sup>334</sup>. Também em 1251 Pedro recebeu nomeação como prior do convento de Como. Trata-se de uma posição bastante estratégica na medida em que a cidade de Como estava estabelecida em local favorável ao combate contra a heresia lombarda. Viagens eram fáceis para cidades como Milão, além de estar próxima de regiões conhecidas por abrigar hereges refugiados<sup>335</sup>. Segundo Prudlo, não há relatos sobre o período em que Pedro exerceu a função inquisitorial, até mesmo porque sua atividade durou apenas cerca de nove meses antes de ser assassinado<sup>336</sup>.

A carta de Roderico de Attencia a Raimundo de Peñafort narrando a morte do mártir e o inquérito de investigação do assassinato também auxiliam no entendimento da trajetória de Pedro. Porém, é importante ressaltar que o inquérito só está acessível parcialmente. Na carta, lemos sobre a designação de Pedro como inquisidor e sobre a viagem que estava empreendendo no dia de sua morte, de Como à Milão. Alguns tópicos que estão amplamente presentes em suas hagiografias apareceram pela primeira vez nessa carta. Por exemplo, a informação da decisão de Pedro, durante a viagem, celebrar a Missa da Ressurreição<sup>337</sup>. Pedro estava com três companheiros mas na hora do almoço preferiu que o grupo se dividisse para não ser muito

<sup>332</sup> Sobre essa espécie de “disputa” pela superioridade de determinados santos, principalmente a envolvendo Pedro Mártir e Francisco de Assis, ver PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor...* *op. cit.*, pp. 122-124.

<sup>333</sup> INOCÊNCIO IV. *Misericors et Miserator*. Apud: PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor...* *op. cit.*, pp. 185-186.

<sup>334</sup> PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor...* *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>335</sup> Ibidem. pp. 56-57.

<sup>336</sup> Ibidem. p. 57.

<sup>337</sup> RODERICO DE ATTENCIA. *Letter to Raymond Peñafort...* *op. cit.*, p. 187.

incômodo aos anfitriões. Ele e outro frade, chamado Domingos, foram fazer a refeição juntos, enquanto os outros dois se direcionaram a outro local. O autor da carta narra que Pedro e Domingos, tendo terminado o almoço mais cedo, partiram para continuar a viagem e enviaram mensagem para que os outros dois os encontrassem na estrada<sup>338</sup>. Nesse momento de grupo dividido é que aparece o assassino.

No excerto do inquérito sobre o assassinato de Pedro, podemos obter algumas informações sobre as circunstâncias do fato. Uma das testemunhas ouvidas no processo, Manfredo, teria afirmado que foi visitado em casa por outro herege, chamado Stefano Confalonieri. Stefano teria informado Manfredo sobre o plano de acabar com a vida do frade Pedro, com o qual Manfredo concordou. O inquérito narra as estratégias para conseguir financiar a empreitada assim como a escolha do assassino Carino da Balsamo. Carino exigiu a presença de mais um assassino, Alberto Porro de Lentate, que participou dos planos até os momentos que antecederam o assassinato, quando fugiu<sup>339</sup>. O plano parece ter envolvido várias pessoas. Dentre os mais importantes temos Stefano Confalonieri, espécie de mandante; Manfredo (Segundo Prudlo, um “intermediário para questões práticas”); Facio da Giussano, coordenador e tesoureiro e Jacopo della Clusa, o financiador mais importante<sup>340</sup>.

Os conspiradores souberam que Pedro foi a Como para a comemoração da Páscoa<sup>341</sup>. Consta no inquérito que Carino foi até a cidade para espionar Pedro. Ia frequentemente à casa dos Dominicanos para se informar sobre os planos do frade e saber o dia em que sairia novamente em viagem. Certa manhã o assassino ficou sabendo da partida de Pedro e dirigiu-se à estrada que ligava Como a Milão. Essa estrada era cercada por mata densa, sendo assim local propício para o ataque<sup>342</sup>. Sabemos, então, como Carino chegou até aquele caminho e estava esperando Pedro após o frade ter terminado seu almoço e recomeçado o trajeto até Milão.

A cena da morte de Pedro, tal qual exposta por Inocêncio IV e inserida em hagiografias posteriores, já foi analisada no primeiro capítulo dessa dissertação. Destacamos somente que alguns acontecimentos presentes naquela narrativa também estão presentes na carta de Roderico de Attencia a Raimundo de Peñafort. Por exemplo, a “paciência” com que Pedro recebeu os ataques, inclusive já os perdoando o agressor<sup>343</sup>. Também foi narrada a cena, normalmente atribuída ao testemunho de Domingos, que teria morrido apenas alguns dias

---

<sup>338</sup> Ibidem. p. 187.

<sup>339</sup> **Inquisition Process Into Murder...** *op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>340</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.*, p. 60.

<sup>341</sup> Ibidem. pp. 60-62.

<sup>342</sup> **Inquisition Process Into Murder...** *op. cit.*, p. 190.

<sup>343</sup> RODERICO DE ATTENCIA. **Letter to Raymond Peñafort...** *op. cit.*, p. 188.

depois em decorrência dos golpes de Carino. Foi nesse momento, antes de morrer, que Pedro fez suas declarações finais, dizendo “em suas mãos, Senhor, eu encomendo meu espírito”<sup>344</sup>. Esse acontecimento, a morte, apresenta-se como o mais importante para a formulação do Pedro santificado, inclusive em termos iconográficos. Como Andrea Improta demonstrou, a palma, que é o símbolo do martírio, é a imagem característica da sua representação<sup>345</sup>. Comuns também são as imagens do mártir com a ferida na testa, destacando o fato de ter sofrido morte violenta<sup>346</sup>. “O martírio é o acontecimento principal da experiência de Pedro e, conseqüentemente, é objeto de particular atenção por parte da ordem dominicana”<sup>347</sup>. A partir disso, por exemplo, que Christine Caldwell argumenta que, apesar de virtudes como piedade e diligência, o ponto principal para o requerimento do reconhecimento oficial da santidade de Pedro foi o fato de ter sido assassinado por hereges<sup>348</sup>.

Como veremos, esse tipo de morte moldou, em certa medida, a forma como Pedro foi inserido na complexa relação de intercâmbios que envolviam Deus, Pedro, a Igreja enquanto instituição, os fieis e os “inimigos” da cristandade. Também parece ter sido fator determinante nas estratégias adotadas pela Ordem Dominicana no intuito de propagar a Ordem por diversas regiões, fortalecê-la contra as resistências que encontrava entre mestres universitários seculares ou membros de organizações clericais mais tradicionais.

### 3.2 PEDRO E AS RELAÇÕES DE TROCA ENVOLVENDO O MÁRTIR

Tratar de relações de troca numa dissertação de história é certamente uma tarefa arriscada. O primeiro risco é aquele comum quando transpomos conceitos originários de determinada área a outra. Além disso, os conceitos envolvendo essa temática estão longe de ser consensuais no meio acadêmico. A primeira tarefa foi pensar em um recorte bibliográfico. O critério foi ser considerado um marco teórico importante para o desenvolvimento de estudos nessa direção, como o texto de Marcel Mauss sobre a dádiva<sup>349</sup>. Algumas análises sobre essa produção também foram abarcadas no nosso estudo, assim como estudos sobre a recepção do

<sup>344</sup> Ibidem. p. 188.

<sup>345</sup> IMPROTA, Andrea. Dal pulpito ao sepolcro... *op. cit.*, p. 109.

<sup>346</sup> Idem. p. 112.

<sup>347</sup> Ibidem. p. 113. Tradução livre. Versão original: “*Il martirio è la vicenda principale dell’esperienza di Pietro e, di conseguenza, è oggetto di particolare attenzione da parte dell’ordine domenicano*”

<sup>348</sup> CALDWELL, Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint... *op. cit.*, p. 150. Tal constatação pode parecer evidente, mas é um contraponto ao argumento de Antoine Dondaine, que defendia que a santidade de Pedro podia ser vista em vida, independente de sua atuação como inquisidor e sua morte como mártir. Cf. Ibidem. p. 150.

<sup>349</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva... *op. cit.*, pp. 181-312.

texto em meios acadêmicos; estudos sobre intercâmbios materiais ou não aplicados à Idade Média. Neste caso, procuramos textos nos quais medievalistas têm abordado as propostas de Mauss. Percebemos que alguns conceitos geraram debate, como o de “reciprocidade”. Ao considerarmos essas questões, também tentamos aproximá-las ao objeto, o martírio como construção narrativa pelas ordens mendicantes no século XIII. Acreditamos que a partir disso poderemos discutir relações de intercâmbio envolvendo a nossa personagem. Por fim, uma ressalva: não pretendemos que esse curto texto seja uma teoria sobre o “dom”. O que objetivamos é aproveitar o ambiente de aprofundamento proporcionado por uma dissertação de mestrado para, a partir de um diálogo entre a bibliografia selecionada e a documentação abarcada, tentar demonstrar pertinências e impertinências sobre algumas questões que já foram defendidas nesse longo debate sobre as relações de troca.

Não há consenso sobre a data em que Mauss teria publicado o *Ensaio sobre a dádiva*. Maurice Godelier afirmou, no texto *Ensaio*, de 1921<sup>350</sup>, seguindo a linha de Ana Rodríguez López na apresentação do dossiê em que o texto foi publicado<sup>351</sup>, enquanto em outro momento havia afirmado que o texto é de 1922<sup>352</sup>. Acreditamos que o mais provável, tal como defendido por Marcos Lanna, é uma data entre os anos de 1923 e 1924, no primeiro volume do *L'Anée Sociologique*<sup>353</sup>. Nossa concordância se deve à relação estabelecida pelo texto de Mauss com outro trabalho, o *Argonautas do Pacífico ocidental*, de Bronislaw Malinowski<sup>354</sup>, publicado em 1922. É possível inferir que esse estudo foi utilizado na fundamentação do *Ensaio*. Isso impossibilita que a publicação deste último tenha ocorrido antes de 1922 e, torna plausível acreditar que 1923 seria uma data aceitável para que Mauss tivesse estudado a produção de Malinowski e incorporado às suas reflexões<sup>355</sup>.

A partir de uma análise de estudos sobre a Polinésia, a Melanésia, o Noroeste americano e alguns “grandes direitos”, Marcel Mauss propõe a seguinte reflexão: em muitas sociedades,

<sup>350</sup> GODELIER, Maurice. *Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss*. *Hispania*, n. 204, 2000, pp. 11-26, p. 13.

<sup>351</sup> LÓPEZ, Ana Rodríguez. La reciprocidad como vínculo social. Nuevas perspectivas desde la historia. *Hispania*, n. 204, 2000, pp. 9-10.

<sup>352</sup> GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 10.

<sup>353</sup> LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a dádiva*. *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, 2000, pp. 173 – 194, p. 175. Disponível em: <<http://nau.ufrsc.br/files/2010/09/Marcel-Mauss-e-o-ensaio-sobre-a-dadiva.pdf>>. Consultado em 12 dez. 2017.

<sup>354</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

<sup>355</sup> Uma outra datação, ainda, pode ser encontrada no texto de Lygia Sigaud, que cronologicamente posiciona a obra entre os anos de 1924 e 1925. Cf. SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do “Ensaio sobre o dom”. *Mana*, 5 (2), 1999, pp. 89-124, p. 101. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n2/v5n2a04.pdf>>. Consultado em 11 dez. 2017.

“as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos”<sup>356</sup>. Mauss interessa-se, entre outros fatores, pelo “caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações”<sup>357</sup>. Essas trocas, mais do que estritas a bens ou riquezas, ou a “coisas úteis economicamente”, são, antes de tudo, “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente”<sup>358</sup>. Uma relação em três partes é estudada: o ato de dar, o de aceitar e o de retribuir. O que recebe mais destaque de Mauss é o ato terceiro. O autor afirma que essas “prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública”<sup>359</sup>. O autor defende que “diversos temas – regras e ideias – estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é o que obriga a retribuir o presente recebido”<sup>360</sup>. Trata-se, dessa forma, de um estudo sobre sociedades específicas, em que relações de trocas não correspondem à lógica mercadológica esperada pelo expectador moderno.

Não parece que Mauss desejasse formular uma grande teoria geral das trocas, ou, como a corrente estruturalista defenderia posteriormente, estabelecer as relações de troca, da forma como foram naquele momento analisadas, como estruturas fundamentais de toda sociedade<sup>361</sup>. O próprio autor afirma não propor um “modelo”, mas, sim, “indicações”, reconhecendo a insuficiência do estudo, mas o considerando válido pelas questões que pode levantar a historiadores e antropólogos. “Trata-se mais de propor objetos de investigação do que de resolver um problema e dar uma resposta definitiva”, afirmaria<sup>362</sup>. Que tenhamos isso em mente é importante para que, ao nos aproximarmos ou afastarmos das ideias levantadas por Mauss, falemos de fato sobre suas ideias e não sobre teorias que posteriormente quiseram atribuir ao

---

<sup>356</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva... *op. cit.*, p. 185.

<sup>357</sup> *Ibidem.* p. 186.

<sup>358</sup> *Ibidem.* p. 189.

<sup>359</sup> *Ibidem.* p. 189.

<sup>360</sup> *Ibidem.* p. 190. Utilizamos de algumas citações diretas nesse trecho para não alterarmos os conceitos e os termos utilizados pelo autor, pelo menos na tradução realizada por Paulo Neves para a edição do **Sociologia e Antropologia** da Cosac Naify. Como discutiremos a questão da reciprocidade logo adiante, consideramos interessante manter os termos tal como aparecem no texto.

<sup>361</sup> Cf., principalmente, a introdução de Claude Lévi-Strauss ao **Sociologia e Antropologia**, e a tentativa de olhar para o *Ensaio* como uma teoria geral: LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 9-44.

<sup>362</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva... *op. cit.*, p. 307.

seu trabalho<sup>363</sup>.

Interessam-nos os problemas que essa apropriação gerou, particularmente, na historiografia medievalista. O primeiro fator a ser destacado, seguindo os passos de Eliana Magnani, é o suposto uso equivocado que medievalistas têm feito da noção de “reciprocidade”. Segundo a autora, uma noção redutora da relação de dom/contradom tem sido utilizada, normalmente para trabalhar com as doações materiais à Igreja ou seus representantes em busca de serviços litúrgicos<sup>364</sup>. Mais do que uma simples relação de troca entre doador e instituição, estudos mais atuais apontariam na direção de um “sistema complexo de intercâmbio”, inserido em uma “lógica própria”, indo além do que se poderia chamar de relação de reciprocidade<sup>365</sup>.

Uma referência presente no texto de Magnani é o trabalho de Anita Guerreau-Jalabert, do qual trataremos logo adiante, que defende que, ao analisarmos uma sociedade com forte presença da filosofia cristã, devemos interpretar os vínculos sociais através do conceito de “caritas”, relacionado a um significado de “amor espiritual”<sup>366</sup>. Tendo em vista que uma das lógicas que permeiam essa sociedade é a do amor recíproco entre Deus e os homens, torna-se imprescindível, ao tentarmos desenvolver uma “Antropologia do dom medieval”, pensarmos em uma “Antropologia cristã do dom”<sup>367</sup>. Basicamente, Magnani defende até aqui, a necessidade de refletir sobre o impacto dessa filosofia não apenas no imaginário, mas no próprio modo de existir e, conseqüentemente, se relacionar uns com os outros.

Cabe refletir, portanto, ainda seguindo o percurso de análise oferecido pela autora, sobre uma questão em particular: na sociedade medieval, havia um “modelo de doador” que não pode ser ignorado, que era o próprio Deus, o “doador por excelência”<sup>368</sup>. O ser humano, nessa lógica, apresentava-se sempre como alguém em dívida com o seu Criador, um devedor que nunca poderia possuir nada equivalente para retribuir o dom que lhe foi ofertado por Deus<sup>369</sup>. O Senhor criou o mundo, gerou a existência humana, ofereceu seu Filho para a absolvição dos pecados e deu às mulheres e aos homens a grande chance de ter atitudes corretas e de alcançar tão desejada salvação. Diante de um dom tão grandioso, os seres humanos deveriam também realizar um

---

<sup>363</sup> Para uma crítica à forma como autores como Lévi-Strauss – mas não somente – interpretaram o trabalho de Marcel Mauss, desde a tentativa de entendê-lo como uma teoria geral até críticas formuladas fora de contexto a conceitos estudados pelo autor, como o de *hau*, ver SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do “Ensaio sobre o dom”... *op. cit.* O artigo também se mostra uma leitura interessante para compreender o impacto que o *Ensaio* possuiu, assim como as influências que gerou.

<sup>364</sup> MAGNANI, Eliana. O dom entre História e Antropologia. Figuras medievais do doador. *Signum*, n. 5, 2003, pp. 169-193, p. 175.

<sup>365</sup> *Ibidem.* p. 176.

<sup>366</sup> *Ibidem.* p. 177.

<sup>367</sup> *Ibidem.* p. 177.

<sup>368</sup> *Ibidem.* p. 178.

<sup>369</sup> *Ibidem.* p. 178.

dom, porque seria uma forma de devolver, mesmo em patamar desigual, aquilo que Deus lhe forneceu<sup>370</sup>.

Sabendo que seria impossível dar a Deus diretamente, um outro fator característico do dom cristão medieval era a necessidade de um intermediário, sendo as principais possibilidades os pobres, os representantes do clero e os mortos. Apontamos que quando era efetuado o dom a qualquer uma dessas possibilidades, uma alteração de função ocorria quase automaticamente: quem recebeu era o donatário, mas, ao fazer com que o dom chegasse até Deus, tornava-se nesse momento doador<sup>371</sup>. Nesse breve sistema, podemos notar que é insuficiente estabelecer uma relação de troca envolvendo apenas doador e donatário. A figura divina complexificava de antemão a relação. Veremos adiante que a situação, em verdade, era normalmente composta por mais participantes. Mas a figura do pobre inicialmente nos basta para compreendermos essa complexidade:

Pensemos, por exemplo, na figura do pobre e tudo o que ela pode representar em termos de justificação e de reprodução das desigualdades sociais: o pobre que é o Cristo (Mateus 25, 31-46), ao mesmo tempo o menor e o maior, o mais desmunido e o mais rico; o pobre como veículo da salvação do rico; os prelados responsáveis por recolher e distribuir a esmola aos pobres e, conseqüentemente, por salvar os ricos; os pobres como tesouro da Igreja, construtores das moradas celestes; os monges que se identificam aos pobres, etc.<sup>372</sup>

Rapidamente, se concordarmos com o exemplo ideal da autora, visualizamos uma relação em que estavam envolvidos os pobres, Cristo (que é Deus), os ricos, os prelados, a Igreja e os monges. Uma só ação: a doação. Uma espécie de sistema envolvendo múltiplas partes se forma a partir disso. Levemos isso em consideração no momento oportuno de compreender as relações envolvendo o mártir representado na figura de Pedro.

O texto “*Caritas y don en la sociedad medieval occidental*”, de Anita Guerreira- Jalabert, é uma referência importante para o estudo sobre o dom na Idade Média. No entanto, nos distanciaremos de uma das principais defesas elaboradas pela autora quando observarmos as relações de troca nos documentos sobre Pedro. Por isso, consideramos necessário entender mais detidamente a sua teoria e não simplificá-la, para que o “diálogo”, mesmo que de mão única, seja profícuo.

O artigo inicia com uma citação de Tomás de Aquino, retirada da Questão 38, a.2 (primeira parte da *Suma teológica*). Nesta Questão, o teólogo define o dom a partir de uma

---

<sup>370</sup> Ibidem. p. 178.

<sup>371</sup> Ibidem. p. 178.

<sup>372</sup> Ibidem. p. 179.

relação direta com as noções de espiritual, amor e gratuidade<sup>373</sup>. Retomando questões presentes na obra de Agostinho, o dominicano expõe, segundo a autora, “uma concepção das relações sociais e do dom que na sociedade medieval todos compartilhavam”<sup>374</sup>. Seria um erro dos medievalistas entender tal visão apenas como um dentre tantos pontos de vista possíveis, como um conceito que só diria respeito “a uma fração da população, a dos clérigos em geral”<sup>375</sup>. Argumenta, então, que crer nisso seria um anacronismo, tendo em mente que “na sociedade medieval não se podia não ser cristão e que a ‘incredulidade’ era impossível”<sup>376</sup>. A autora logo faz uma ressalva, e escreve que ao entendermos essa concepção como “marco geral” concernente às representações sociais, não afirmaríamos que exista “unanimidade”<sup>377</sup>. Mas, em linhas gerais, a defesa é que a concepção recebia a concordância da maioria dos cristãos na Idade Média.

O grande ponto destacado por Guerreau-Jalabert é a relação entre dom e caridade. Em origem, pelo menos desde a Epístola de João, Deus e caridade eram relacionados, e dentre os atributos do Criador era listada a caridade e, então, tal virtude passou por um processo de “sacralização”. “*Deus est caritas*” aparece, segundo a autora, duas vezes naquele documento. Recorrentemente fazendo referência a Agostinho e Tomás de Aquino (mas não somente), a autora demonstra o posicionamento da caridade no centro do divino e a virtude pela qual a virtude do cristão era medida. “Atuar contra a caridade é atuar contra Deus, os pecados contra a caridade se encontram logicamente entre os mais graves”<sup>378</sup>. Os teólogos postulavam, então, o vínculo existente entre caridade, dom e o Espírito Santo que, aparentemente, era a figura da Trindade que se “apropriava” da própria noção de amor. Assim se demonstraria “o caráter perfeitamente puro e imaterial de uma *caritas* que se inscreve na perfeição do Espírito”. Chegamos em um ponto central para a discussão que elaboraremos: o destaque dado pela autora à ideia de gratuidade.

Agora, bem, este vínculo é também o que une Deus com os homens. Este ponto ocupa um lugar central em toda a teologia cristã. Encontra diversas expressões no Novo Testamento. Uma das características principais deste amor perfeito é sua gratuidade. Em dois sentidos é gratuita a caridade. Antes de tudo, porque não é dada em espera de uma contrapartida: Deus foi o primeiro a dar o seu amor, de certo modo por decisão própria e, bem visto, seria impossível que Deus, em sua perfeição, esperasse algo em troca (apesar

<sup>373</sup> JALABERT-GUERREAU, Anita. Caritas y don en la sociedad medieval occidental. *Hispania*, n. 204, 2000, pp. 27-62, p. 28.

<sup>374</sup> Ibidem. p. 28.

<sup>375</sup> Ibidem. p. 28.

<sup>376</sup> Ibidem. p. 28.

<sup>377</sup> Ibidem. p. 29.

<sup>378</sup> Ibidem. p. 30.

de que por isso o homem se sinta inexoravelmente impulsionado a amar a Deus [...].

Mas esse amor também é gratuito no sentido em que não tem outro motivo que sua própria essência: o homem caído apenas podia inspirar amor e, no entanto, Deus lhe deu o seu.<sup>379</sup>

Não seria possível falar em reciprocidade, portanto. Gratuito era esse amor que se vinculava com o dom: nada se esperava em troca, não existiria por outro motivo que não a sua essência. Um silogismo básico e, a nosso ver, insuficiente, começa a se desenhar: a teologia em uma sociedade cristã é a sistematização da visão de mundo de modo geral daquela sociedade; a teologia afirmava que o amor, a caridade e o dom eram gratuitos; logo, de forma geral, aquela sociedade se inseria nas relações de intercâmbio de forma gratuita, desinteressada. Não nos aprofundaremos momentaneamente nesse debate, porque será evocado novamente quando tratarmos dos documentos sobre Pedro Mártir. Mas destacamos que afirmar que uma lógica, por estar presente no Novo Testamento e ser continuamente discutida por teólogos cristãos, representa, de fato, a forma como aquela sociedade entende os vínculos de troca, não basta.

A autora passa a argumentar que o exemplo dado pelo amor gratuito divino recaiu sobre os homens. Esse amor, emanado de Deus, possuía sua maior representação na encarnação, “dom do Filho pelo Pai e dom de si mesmo por Cristo”<sup>380</sup>. Tão grandiosa caridade teria cumprido o papel de ensino, aos homens, da “caridade perfeita”. Num mesmo sentido, Deus manifestava amor através do “dom continuado do Espírito Santo” pelo qual a caridade era inserida no coração humano<sup>381</sup>. O amor de Deus era considerado perfeito e, através do Espírito Santo, a perfeição do amor pôde passar a caracterizar as mulheres e os homens na sociedade cristã no ocidente medieval. É um sistema complexo que se desenha, o que, de fato, e aqui concordamos com a autora, parece dificultar a interpretação a partir de uma noção simples de reciprocidade.

O problema não é esse, mas a suposta gratuidade: “Em uma reflexão teológica que nesse ponto se apoia em diversos textos do Novo Testamento, esta implicação mútua outorga à caridade que pratica o homem as propriedades atribuídas ao amor de Deus”<sup>382</sup>, afirma Guerreau-

---

<sup>379</sup> Ibidem. p. 31. Tradução livre. Versão original: “*Ahora bien, este vínculo es también el que une a Dios con los hombres. Este punto ocupa un lugar central en toda la teología cristiana. Encuentra diversas expresiones en el Nuevo Testamento. Una de las características principales de este amor perfecto es su gratuidad. En dos sentidos es gratuita la caridad. Ante todo, porque no es dada en espera de una contrapartida: Dios ha sido el primero en dar su amor, en cierto modo por decisión propia y, bien visto, sería imposible que Dios, en su perfección, esperara algo a cambio (a pesar de que por eso el hombre se sienta inexorablemente impulsado a amar a Dios [...]). Pero este amor también es gratuito en el sentido en que no tiene otro motivo que su propia esencia: el hombre caído apenas podía inspirar amor, y sin embargo Dios le ha dado el suyo [...].*”

<sup>380</sup> Ibidem. p. 32.

<sup>381</sup> Ibidem. p. 32.

<sup>382</sup> Ibidem. p. 33.

Jalabert. Assim sendo, “a caridade que pratica o homem, quer dizer, o cristão, deve ser ao mesmo tempo gratuita e universal; não deve apontar senão ao bem do próximo, seja quem seja, e encontrar em si mesma a causa de sua única satisfação”<sup>383</sup>. Acreditamos ser diferente afirmar que a caridade ou o dom cristão não respondiam a uma lógica de “reciprocidade estreita e exclusiva” e afirmar que eram “gratuitos”, não esperam nada em troca. Não é um “sistema de reciprocidade organizada por relações binárias” que defenderemos. Mas também não é uma lógica de intercâmbio baseada exclusivamente no “*mutuus amor*”. O historiador não precisa estar dividido entre duas opções quase tipológicas: de um lado, uma concepção de dom que possuía uma lógica praticamente mercadológica, empresarial, da busca do lucro-benefício e, de outro, uma sociedade regida quase exclusivamente pelo amor e o desejo de que todos sejam felizes. Há, parece-nos, algo no meio do caminho. Veremos, adiante, que no texto de Anita Guerreau-Jalabert podemos encontrar indicações da possível problematização dessa ideia de gratuidade. Mas, no momento, devemos refletir sobre a documentação acerca de Pedro, e ver como algumas reflexões até aqui expostas respondem ao confronto documental.

Duas ressalvas se fazem necessárias. A primeira é sobre a não-exclusividade do santo em relação aos outros mortos no que diz respeito ao envolvimento em relações de intercâmbio. A segunda é sobre os limites que este capítulo possui por conta da documentação selecionada.

Patrick Geary, referindo-se ao medievo de forma geral, destaca as relações estabelecidas principalmente entre mortos e seus parentes vivos. Afirma que os dons (*gifts*) ofertados pelos mortos familiares eram normalmente grandiosos, originados do seu tempo ainda em vida, como a própria existência do parente ainda vivo, propriedades e identidade pessoal<sup>384</sup>. Os contradons, portanto, deveriam ser também grandiosos<sup>385</sup>. Desenvolvia-se uma obrigação, então, de orar por aqueles que deixaram riquezas em herança, principalmente terras<sup>386</sup>. Intercambiava-se, na visão do autor, o usufruto da terra pelos benefícios originados da oração pelos mortos. A intercessão da Igreja nessas situações passou por um gradativo desenvolvimento ao longo do medievo. O costume da relação privada da família com o seu defunto foi dando lugar, pouco a pouco, a uma maior interferência institucional<sup>387</sup>, o que adicionava a Igreja a um sistema que já

---

<sup>383</sup> Ibidem. p. 33.

<sup>384</sup> GEARY, Patrick. Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society. In: Idem. **Living with the dead in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1995, pp. 77-92, p. 78.

<sup>385</sup> Ibidem. p. 78. O autor não chega a discutir a questão da desigualdade entre o presente e a retribuição. Outros autores, veremos, inserem essa reflexão em seus trabalhos.

<sup>386</sup> Ibidem. p. 79.

<sup>387</sup> Ibidem. pp. 89-92. Para Patrick Geary, essa maior interferência da instituição eclesiástica nos intercâmbios entre vivos e mortos não pode ser reduzida a uma visão quase conspiratória que interpretaria esse processo como a Igreja usurpando o direito de relação com os ancestrais. O autor reflete sobre as maiores possibilidades que se teria, institucionalmente, de manutenção das orações, missas, ritos litúrgicos em nome daquele morto, haja vista que a Igreja se configura como uma das poucas instituições relativamente estáveis geográfica e cronologicamente

envolvia, no mínimo, o morto, os familiares vivos e Deus.

Otto Gerhard Oexle é outro autor que nos ajuda a não criar uma ficção supondo que somente os santos são partícipes em intercâmbios com os vivos. Analisando uma *Vita* referente a um bispo, fundador do mosteiro de Iburg, de nome Benno, demonstra que o autor do texto pedia que os vivos intercedessem em benefício desse fundador, o que o próprio bispo havia pedido em vida<sup>388</sup>. O pedido era para que uma “pequena refeição” fosse oferecida a ele todos os dias, ou seja, “que sua alma fosse alimentada por meio de preces”<sup>389</sup>. Assim, demonstra-se, segundo Oexle, “o dever da oração como oferenda para o fundador que, pelo seu amparo, possibilitara de modo permanente a vida do grupo no mosteiro, tanto em termos materiais quanto espirituais”<sup>390</sup>.

Após exemplificar com outro texto em viés semelhante, o autor pôde pontuar que não se pode compreender a memória, pelo menos na Idade Média, unicamente como lembrança. Um “significado social” envolvia a atividade da memória do morto: unir ele ao vivo como “sujeitos de direitos”<sup>391</sup>. O morto se tornaria presente através das preces ofertadas. A forma correta de entender essas preces, para o autor, é como uma “retribuição” pelas dádivas, tanto em caráter material quanto espiritual, oferecidas pelo fundador em vida e, após a morte, deixando em débito aquele grupo monástico<sup>392</sup>. Por fim, o que quisemos demonstrar ao evocar esses dois autores, é, como destacado pelo próprio Otto G. Oexle, o aspecto que de certa forma vinculava mortos “comuns” com os santos<sup>393</sup>. Os intercâmbios não eram monopólio dos santificados.

A segunda ressalva, como afirmamos, diz respeito aos limites de análise que são, em verdade, os limites das conclusões a que podemos chegar. Tendo em vista o material documental que analisamos no presente capítulo, é a concepção de intercâmbio de quem que abordaremos? Certamente não é a de Pedro, pelo menos diretamente. Também não ousaríamos afirmar que tratamos das concepções compartilhadas pela “sociedade medieval”. Talvez “ordens mendicantes” ou “dominicanos” sejam limites interessantes para se assumir, tendo em vista a origem da maior parte da documentação, principalmente hagiográfica, que abarcamos. Ainda assim, tal delimitação não se dá sem riscos de generalização, se pensarmos nas possíveis

---

na Idade Média. Seria, portanto, uma forma de manutenção de estabilidade social, questão para a qual a memória dos mortos possui grande importância.

<sup>388</sup> OEXLE, Otto Gerhard. A presença dos mortos... *op. cit.*, p. 34.

<sup>389</sup> *Ibidem.* p. 34.

<sup>390</sup> *Ibidem.* p. 35.

<sup>391</sup> *Ibidem.* p. 36.

<sup>392</sup> *Ibidem.* p. 36.

<sup>393</sup> *Ibidem.* p. 37.

dissonâncias dentro das próprias ordens. Por falta de melhor recorte, ficaremos momentaneamente com esse.

Como destacado através do trabalho de Patrick Geary, tomaremos o cuidado de não corroborar com uma visão que cria uma separação muito drástica entre clérigos e leigos (entendendo a instituição eclesiástica quase exclusivamente como portadora de atitudes de “dominação”), salientando que ambos grupos, mesmo com suas peculiaridades e divisões internas, participam de uma mesma cultura religiosa. O que enfatizaremos, portanto, seguindo a linha de Michel de Certeau, é o caráter edificante do principal *curpus* documental que agora será analisado, que são as hagiografias<sup>394</sup>. Tal característica, que se vincula a um caráter pedagógico, nos faz entender a visão sobre os intercâmbios presentes nos documentos não como estratégias de doutrinação, mas, sim, como iniciativas educativas e de inserção do público alvo (os fiéis) no sistema de *caritas* e, indiretamente, no mesmo vínculo social da *ecclesia*<sup>395</sup>. Mais do que uma relação unicamente hierárquica de convencimento, pensamos em grupos até certo ponto partícipes da mesma lógica de intercâmbio, com a diferença de que os mendicantes possuíam a ferramenta da escrita e da propagação de seus escritos através da pregação.

Os escritos sobre Pedro de Verona nos permitem perceber, assim como já havia sido destacado tanto por Eliana Magnani quanto por Guerreau-Jalabert, a insuficiência de se pensar o intercâmbio como uma reciprocidade restrita a partir de uma lógica de troca direta entre duas personagens ou grupos. Em linhas gerais, pudemos perceber, nos escritos, a construção de relações envolvendo, no mínimo, sete participantes: Deus, Pedro, os fiéis, os Dominicanos, a Igreja, os hereges e os demônios. Não pretendemos discutir questões referentes à “equivalência” ou não entre os dons e contradons, por considerarmos, de certa forma, sem fundamento e arriscado. O que podemos postular com certa tranquilidade é que toda relação de intercâmbio com Deus era desigual<sup>396</sup>, porque nada poderia retribuir em igualdade a criação, o envio do Filho, a possibilidade da salvação, o amor propagado pelo Espírito Santo, entre tantas outras graças. Afora isso, qualquer outra análise comparativa, principalmente envolvendo intercâmbios entre bens materiais e espirituais, é arriscada. Como afirmar o que era mais valioso, para os cristãos do século XIII, entre uma propriedade doada e as missas ofertadas pela alma de parentes mortos?<sup>397</sup>

<sup>394</sup> CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982, p. 271.

<sup>395</sup> Anita Guerreau-Jalabert trabalha com a concepção de que a *caritas* é um fator que fortalece vínculos e mantém, de certa forma, a *ecclesia* estruturada. Aprofundaremos essa questão mais adiante. Cf. JALABERT-GUERREAU, Anita. *Caritas y don en la sociedad medieval occidental... op. cit.*, pp. 34-38.

<sup>396</sup> MAGNANI, Eliana. *O dom entre História e Antropologia... op. cit.*, p. 179.

<sup>397</sup> Anita Guerreau-Jalabert defende a superioridade dos bens espirituais. Ana Rodríguez López e Reyna Pastor, por outro lado, quando tratam das relações que o campesinato estabelecia com o mosteiro cisterciense de Santa

Quase todas as relações de intercâmbio podem ser entendidas como possuindo algo de dom a Deus, se entendermos que Deus era considerado amor e caridade e que era em seu nome que esse sistema operava. Quando um intercâmbio fortalecia a Igreja, tratava-se de um dom a Deus. Quando arregimentava fiéis, também. Da mesma forma, podemos considerar quando influía negativamente sobre o herege ou sobre o demônio, como veremos adiante. Portanto, analisaremos mais detidamente os seis outros grupos envolvidos, já deixando salientada a onipresença divina nessas trocas.

### 3.2.1 Dons de e para Pedro Mártir

O que Pedro oferecia era algo certamente grandioso: a própria vida em nome de Cristo e, conseqüentemente, de Deus. Vimos no primeiro capítulo Tomás de Aquino afirmar que, entre os atos de virtude, o martírio era considerado o que “manifesta no mais alto grau a perfeição da caridade”<sup>398</sup>. Ao abandonar um bem que certamente preza, a vida, abraçando e aceitando algo que o homem comumente odeia, a morte (principalmente a originada em grande sofrimento), o mártir atestava o seu amor<sup>399</sup>. Amor e caridade eram operacionalizados, inserindo o mártir em uma relação de intercâmbio, se levamos em consideração que os dois conceitos são os mesmos que Anita Guerreau-Jalabert percebeu como estreitamente vinculados à concepção cristã do dom na Idade Média.

Pedro ofertou a sua vida e esse fato é o mais destacado de sua trajetória, tanto nas hagiografias quanto na iconografia. A Bula de Canonização do frade também enfatizava essas questões. O início do documento insistia no fato de se tratar de um mártir<sup>400</sup>. Mas, antes de morrer, Pedro já ofertava seus dons. “Adornado em caridade”, desempenhou “a defesa da fé” que era, talvez, o principal dom dele proveniente. Ele esteve, segundo a Bula, “totalmente comprometido” com essa missão, lutando contra “aqueles horríveis inimigos”<sup>401</sup>. Mas foi justamente ao ofertar a vida à batalha contra os inimigos e à defesa da fé que Pedro recebeu,

---

Maria de Oseira, defendem que era uma relação desigual porque o mosteiro tendia a ser o favorecido do intercâmbio. Acreditamos ter deixado claro que não consideramos possível estabelecer essa medida. Ainda assim, uma questão vale ser ressaltada, para colocar em dúvida o que foi defendido por Guerreau-Jalabert: as autoras analisaram casos em que alguns descendentes resistiam a cumprir as doações ao mosteiro que o parente falecido havia designado em testamento. Isso pelo menos nos faz refletir se é possível ou não afirmar que, para a “sociedade medieval”, os bens espirituais eram sempre superiores aos materiais. Cf. LÓPEZ, A. R. & PASTOR, R. Reciprocidades, intercambio y jerarquía en las comunidades medievales. *Hispania*, n. 204, 2000, pp. 64-101.

<sup>398</sup> ST II-II, Q. 124, a. 3, sol.

<sup>399</sup> ST II-II, Q. 124, a. 3, sol.

<sup>400</sup> INOCÊNCIO IV. *Magnis et Crebris...* op. cit., p. 191.

<sup>401</sup> Ibidem. p. 192.

por sua vez, os dons (ou contradons). “Finalmente, em sua longa agonia, ao superar o martírio, ele alegremente levou sua vida à completude”. Sendo “firme da pedra da fé, tendo sido jogado sozinho contra a rocha do sofrimento”, ele conquistou seu lugar nos Céus<sup>402</sup>. Era nessa mesma lógica que funcionava a metáfora inserida no documento, que afirmava que, assim como uma semente, “destruída pelas mãos dos infiéis”, Pedro pôde crescer e florescer como algo maravilhoso e “o reino dos céus é ganho pela violência: então através da Fé”, o “reino celeste é conquistado”<sup>403</sup>. O santo, através da grande oferta da própria vida, conquistou o direito de ter a celebração de sua festa ordenada, e que ela fosse celebrada “devota e solenemente”, com “submissa veneração”<sup>404</sup>.

Não podemos diminuir a importância da realização de festas em nome de Pedro. As celebrações litúrgicas cumpriam uma função cuja importância é difícil de mensurarmos. O registro do nome do morto era “decisivo”<sup>405</sup>. Era através da menção ao nome que o morto se tornava presente. Daí a importância de escritos como os *Libri memoriales*, os necrológicos, os anais dos mortos, entre outros<sup>406</sup>. Mas, certamente, no que diz respeito a inserções importantes das quais o nome de Pedro foi objeto, a principal, presente na *Magnis et Crebris*, foi a inserção ordenada por Inocêncio IV de Pedro no Rol dos Mártires<sup>407</sup>, o que significava também a garantia de que Pedro alcançou o Paraíso.

Foi em consequência disso que, três anos após a canonização de Pedro, no capítulo geral de 1256, ocorrido em Paris, foi ordenado que sua festa fosse celebrada pela Ordem em todos os lugares, sua imagem fosse pintada em “locais apropriados” e o nome de Pedro inserido em calendários, litanias e martirológicos<sup>408</sup>. À sua festa foi dado o privilegiado *status* de *totum duplex* que, segundo Caldwell, era o mais elevado patamar de festas na hierarquia dominicana.<sup>409</sup>

Na *Legenda aurea*, foi narrado o episódio em que, dado o fato de Inocêncio IV ter incluído Pedro no “catálogo dos santos”, os Dominicanos decidiram elevar seu corpo a um local mais digno. “Apesar de ter permanecido mais de um ano debaixo da terra, encontraram-no imputrefato e íntegro, sem exalar mau cheiro, como se tivesse sido sepultado naquele mesmo dia”<sup>410</sup>. Dessa forma, sem decomposição, “os frades puseram-no com grande reverência sobre

<sup>402</sup> Ibidem. p. 192.

<sup>403</sup> Ibidem. p. 193.

<sup>404</sup> Ibidem. p. 195.

<sup>405</sup> OEXLE, Otto Gerhard. A presença dos mortos... *op. cit.*, p. 38.

<sup>406</sup> Ibidem. p. 38.

<sup>407</sup> INOCÊNCIO IV. *Magnis et Crebris*... *op. cit.*, p. 195.

<sup>408</sup> Cf. CALDWELL, Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint... *op. cit.*, p. 145.

<sup>409</sup> Ibidem. p. 145.

<sup>410</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea*... *op. cit.*, p. 393.

um alto púlpito, para ser mostrado imputrefato e íntegro a todo o povo que o venerava e invocava”<sup>411</sup>. Numa breve passagem, portanto, percebemos alguns dons recebidos por Pedro. A inclusão no catálogo dos santos, o corpo que não foi corrompido pelo tempo, graça que só poderia vir de Deus, e a elevação do seu corpo a local mais digno, para que os fiéis o venerassem. Se a evocação do nome era um dos fatores que, como vimos, tornava o morto presente, certamente o mesmo ocorria com a elevação do corpo à vista dos fiéis.

Eram benefícios que dialogavam com os prêmios merecidos pelo mártir, o que nos auxilia a entender uma questão da qual falamos anteriormente: a sede de martírio. Santos como Pedro, Francisco e Antônio de Pádua foram hagiograficamente construídos como figuras desejosas de morrer como os grandes mártires. Os dons recebidos por Pedro explicam, de certa forma, essa temática hagiográfica. Morrer como mártir, que era um dom dado pela personagem à fé, acarretava em prêmios grandiosos. Podemos defender que, mesmo que as relações de intercâmbio generalizado, como Guerreu-Jalabert denomina, nem sempre sejam percebidas por aqueles que dela fazem parte, o caso do martírio era diferente. Os intercâmbios ficavam mais evidentes.

Na *Vita* escrita por Tomás Agni, que foi considerada a hagiografia oficial pela Ordem Dominicana, podemos perceber relações semelhantes. Talvez seja, dentre os documentos analisados, aquele em que essas relações são mais visíveis. Pedro foi apresentado como um “novo combatente pela fé”, cuja santidade toda a Trindade testemunha: “o poder do Pai, nos milagres; a sabedoria do Filho, na doutrina; e a graça do Espírito Santo, nos dons (*gifts*) e virtudes<sup>412</sup>”.

“[Ele foi glorificado] para que a Fé pudesse refletir mais plenamente nos que lutadores pela verdade contra seus agressores, nomeadamente os hereges, e para que seus brilhantes raios possam mais excelentemente cegar os olhos dos odiosos. Terrenamente também se testemunha não ter falhado, a água da inocência batismal, que ele manteve intocada desde o útero de sua mãe; o espírito da sabedoria salvadora, que ele espalhou puramente através da Itália, e o sangue triunfante de sua paixão, que ele sustentou vitoriosamente pela fé de Cristo, testemunham por louvor suas múltiplas glórias, que os santos virgens, Doutores, e Mártires possam ser unidos no merecido prêmio do qual ele se mostrou especialmente imitador. Para que suas glórias possam retribuir mais plenamente, nós pegamos essa pequena caneca, contanto a história desde a primeira narrativa de sua vida, até o triunfo de sua paixão [...]”<sup>413</sup>

<sup>411</sup> Ibidem. p. 393.

<sup>412</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita... op. cit.*, p. 200.

<sup>413</sup> Ibidem. pp. 200-201. Tradução livre. Versão original: “[He was glorified] so that the Faith might be more fully reflected in the fighters for the truth against the attackers, namely the heretics, and that his shining rays might more excellently blind the eyes of the hateful. Earthly witnesses too have not failed, the water of baptismal innocence, which he spread purely throughout Italy, and the triumphant blood of his passion, which he sustained victoriously for the faith of Christ, testify for praise of his manifold glories, that holy virgins, Doctors, and Martyrs

Um complexo sistema nos é apresentado. Pedro recebeu a glorificação, mas isso porque sua glória poderia fortalecer os combatentes pela verdade. Esses combatentes, fortalecidos, poderiam defender a verdade contra os hereges, cujos olhos seriam cegados pelo brilho de Pedro. Podemos entender o fato de manter sua “inocência batismal”, assim como as práticas de ascese em geral, como dom ofertado por Pedro. Mas era o “triumfante sangue de sua paixão” o dom principal, dado pela fé de Cristo. Por isso, o prêmio ou o dom recebido pelo mesmo Pedro seriam também maravilhosos. As glórias dos virgens, dos doutores e dos mártires seriam unidos na premiação a Pedro. Suas glórias, por fim, ainda contribuiriam através da narrativa de seus feitos. Por isso, o autor justificava o fato de estar escrevendo essa *Vita*.

Deus, Pedro, os combatentes pela Fé, os hereges, Cristo e o próprio autor do documento envolviam-se numa relação que intercambiava diversos bens, nenhum deles material. A relação com virgens, doutores e mártires era peça central do que se tornaria o culto de Pedro: a teologia da tripla coroa. Segundo Donald Prudlo, essa noção remonta à antiguidade cristã, “mas foi a canonização de Pedro que a trouxe de volta à atenção da Igreja medieval”<sup>414</sup>. A Igreja, segundo o autor, premiava com uma coroa aqueles que, acreditava-se, deviam estar reinando com Cristo.

Escritores posteriores à Patrística desenvolveram uma diferenciação entre *aurea* e *aureolae*. A primeira era o prêmio do céu, a segunda era referente aos prêmios ganhos “como resultado de várias vitórias na terra”<sup>415</sup>. Eram, portanto, coroas adicionais *post mortem*, dadas àqueles que tivessem realizado ótimas obras. Inicialmente, essa coroa adicional foi dada aos mártires, já que o martírio garantia a entrada imediata no paraíso através da “vitória obtida em nome de Cristo”<sup>416</sup>. Tempos depois, a virgindade passou a ser exaltada e considerada merecedora também de coroa adicional. Por fim, gradativamente, a pregação também foi vista como atividade meritória de coroa. Assim, passaram a existir as coroas adicionais do martírio, virgindade e ensinamento cristão<sup>417</sup>. Receber a tripla coroa mostrava-se, de fato, uma premiação de importância singular.

Pedro, constantemente apresentado por Agni como um guerreiro, teria convertido muitas pessoas, o que certamente era um dom à *ecclesia*, assustou demônios, o que analisaremos mais adiante, assim como os hereges<sup>418</sup>. Seus milagres, grandiosos e numerosos,

---

*might be united in the merited reward of which he specially proved himself the imitator. That his glories might redound more fully, we take up this small pen, telling the story from the first narration of his life, until the triumph of his passion [...]*”

<sup>414</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor...** *op. cit.* p. 110.

<sup>415</sup> *Ibidem.* p. 110.

<sup>416</sup> *Ibidem.* pp. 110-111.

<sup>417</sup> *Ibidem.* p. 111.

<sup>418</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. **Vita...** *op. cit.*, p. 201.

eram, segundo o autor da *Vita*, amplamente conhecidos (o que veremos no momento de estudar os dons aos fiéis) e quanto mais provas de suas glórias no céu eram reconhecidas, mais o mundo se enchia de alegria e graças<sup>419</sup>. Era o mundo de forma geral que se apresentava como donatário dos dons de Pedro e o próprio frade como donatário dos dons de Deus. Um desses dons ganhava destaque: a “abundante graça” que Deus colocou “em seus lábios”, o que teve por resultado o fato de ter “inflamado a devoção de muitos corações”<sup>420</sup>.

Tomás Agni chega a enfatizar, através de interrogações: que cidade ou vilarejo não foi influenciado à devoção pelo clamor de Pedro? Que pessoas não tiveram corações ou ouvidos tocados pelo santo? “Regiões inteiras lembram como o odor da doutrina celestial foi difundido por toda parte, para alguns era um odor que levava à vida, para outros era um odor que levava à morte”<sup>421</sup>. Nem toda relação de intercâmbio com Pedro gerava o desenvolvimento de “bens” que poderíamos considerar “positivos” para os donatários. Mas “salvação de almas” e “abundância de méritos” são expressões que o representam<sup>422</sup>. Estavam, na verdade, interligadas. Foi por conta desses méritos que a personagem pôde, narrativamente, ser construído como um salvador. Pedro foi narrado como um receptáculo especial para o dom divino. A habilidade com que ele disputava com hereges era um desses dons. Ele investia contra “dogmas dos hereges com argumentos poderosos, muito dos quais eram instalados nele por um dom (*gift*) especial da graça”. Essa graça tinha uma origem evidente, já que “Deus adicionou graça por graça”<sup>423</sup>.

Esses documentos nos afastam da possibilidade de concordar com Anita Guerreau-Jalabert, quando a autora defende a estrita gratuidade dessas relações de intercâmbio. Quem produziu aqueles documentos parecia estar ciente que recompensas eram direcionadas àqueles que praticavam as boas obras. De fato, Tomás Agni afirmou que as obras que Pedro desenvolvia eram “fortalecidas pelo Amor de Deus” e por lembrar-se “da alegria de um prêmio abundante”<sup>424</sup>.

Destacamos uma passagem da *Vita* que demonstra o complexo sistema que envolvia Pedro e se assemelha a um excerto da Bula de Canonização:

Após o glorioso trinfo do santo, jardim de rosas do céu foi aberto através do martírio do Abençoado Pedro, através do qual o Senhor deu glória ao Seu mártir. A terra molhada com o seu sangue rosado produziu rico fruto, que foi

---

<sup>419</sup> Ibidem. p. 201.

<sup>420</sup> Ibidem. p. 206.

<sup>421</sup> Ibidem. p. 209.

<sup>422</sup> Ibidem. p. 209.

<sup>423</sup> Ibidem. p. 209.

<sup>424</sup> Ibidem. p. 210.

importado com céu com alegria, pelos méritos do arauto da fé e o mártir de Cristo. Em diversas partes do mundo e em várias províncias a sua glória não deixou de brilhar por sinais evidentes.<sup>425</sup>

Seu triunfo no martírio era um de seus dons ofertados. O de maior destaque, como vimos. Também era um dom de Deus ao santo que, como enfatizado anteriormente, desejava esse tipo de morte e, inclusive, pedia ao Senhor que não lhe permitisse morrer se não fosse como mártir. Através de seu “triunfo”, a terra recebia dons porque, molhada com o seu sangue, produzia “ricos frutos” de origem divina, que puderam ser “importados” por conta dos méritos do mártir. Muitos sinais demonstravam a glória do frade. Esses sinais, percebemos na continuação do texto, diziam respeito a milagres feitos por seu intermédio. Nesse âmbito, entretanto, os dons de Pedro se vinculavam diretamente aos dons envolvendo os fiéis, mesmo que não somente. Demônios e hereges também participariam das narrativas sobre os milagres do Dominicano, mas trataremos disso em categorias distintas.

### 3.2.2 Dons entre Pedro e os fiéis

Não pensamos, aqui, em relações diretas de troca entre dois participantes, Pedro e fiéis, num sistema de troca no sentido de “toma-lá-dá-cá”<sup>426</sup> sobre o qual Magnani e Anita Guerreau-Jalabert já nos advertiram. Como vimos, os dons que aparentemente advêm de Pedro eram em boa parte, teologicamente falando, doações divinas. Do mesmo modo, podemos entender os dons de fiéis em nome de Pedro não apenas como direcionados ao santo, mas ao Criador. O que nos interessa são os intercâmbios que, nos documentos, evidenciavam que tanto Pedro quanto fiéis eram partícipes. Os milagres desempenhavam, nesse caso, o papel central.

Na Bula de Canonização, percebemos indícios de como esses intercâmbios eram compreendidos. Indicando a necessidade de os cristãos venerarem Pedro e sua tumba, Inocêncio IV afirmava que todos aqueles que fossem, de fato, penitentes, rezassem pela misericórdia de Deus e se aproximassem do corpo do santo em sua tumba seriam agraciados com a misericórdia

<sup>425</sup> Ibidem. p. 228. Tradução livre. Versão original: “*After the glorious triumph of the saint, the closed rose garden of heaven was opened through the martyrdom of Blessed Peter, through which the Lord gave glory to His martyr. The earth wettened by his rosy blood yielded rich fruit, which was imported from heaven with joy, by the merits of the herald of faith and the martyr of Christ. In diverse parts of the world and in various provinces his glory did not cease to shine by evident signs.*”

<sup>426</sup> Expressão utilizada por Pierre Bordieu em texto que nos auxiliará em breve no presente capítulo: BOURDIEU, Pierre. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. *MANA*, 2(2), 1996, pp. 7-20. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200001). Consultado em 22 de novembro de 2017.

de Igreja<sup>427</sup>. Doava-se a Pedro ao venerá-lo. Uma das consequências era a misericórdia recebida. O papel da instituição eclesiástica e a necessidade do pedido da misericórdia divina não nos permitem pensar em uma aproximação exclusiva entre Pedro e fiéis. Havia mais integrantes nesse sistema.

As narrativas tendem a apresentar Pedro como uma figura bastante venerada pelos fiéis. Percebemos, também, que resistências ocorreram ao seu culto, o que podemos visualizar indiretamente, sobretudo pelos milagres punitivos. Mas, no geral, é uma figura adorada que sobressai dos textos. Em suas idas e vindas pelas cidades, conta-nos Tomás Agni, comumente era seguido por uma numerosa multidão. Chegava ao ponto de ter dificuldade de se separar dos fiéis. Quando pregava, tal situação era ainda mais costumeira. Certa feita, em Milão, a população da cidade, em demonstração da devoção ao frade da Ordem dos Pregadores, o colocou em uma carruagem que, em vez de ser carregada por animais, foi transportada nos “ombros dos fiéis”<sup>428</sup>. Um local de pregação mais proeminente foi estabelecido para o frade que espalharia a “semente da verdade contra a heresia” e contra aqueles que “pervertem a justiça”<sup>429</sup>. Na continuidade desse mesmo trecho que inicia falando de dons que a população dirigiu a Pedro (lembrando que o respeito e a veneração podem se enquadrar nessa categoria), as benesses de sua presença àquela mesma população foram destacadas. Muitos que eram “infligidos com injúrias foram perdoados e viram o fim da discórdia”. Por sua causa, pareciam fáceis os esforços diante “da magnitude do amor de Deus”<sup>430</sup>. O Pedro da narrativa, adorado e venerado, tornava mais fácil o caminho em direção a Deus. Não podemos desprezar a importância desse dom.

Como afirmamos, das situações que merecem ênfase no que diz respeito aos intercâmbios envolvendo Pedro e fiéis, os milagres são os que mais se destacam. Dentre eles, a categoria que salta aos olhos do observador são os milagres de cura. Como dito por Andrea Improta, “a imagem que deriva do processo de construção do culto de São Pedro mártir operado pelos dominicanos é aquela de um santo taumaturgo”, o que foi evidenciado pela comparação com a construção do fundador Domingos<sup>431</sup>. Como sabemos, esses milagres eram considerados maravilhas que Deus operava através do santo e não algo que partia necessariamente de Pedro, como podemos observar na *Vita* de Tomás Agni, quando é afirmado que “o Senhor se dignou

---

<sup>427</sup> INOCÊNCIO IV. *Magnis et Crebris...* *op. cit.*, p. 195.

<sup>428</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita...* *op. cit.*, p. 210.

<sup>429</sup> *Ibidem.* p. 210.

<sup>430</sup> *Ibidem.* p. 210.

<sup>431</sup> IMPROTA, Andrea. *Dal pulpito ao sepolcro...* *op. cit.*, p. 107.

a dar glória à canonização do Abençoado Pedro com muitos milagres”<sup>432</sup>. Pedro era, a um só tempo, donatário da glória e da possibilidade de intercessão pelos vivos que Deus lhe fornecia, e doador por ser o intermediário entre o poder de Deus e os fiéis que dele precisavam.

Um exemplo de criança batizada com o nome de Pedro pode ser encontrado nas três hagiografias com as quais trabalhamos no presente capítulo: *Legenda aurea*, *Vitae Fratrum* e a *Vita* escrita por Tomás Agni. As *Vitae Fratrum* narram:

Uma mulher de Flandres que por terceira vez havia partido um filho morto, e que por isso seu marido a queria cada vez menos, ainda mais, a odiava tanto que já havia pensado em a abandonar ou não dormir com ela, concebeu o quarto filho; e pondo toda sua confiança no bem-aventurado Pedro, fez voto de que, se por seus méritos, nascesse viva a criatura, trabalharia quanto lhe fosse possível para a colocar, se fosse homem, em sua Ordem, e em um monastério de monjas se fosse mulher.<sup>433</sup>

Há, nessa passagem, como em muitas outras envolvendo narrativas de milagres, o estabelecimento de relações de intercâmbio. Não se trata de um intercâmbio visando lucratividade ou benefício diante do outro, mas, ainda assim, intercâmbio (aparentemente não gratuito). Pedia-se pela vida do próximo filho e era prometido o esforço para colocá-lo na Ordem Dominicana ou num monastério de monjas, o que em um cenário de disputa entre ortodoxia e heresia era, provavelmente, uma promessa de importância. No momento do parto, entretanto, o quarto filho também nasceu morto. Mas a mulher, crente nos méritos de Pedro, pediu para que lhe entregassem a criança e a Pedro que a ressuscitasse. “*¡Amirable prodígio!*” Ao concluir sua oração, a criança voltou à vida. No momento do batizado, o nome que queriam para o menino era João. O padre, entretanto, na ocasião de pronunciar o nome, tentou dizer “João” e acabou dizendo “Pedro”. O nome foi mantido, como demonstração de honra ao santo dominicano<sup>434</sup>.

Patrick Geary e Otto Oexle destacam a importância que possuía o ato de manter o nome de alguém morto em outro sujeito. Geary entende tal ação como parte integrante de uma relação de troca entre vivos e mortos. “O que era esperado em retorno por esse dom do nome?”<sup>435</sup>, questiona. Principalmente a “preservação do nome”, o que significava a preservação da pessoa.

<sup>432</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita... op. cit.*, p. 210.

<sup>433</sup> GERARDO DE FRACHET. *Vidas de los frailes predicadores... op. cit.*, p. 723. Tradução livre. Versão original: “*Una mujer de Flandres que por tercera vez había alumbrado un hijo muerto, y por ello su marido la quería cada vez menos, aun más, la odiaba tanto, que ya había pensado abandonarla o no dormir con ella, concibió el cuarto hijo; y poniendo toda su confianza en el bienaventurado Pedro, hizo voto de que, si por sus méritos, nacía viva la criatura, trabajaría cuanto le fuera posible para colocarlo en su Orden, si era varón, o en un monasterio de monjas, si era mujer.*”

<sup>434</sup> *Ibidem*. p. 723.

<sup>435</sup> GEARY, Patrick. *Exchange and Interaction between the Living and the Dead... op. cit.*, p. 89.

Pronunciar o nome era tornar o morto presente, mas também tornar presentes seus feitos, que dariam destaque ao “nome ilustre”, e, uma vez mais, a oferta de orações pelo nome carregado<sup>436</sup>. Lembramos que não analisamos, mesmo por não ser possível através da documentação, as relações em que a “mulher de Flandres” se entendia como participante, mas a forma como os produtores desses escritos pensavam ser possível os intercâmbios ocorrerem. Não nos interessa uma discussão sobre se “de fato” o episódio ocorreu, mas, sim, como os intercâmbios foram operacionalizados pela narrativa, lembrando sempre o caráter edificante e, de certa forma, pedagógico que esses textos possuíam.

Muitos milagres ocorriam sem necessariamente o fiel prometer algo ao santo. Normalmente, entretanto, algo ocorria que incentivava o receptor do milagre a prestar algum tipo de homenagem ou demonstrar de alguma forma a devoção. Olhemos para a *Legenda aurea* em busca de um exemplo. Lemos, nesse documento, que Rufino, nascido em Canapicio, estava com uma doença grave. “Nas suas partes baixas dianteiras rompera-se uma veia, de onde corria sangue sem parar e nenhum médico conseguira curá-lo”<sup>437</sup>. Durante seis dias, Rufino permaneceu nessas condições, no final dos quais “invocou com devoção o bem-aventurado Pedro”, pedindo ajuda. “A cura foi tão rápida, que quase não houve intervalo entre a prece e o alívio”<sup>438</sup>. Após ser curado, o homem dormiu e, em sonho, viu um frade que supôs ser “o companheiro do beato Pedro Mártir”. Apesar de não citar o nome, podemos supor que faz referência a Domingos, que foi atacado junto com o frade na ocasião do seu assassinato. Esse frade que apareceu a Rufino teria mostrado suas mãos ao fiel, “cheias de sangue e cobertas de unguento de cheiro agradável”. Disse então à Rufino: “O sangue recém-vertido de São Pedro ainda está fresco. Vem vê-lo”. Logo ao acordar o homem visitou o sepulcro do mártir<sup>439</sup>. Um milagre de cura, tão comum nas narrativas sobre Pedro, mas que demonstrava que o fiel não havia prometido nada, somente invocou de forma devota. Entretanto, o dom da visita ao sepulcro ocorreu, motivado pela visão recebida em sonho. A questão do local de sepulcro de Pedro, assim como o local onde ocorreu seu assassinato e cuja terra foi molhada com seu sangue, eram comuns nas hagiografias e apareciam como locais privilegiados para obtenção de milagres.

---

<sup>436</sup> Ibidem. p. 89.

<sup>437</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea... op. cit.*, p. 398.

<sup>438</sup> Ibidem. p. 398.

<sup>439</sup> Ibidem. p. 398.

### 3.2.3 Dons favoráveis à Ordem Dominicana

Acreditamos ser delicado pensar a forma como as relações de intercâmbio foram inscritas nos documentos e demonstram, de certa maneira, ganhos para a Ordem da qual Pedro era integrante. Essas passagens foram inseridas visando o fortalecimento e a propagação da Ordem Dominicana ou tinham origem em relatos recolhidos de forma semelhante com os outros trechos hagiográficos? Tentaremos tratar dessa questão de forma um pouco mais profunda ao final do presente capítulo. Salientamos apenas que, caso se entenda como inserções com objetivo de fortalecimento institucional, não devemos tratar como medidas “maquiavélicas” (com o perdão do anacronismo) visando obtenção de poder e controle sobre os fiéis. Devemos perceber a Ordem como inserida num sistema social-religioso que possuía como forma de sobrevivência a manutenção do vínculo desse mesmo sistema. A sobrevivência desse sistema, numa lógica de teologia cristã, era condição *sine qua non* para a busca da salvação não apenas individual, mas coletiva. Os Frades Pregadores, crendo-se importantes para o fortalecimento desse vínculo, realizavam iniciativas no sentido de se estabelecer e fortalecer diante de resistências que evidentemente existiam, podem tanto ser entendidas como estratégias para expansão social quanto como esforços para a reprodução social-religiosa da *ecclesia*. Enfatizaremos no momento a segunda forma analítica, entendendo como parte necessária para um estudo futuro que consiga vincular, a um só tempo, os dois vieses, evitando a tendência “conspiratória” de que falava Patrick Geary.

Que a canonização de Pedro alterou a forma como a Ordem dos Pregadores lidava com seus mortos excepcionais não é uma novidade. Luigi Canetti demonstrou que um esforço novo passou a caracterizar a Ordem, influenciando inclusive a forma como Domingos, santo anterior e cuja canonização não gerou movimentação semelhante na Ordem, era cultuado. A partir do martírio e canonização de Pedro, Domingos também passou a ser tratado com mais atenção e teve seu culto e veneração mais motivados<sup>440</sup>. Podemos perceber isso ao olharmos para as atas dos capítulos da Ordem. Donald Prudlo oferece uma seleção dos trechos em que Pedro era objeto de discussão, e a aproximação do seu nome com o de Domingos era bastante clara. Na ata do capítulo provincial de 1254, ocorrido em Roma, podemos ler uma admoestação, direcionada aos priores e a “todos dominicanos”, para garantir que as “festas do Abençoado

---

<sup>440</sup> CANETTI, Luigi. Da san Domenico alle Vitae Fratrum. Pubblicistica agiografica ed ecclesiologia nell'ordo Praedicatorum alla metà del XIII secolo. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age, Temps modernes**. 1996, pp. 165-219, pp. 165-166. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr\\_1123-9883\\_1996\\_num\\_108\\_1\\_3482](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_1123-9883_1996_num_108_1_3482)>. Consultado em 22 set. 2017.

Domingos e Abençoado Pedro Mártir fossem escritas nos calendários de suas igrejas, cidades e dioceses”<sup>441</sup>. No mesmo ano, nas atas do capítulo geral, em Budapeste, ordenava-se que se inscreva os nomes de Pedro e Domingos nos calendários e nas litânias, e que imagens fossem “executadas em igrejas” e suas festas celebradas. Ademais, a festa de Pedro deve ser uma *totum duplex* que, vimos, era uma celebração de alto nível na Ordem Dominicana<sup>442</sup>. No ano seguinte, no capítulo geral de Milão, foi feito um pedido visando a promoção do culto, assim como perpetuar os feitos dos santos. Pedia-se que qualquer frade que conhecesse milagres de Domingos ou Pedro que ainda não tivessem sido escritos, deveriam escrevê-los e enviá-los para os priores de Bolonha (caso sejam de Domingos) e de Milão (caso sejam de Pedro)<sup>443</sup>. Essa diferença na forma de tratar o culto dos seus santos certamente cumpria uma função de validação da própria Ordem. Dessa maneira, não é de surpreender que as hagiografias articulassem as relações de intercâmbio nelas presentes, visando esse mesmo objetivo.

Um primeiro tipo de relação que se estabelecia nesse sentido eram as narrativas de milagres envolvendo a ida do fiel até igrejas dominicanas, a aproximação às relíquias do santo ou mesmo ao túmulo de Pedro. Podemos entender como um incentivo à aproximação do fiel com a Ordem, ampliando, de certa forma, a sua influência e fortalecendo seu vínculo com a comunidade cristã de forma geral. Era o caso, por exemplo, de uma mulher da cidade de Châlons-sur-Marne, na França, que “padeceu de uma enfermidade mortal”, como foi narrado nas *Vitae Fratrum*<sup>444</sup>. A mulher ouviu falar dos “milagres que Deus se dignava realizar por mediação do bem-aventurado Pedro” e, por isso, foi à igreja dos Pregadores. Lá, ofereceu sua oração a Pedro da seguinte forma: “Oh, bem-aventurado Pedro, mártir glorioso! Se dignes a rogar por mim ao Senhor, por cuja fé padeceu morte cruelíssima, a fim de que me outorgue por teus méritos a saúde, se for para a utilidade de minha alma”<sup>445</sup>. A cura veio no momento em que encerrou sua oração. A mulher ainda declarou, segundo o texto, que acreditava que sua cura tinha vindo por intermédio de Pedro. Nunca mais sofreu aquela doença<sup>446</sup>. A narrativa ainda nos informa que essa história era conhecida porque a própria mulher contou ao prior de Châlons-sur-Marne que era seu confessor há bastante tempo. Ou seja, a ida à igreja dos

<sup>441</sup> *Actae of the Provincial Chapter of Rome AD 1254*. In: PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor... op. cit.* p. 195.

<sup>442</sup> *Actae of the General Chapter at Budapest AD 1254*. In: PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor... op. cit.* p. 195.

<sup>443</sup> *Actae of the General Chapter at Milan AD 1255*. In: PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor... op. cit.*, p. 196.

<sup>444</sup> GERARDO DE FRACHET. *Vidas de los frailes predicadores... op. cit.*, p. 724.

<sup>445</sup> *Ibidem*. p. 725. Tradução livre. Versão original: “¡Oh bienaventurado Pedro, mártir glorioso!, dignate rogar por mí al Señor, por cuya fe padeciste muerte cruelísima, a fin de que me otorgue por tus méritos la salud, si há de ser para utilidad de mi alma”.

<sup>446</sup> *Ibidem*. p. 725.

Pregadores favorecia a obtenção da intervenção de Pedro. Parece-nos que esse tipo de relato pôde incentivar a aproximação dos fiéis em relação às igrejas Dominicanas. Quando se incentivava essa aproximação, estava-se afastando essas pessoas da possibilidade de aproximarem-se da heresia.

Também nas *Vitae Fratrum* podemos encontrar exemplos de como o contato com as relíquias do santo foram inseridas nesses intercâmbios. Uma criança, que não foi nomeada nem teve a região onde morava exposta, estava doente há tanto tempo que seus pais perderam a esperança. Chegavam mesmo a desejar a morte da criança. Um dia estava ocorrendo uma procissão em que relíquias de Pedro estavam sendo levadas ao convento dos Pregadores. O menino então pediu aos seus pais que o levassem à procissão porque confiava que poderia ser curado com o auxílio do mártir. Durante a procissão, o menino recebeu a cura<sup>447</sup>. Aproximar-se das relíquias, participar de uma procissão em honra a Pedro, eram atitudes incentivadas e que poderiam gerar bons frutos, como os milagres do santo em benefício dos participantes.

Podemos entender alguns outros milagres como integrantes da situação destacada nessa subdivisão. São aqueles em que Pedro intervém quando médicos já perderam as esperanças ou quando o santo opera milagres em benefício de religiosos de outras organizações, não Dominicanos. Para o primeiro caso, temos a história de um frade do convento de Lyon que, “enfermo de morte”, muitos médicos duvidavam de qualquer possibilidade de cura<sup>448</sup>. O frade então pediu que lhe trouxessem as relíquias de Pedro. O resultado foi a cura plena daquele frade<sup>449</sup>. A intercessão de Pedro parece ter sido utilizada como forma de demonstrar superioridade do santo em relação aos médicos, uma espécie de conselho para que, em casos de doença, os fiéis não se contentassem apenas em procurar auxílio desses sujeitos, mas também se aproximassem da santa figura do mártir.

Já sobre o auxílio de Pedro a membros de outros grupos, nos voltamos rapidamente para o escrito de Tomás Agni de Lentino. É informado que houve uma vez em que Pedro estava na diocese de Milão, especificamente na cidade de Caravaggio<sup>450</sup>. Lá, como estava acostumado a fazer, foi à casa dos *Humiliati*. Visitou uma irmã chamada Carasim, que há sete anos sofria com uma doença que a deixava imóvel. Pedro então rezou a Deus pedindo a cura da irmã e imediatamente a benção foi concedida<sup>451</sup>. A questão que podemos levantar é: os *humiliati*, na lógica da narrativa, não possuíam figura alguma com uma relação tão próxima a Deus que

---

<sup>447</sup> Ibidem. p. 724.

<sup>448</sup> Ibidem. p. 723.

<sup>449</sup> Ibidem. p. 723.

<sup>450</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita... op. cit.*, p. 224.

<sup>451</sup> Ibidem. p. 224.

pudesse pedir pela interferência divina para melhorar a situação da irmã?

Esse tipo de narrativa poderia cumprir funções direcionadas a diferentes públicos. Como argumentamos, a arregimentação de fiéis próximos à Ordem era uma delas. Outra, entretanto, era o fortalecimento dos Pregadores. Demonstrar uma espécie de relação especial (para não dizer de superioridade) da Ordem com o divino poderia favorecer a continuidade dos frades na organização na Ordem<sup>452</sup>. Christine Caldwell entende a promoção do culto de Pedro em uma perspectiva semelhante. Percebe tal promoção como uma espécie de resposta aos problemas de articulação da identidade da Ordem. Para a autora, funcionava como um tipo de encorajamento aos próprios frades. Isso os lembrava que eles possuíam uma “história nobre”<sup>453</sup>. Donald Prudlo destaca o funcionamento externo desse culto. Serviu, segundo o autor, como auxiliar na solidificação da identidade dos Pregadores, o que era especialmente importante em relação aos Franciscanos<sup>454</sup>. Essa espécie de “disputa” pode ser percebida, inclusive, na resistência que algumas ordens tiveram à inserção do nome de Pedro em seus calendários. Nesse quesito, as ordens mais antigas ganharam destaque<sup>455</sup>.

### 3.2.4 Igreja e dons envolvendo Pedro

Como vimos no primeiro capítulo da dissertação, a canonização não era algo simples de ocorrer no século XIII, principalmente envolvendo mártires. As mesmas ressalvas feitas no subcapítulo anterior, sobre não entender de forma “maquiavélica” o que escreveremos, são válidas nesse momento. O objetivo é perceber como a canonização de Pedro pode ser vista como gerador de dons e/ou benefícios para a instituição eclesiástica.

A Bula de Canonização oferece alguns indícios por, desde o seu início, argumentar no sentido de que a morte de Pedro gerou aumento de devoção por parte dos fiéis<sup>456</sup>. A Bula exorta: “deixe a assembleia universal dos fiéis se alegrar”, “deixe a Mãe Igreja exultar”, porque as palmas que ela plantou chegaram aos céus<sup>457</sup>. A Igreja se alegrava, porque coisas boas

---

<sup>452</sup> Ver, para uma análise de como as Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum serviram a essas iniciativas de fortalecimento interno, ALVES, Aléssio. A morte e os mortos em Vitae Fratrum de Gerardo de Frachet (1256-1260). **Revista Signum**, 2014, vol. 15, n. 1, pp. 84-108. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignumn11/article/view/132/125>>. Consultado em 2 ago. 2016.

<sup>453</sup> CALDWELL, Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint... *op. cit.*, p. 145.

<sup>454</sup> PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor**... *op. cit.* p. 5.

<sup>455</sup> *Ibidem*. p. 85.

<sup>456</sup> INOCÊNCIO IV. **Magnis et Crebris**... *op. cit.*, p. 191.

<sup>457</sup> *Ibidem*. p. 194.

advinham do novo santo. Essas benesses iniciaram durante a vida de Pedro de Verona, mas se intensificaram após a sua morte.

Em vida aquele insigne doutor e campeão da fé muito ajudou a erradicar o pestífero dogma herético, mas foi após sua morte que, por seus méritos e seus notáveis milagres, o mal foi quase extirpado e muitos abandonaram o erro para retornar ao seio da santa Igreja. A cidade de Milão e sua vizinhança, onde se encontravam tantos grupos de hereges, foram de tal sorte purgados que, com a expulsão de alguns e a conversão de outros, não restou nenhum deles.<sup>458</sup>

Vivo e, principalmente, morto, Pedro era visto como responsável pelo aumento do número de fiéis seguidores da Igreja. Tratava-se de um dom que a instituição devia valorizar fortemente. A instituição não deixava de oferecer coisas a Pedro, como o impulso ao culto e as medidas para que o culto fosse respeitado ao longo da cristandade. Mas tais atitudes não ficavam sem contraponto. Pedro era benéfico para a instituição. Essa é a mensagem que parece transparecer dos documentos desenvolvidos pelos Dominicanos. Tomás Agni afirmava que Pedro era conhecido por afastar os fiéis dos erros heréticos, o que tinha por consequência, evidentemente, aproximá-los da ortodoxia representada pela instituição eclesiástica. Também era responsável por muitas conversões<sup>459</sup>. Outros temas eram diretamente benéficos à Igreja, como sua luta contra a heresia e as atividades contra os demônios. Por motivos de organização, concluiremos momentaneamente essa subdivisão para tratar das duas últimas, destacando que, nas relações de intercâmbio de Pedro com grupos heréticos ou demônios, a Igreja estava presente como donatária e beneficiária desses dons oferecidos por Deus e por Pedro.

### 3.2.5 Pedro e o dons direcionados aos hereges

Já afirmamos que Pedro foi construído como um grande combatente contra os “inimigos” de Cristo e da Igreja. Pode parecer estranho, agora, falar de dons que envolviam essa relação do frade com grupos heréticos, por pensarmos, muitas vezes, que as relações de intercâmbio, tais como pensadas pela Antropologia, gerariam sempre benefícios para os participantes. Não nos parece que seja assim. Paz Moreno e Susana Narotzky, trabalhando com os campos de concentração de Auschwitz, oferecem algumas reflexões interessantes nesse sentido<sup>460</sup>. Propõem refletir sobre o conceito de “reciprocidade negativa”, destacando que não

<sup>458</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea...* *op. cit.*, p. 392.

<sup>459</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita...* *op. cit.*, p. 201.

<sup>460</sup> MORENO, Paz & NAROTZKY, Susana. La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social. *Hispania*, n. 204, 2000, pp. 127-160.

se trata de “ausência ou transgressão das relações de reciprocidade em essência benéficas para a sociedade”. O cerne da questão seria perceber “a articulação entre forças recorrentes de interação negativas e forças de interação positiva, entre o benefício e o malefício”<sup>461</sup>. As relações de intercâmbio não são caracterizadas, dessa forma, por um monopólio de bens benéficos.

Em verdade, para Moreno e Narotzky, só se compreende plenamente tais relações se compreendermos como malefícios se articulam com esses benefícios, complexificando o sistema de trocas. Nas relações de Pedro com hereges e demônios, o lado “negativo” dessas trocas pode auxiliar-nos na compreensão da visão sobre intercâmbios presente nos documentos, nos quais os milagres punitivos cumpriram, para o primeiro grupo, o papel de destaque<sup>462</sup>. Um milagre punitivo direcionado a um herege não se configurava exclusivamente como um dom negativo de Deus e Pedro, mas, a um só tempo, negativo e positivo, porque se entendermos a cristandade, a “verdade”, a Igreja e Deus como donatários, visualizamos uma situação em que o malefício recaía sobre os hereges, ao mesmo tempo em que o benefício era direcionado aos outros integrantes da relação.

Uma cena bastante recorrente entre os relatos da vida de Pedro é uma em que o frade anunciou que seria pior para os hereges quando estivesse morto do que foi em vida. A cena ocorreu durante uma pregação em Milão. Segundo as *Vitae Fratrum*, cerca de dez mil pessoas estavam ouvindo o Dominicano. Então afirmou que sabia que os hereges estavam organizando sua morte e que o plano envolvia, inclusive, pagamento de dinheiro para que a morte ocorresse. “Mas façam o que quiserem, porque lhes causarei mais dano morto do que vivo”<sup>463</sup>. Menos de um mês após sua prédica, o assassinato ocorreu. Mas a verdade é que, apesar das narrativas retratarem um maior número de milagres contra os hereges após sua morte, desde vivo, Pedro é representado como alguém que efetuava ações miraculosas contra esse grupo. Foi o caso de quando Pedro disputava com um bispo dos hereges em um dia quente e ensolarado, assistido por uma multidão. O herege, então, questionou: se Pedro era tão santo como cria a população, porque permitia que ela sofresse naquele calor, se poderia pedir para que Deus criasse um ambiente mais agradável? Pedro afirmou que faria o que o herege sugeria, se este promettesse abandonar a heresia caso o milagre de fato ocorresse. Sob pressão, a promessa ocorre. “Para que o verdadeiro Deus apareça como criador das coisas visíveis e invisíveis e para consolo dos

---

<sup>461</sup> Ibidem. p. 129.

<sup>462</sup> No capítulo anterior destacamos bibliografia pertinente sobre o tema, à qual relembramos brevemente: FRANCO JÚNIOR, Hilário. “A outra face dos santos”... *op. cit.*

<sup>463</sup> GERARDO DE FRACHET. *Vidas de los frailes predicadores*... *op. cit.*, p. 721.

fiéis e confusão dos hereges, peço ao Senhor que faça aparecer alguma nuvenzinha e se interponha entre o sol e o povo”, foi a oração efetuada pelo Dominicano<sup>464</sup>. Naquele momento, uma nuvem surgiu, como Pedro havia pedido. Um dom de Deus a Pedro, de Pedro aos fiéis, mas também um dom “negativo” aos hereges, que, evidentemente, foram desacreditados pelo milagre e “confundidos” pelo ocorrido.

Também em vida Pedro conseguiu a realização de milagres punitivos. Durante um debate com um herege florentino, “grande polemista”, Pedro encontrava dificuldades para rebater a retórica do seu adversário. Requisitou um tempo para refletir e dirigiu-se a um oratório, pedindo a Deus que, ou levasse aquele herege para o caminho da verdade, ou o impedisse de continuar propagando aqueles falsos dogmas. Ao retornar para o debate, o outro estava mudo<sup>465</sup>. Malefício para o herege, benefício para Pedro, Igreja, a “verdade” e Deus.

Após a sua morte, esse tipo de milagre ganhou força nas narrativas. Um jovem herege, novamente em Florença, teria entrado com alguns amigos na igreja dos Pregadores e visto a imagem retratando o martírio do frade, em que a espada do assassino era representada. Afirmou que, caso fosse ele na ocasião, teria desferido um golpe ainda pior<sup>466</sup>. Naquele mesmo momento, o jovem ficou mudo. Seus amigos, sem entender o que ocorreu, decidiram levá-lo para casa. No caminho, o mudo viu a igreja Orsanmichele e decidiu entrar. Ajoelhou-se e implorou pelo perdão de Pedro. Jurou que, caso Pedro o perdoasse, ele confessaria seus pecados e abandonaria a heresia. Foi exatamente o que ocorreu<sup>467</sup>.

Na continuidade da narrativa de Tomás Agni, nos é contado que um outro herege, chamado Obizo, foi visitar a tumba de Pedro em Milão, junto de alguns parentes seus, também hereges. Viu algumas moedas que haviam sido doadas à tumba e pegou-as, afirmando que poderia comprar bebidas com aquilo. “Imediatamente ele começou a tremer e por um momento ficou incapaz de se mover”<sup>468</sup>. Apavorado, devolveu o dinheiro e saiu. Rendendo-se ao “poder do Abençoado Pedro, ele abandonou sua heresia e se converteu à fé Católica”<sup>469</sup>.

Além de demonstrar que o culto de Pedro era, aparentemente, objeto de alguma resistência, esses relatos nos permitem analisar a validade do conceito de “reciprocidade negativa” proposto por Paz Moreno e Susana Narotzky. De fato, nem só de benefícios eram compostas as relações de intercâmbio envolvendo Pedro, na visão dos produtores desses

---

<sup>464</sup> Ibidem. pp. 719-721.

<sup>465</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea... op. cit.*, p. 394.

<sup>466</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita... op. cit.*, pp. 233-234.

<sup>467</sup> Ibidem. p. 234.

<sup>468</sup> Ibidem. p. 234.

<sup>469</sup> Ibidem. p. 234.

documentos. O malefício, em verdade, era parte integrante desse sistema, mas não no sentido de uma ruptura ou abandono de uma lógica positiva de troca. Era, ao contrário, parte constitutiva desse sistema e se articulava com o benefício diretamente. Nesses dois últimos casos que selecionamos, percebemos que o resultado do milagre punitivo, ou do “dom negativo” de Pedro aos hereges foi a conversão dos mesmos à fé defendida pela Igreja. A *ecclesia* ganha com isso, assim como a instituição eclesiástica. Acreditamos ser possível, portanto, transpor o conceito proposto por Moreno e Narotzky, pelo menos no que diz respeito ao destaque à existência de fatores “negativos” no intercâmbio. Não cremos, entretanto, que a questão da reciprocidade fique resolvida a partir disso. O conceito ainda parece destacar relações binárias entre doadores e donatários, o que, estamos percebendo, não nos auxilia a entender a complexidade do sistema de intercâmbio que estudamos, para o qual o conceito de “intercâmbio generalizado”, defendido por Anita Guerreau-Jalabert, parece mais explicativo.

### 3.2.6 Os demônios e os intercâmbios negativos-positivos envolvendo Pedro

Na mesma lógica de intercessão contra os hereges, os demônios também eram participantes de relações de intercâmbio com Pedro, que envolviam de forma articulada malefícios e benefícios. Desde a construção de Pedro na Bula de Canonização, se iniciou a formação de um combatente contra os demônios. “O próprio libertou mulheres possuídas por demônios por um longo tempo”<sup>470</sup>. Nesse quesito, parece que foi após a morte, quase exclusivamente, que Pedro pôde auxiliar os fiéis e a *ecclesia* nesse embate. Afirmamos isso nos baseando em um relato presente na *Vita sancti Petri Martyris*, em que uma mulher, Girola, foi possuída por quatorze anos. Foi ao encontro de um padre que não foi capaz de ajudá-la. A mulher procurou Pedro de Verona que, no momento, ainda era vivo. O frade, “com uma voz profética”, pediu para que Girola confiasse nele porque, apesar de não poder ajudá-la com o que ela queria “no presente”, estava próximo o tempo em que ela poderia receber o que pedia a ele<sup>471</sup>. A profecia se realizou: “depois de sua paixão ela foi até a tumba do Mártir para obter a libertação da infestação demoníaca prometida pelo Pedro vivo, e ela obteve completamente isso do Pedro morto, embora com muita efusão de sangue”<sup>472</sup>. Foi, portanto, após a morte que Pedro se tornou mais capaz de atuar nessa luta que, vimos, dizia respeito a um tipo de intercâmbio negativo-positivo.

<sup>470</sup> INOCÊNCIO IV. *Magnis et Crebris...* *op. cit.*, p. 194.

<sup>471</sup> TOMMASO AGNI DA LENTINO. *Vita...* *op. cit.*, p. 259.

<sup>472</sup> *Ibidem*. pp. 259-260.

Assim, a *Legenda aurea* nos apresenta algumas histórias em que, graças aos seus méritos, Pedro foi capaz de expulsar demônios. É o caso, por exemplo, da passagem sobre Roba de Meda, um homem que perdeu tudo que tinha no jogo, “inclusive a roupa”<sup>473</sup>. Desesperado por se ver nessa situação, passou a “invocar os demônios e a se recomendar a eles com palavras infames”. Três demônios apareceram, o agarraram pelo pescoço e sacudiram-no até que seus vizinhos ouviram e perguntaram o que estava ocorrendo. Se passando por Roba de Meda, os demônios disseram que estava tudo bem, mas os vizinhos perceberam que algo estava errado. Buscaram um padre e este “esconjurou os demônios em nome do bem-aventurado Pedro”<sup>474</sup>. Dois deles saíram na mesma hora, mas um permaneceu. Por conta desse, mais resistente, o homem foi levado no dia seguinte ao sepulcro do mártir. Lá, o demônio se identificou, afirmando que era “Balcefas”.

Quando esconjurado em nome de Pedro, Belcefas partiu. Roba de Meda ficou livre e “aceitou uma salutar penitência”<sup>475</sup>. Um intercâmbio entre o homem e os demônios se estabeleceu, narrativamente, a partir do momento em que ele os invocou e, por consequência, os recebeu. Pedro, ao ser invocado, tornou-se formador de intercâmbios naquele estilo de ambiguidade que vínhamos falando. O seu poder apresentava-se como um bem negativo aos demônios, mas positivo a Roba de Meda e, de certa forma, a Deus, à Igreja e aos fiéis.

Christine Caldwell Ames destaca que os embates entre inquisidores e hereges eram um “microcosmo” de um conflito maior e transcendente entre Deus e o Satã<sup>476</sup>. Da mesma forma se articulavam as narrativas sobre demônios nas hagiografias sobre Pedro. O santo realizava dons aos envolvidos nessa disputa grandiosa, toda vez que intervém contra esses seres malignos, fortalecendo o “Bem” contra o “Mal” e favorecendo, assim, o caminho para a salvação.

### 3.3 SOBRE “GRATUIDADE”, “RECIPROCIDADE” E VÍNCULO SOCIAL NOS INTERCÂMBIOS COM PEDRO

Retomemos algumas discussões que anunciamos anteriormente e sobre as quais, agora, podemos refletir em caráter de considerações finais. Anita Guerreau-Jalabert defende a teoria de que os intercâmbios na sociedade medieval funcionavam de acordo com uma noção

---

<sup>473</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda aurea...* *op. cit.*, p. 399.

<sup>474</sup> *Ibidem.* p. 399.

<sup>475</sup> *Ibidem.* p. 399.

<sup>476</sup> CALDWELL, Christine. *Peter Martyr: The Inquisitor as Saint...* *op. cit.*, p. 151.

teológica-cristã de gratuidade, baseada, sobretudo, em escritos teológicos do período. Nos afastamos dessa teoria por quatro motivos principais:

1 - não concordamos com a ideia de que os cânones teológicos analisados pela autora representavam “a versão mais elaborada do sistema de representações dessa sociedade”<sup>477</sup>;

2 - não é possível, através da análise dos trechos evocados pela autora, distinguir o quanto da noção de gratuidade neles exposta advém de uma tradição oriunda do Novo Testamento e o quanto é realmente originado de concordância por parte desses autores;

3 - por tratarem-se de escritos que se propõem exatamente a discutir questões sobre dom e intercâmbios, a reflexão teórica e a busca por referências nas “autoridades” era uma característica. Seria preferível, ao nosso ver, analisar essas relações em documentos que expõem visões sobre os intercâmbios sem ter nisso o foco. Pelo menos teoricamente, dessa forma acessaríamos escritas mais baseadas no “costume” e menos na reflexão fundada em “cânones” teológicos;

4 - por fim, porque não é a gratuidade que enxergamos nos documentos ora analisados.

Pierre Bourdieu nos auxilia a expor a forma como entendemos as relações de troca no âmbito, senão das ordens mendicantes, pelo menos dos Dominicanos envolvidos na produção dos documentos que estudamos no presente capítulo. Ignorando-se o fato de Bourdieu enfatizar um conceito de “dominação”, que acreditamos perder funcionalidade por parecer quase atemporal, com o qual não concordamos por motivos já expostos, como o caráter partícipe dos clérigos na cultura religiosa medieval, consideramos algumas de suas reflexões bastante pertinentes para o nosso estudo.

O caráter primordial da experiência do dom é, sem dúvida, sua ambiguidade: de um lado, essa experiência é (ou pretende ser) vivida como rejeição do interesse, do cálculo egoísta, como exaltação da generosidade, do dom gratuito e sem retribuição; de outro, nunca exclui completamente a consciência da lógica da troca, nem mesmo a confissão de pulsões recalçadas ou, por *éclairs*, a denúncia de uma outra verdade, denegada, da troca generosa, seu caráter impositivo e custoso [...]<sup>478</sup>

Pode-se viver o dom como algo desinteressado, mas costuma-se ter a consciência da lógica da troca presente. Não se fala aqui de uma lógica de troca de “gerentes de empresa do século XX”, como ironizou Guerreau-Jalabert<sup>479</sup>. Mas, pelo contrário, uma lógica de troca que, apesar de não-gratuita, está totalmente de acordo com uma visão social-religiosa cristã, que vivia um sistema de crença na luta entre “Bem” e “Mal” e que visava, não a lucratividade, ou a

<sup>477</sup> JALABERT-GUERREAU, Anita. Caritas y don en la sociedad medieval occidental... op. cit., p. 34.

<sup>478</sup> BOURDIEU, Pierre. Marginalia... op. cit., p. 7.

<sup>479</sup> JALABERT-GUERREAU, Anita. Caritas y don en la sociedad medieval occidental... op. cit., p. 55.

visão pragmática do “toma-lá-dá-cá”, mas uma aproximação com Deus e o caminho da salvação, assim como o fortalecimento do vínculo social que favorece esse caminho.

Para Bourdieu, é o “intervalo temporal entre o dom e o contradom que permite ocultar a contradição entre a verdade vivida (ou desejada) do dom como ato generoso, gratuito e sem retribuição”, e a sua contrapartida, “a verdade que o modelo revela, aquela que faz do dom um momento de uma relação de troca transcendente aos atos singulares de troca”<sup>480</sup>. Se formos simplificar o objetivo cristão a partir de um conceito, superficial, mas momentaneamente útil, de “salvação”, podemos dizer que era a separação cronológica, e mesmo a “incerteza”, entre o estabelecimento dos intercâmbios e a obtenção do objetivo final, que oferecia a aparência de gratuidade desses atos.

Em semelhante universo, quem dá sabe que seu ato generoso tem todas as chances de ser reconhecido como tal (em vez de parecer uma ingenuidade ou um absurdo) e de obter o reconhecimento (sob forma de contradom ou de gratidão) de quem foi beneficiado, sobretudo porque todos os outros agentes que participam desse mundo e que são moldados por essa necessidade também esperam que assim seja.<sup>481</sup>

Como a nossa análise não recai necessariamente sobre os participantes dessas relações, mas, antes disso, sobre os produtores dos documentos que retratavam, mesmo indiretamente, os intercâmbios, é sobre eles que podemos falar a partir do texto de Bourdieu. As hagiografias sobre Pedro demonstram situações de reconhecimento evidente das atitudes generosas, seja essa generosidade o dom da evocação do santo, tornando ele presente, seja através do reconhecimento da generosidade existente no martírio de Pedro, gerando seu prêmio no paraíso. Em nenhum momento Pedro é retratado afirmando que deseja morrer como mártir porque busca a premiação, mas sabemos que foi esse ato que o alçou à condição de santo diretamente.

Podemos compreender isso, concordando com Pierre Bourdieu, como um silêncio gerado pela participação dos agentes – os Dominicanos – nesse mundo moldado pela necessidade ou “costume” de transparecer gratuidade. Além disso, contra a noção de que “gratuidade e liberdade são duas propriedades essenciais do dom”<sup>482</sup>, afirmamos com Bourdieu que, “para quem é dotado de disposições ajustadas à lógica da economia dos bens simbólicos”, não se trata de uma “escolha ditada pela liberdade”, mas os intercâmbios generosos aparecem como “a única coisa a fazer”<sup>483</sup>. Afastando-nos de uma “filosofia da consciência” que entende uma intenção consciente por trás de toda ação, assim como evitando uma ideia de troca

---

<sup>480</sup> BOURDIEU, Pierre. *Marginalia... op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>481</sup> *Ibidem.* p. 9.

<sup>482</sup> JALABERT-GUERREAU, Anita. *Caritas y don en la sociedad medieval occidental... op. cit.*, p. 49.

<sup>483</sup> BOURDIEU, Pierre. *Marginalia... op. cit.*, p. 9.

submetida a um “cálculo racional e do interesse”<sup>484</sup>, podemos perceber que, ao visarmos uma antropologia cristã do dom, o fato de não ser gratuito não significa que busque lucro de forma pragmática.

As relações de troca funcionavam a partir da “recusa da lógica da maximização do lucro econômico, isto é, o espírito de cálculo e da busca exaustiva do interesse material”. O bem alcançado – ou que se esperava alcançar – era outro. Essa lógica só se mostra acessível a participantes “com disposições adaptadas à lógica do ‘desinteresse’”, para o autor, “disposições que podem encontrar sua realização no ‘sacrifício supremo’, aquele que consiste em ‘dar a própria vida’, em preferir a morte à desonra – ‘é melhor morrer do que...’”<sup>485</sup> abandonar a fé e Cristo, completaríamos.

Como vínhamos destacando, é necessário interpretar hagiografias a partir de uma de suas características principais, o seu caráter edificante. Também salientamos o fato de os mendicantes participarem da mesma cultura religiosa que os fiéis leigos. Como esses dois destaques se vinculam? Principalmente através da discussão das relações de intercâmbio como fortalecedoras de vínculos sociais. Anita Guerreau-Jalabert destaca a importância da caridade e, conseqüentemente, do dom, para o vínculo social na sociedade medieval<sup>486</sup>. Demonstra a interligação entre os conceitos de sociedade, *ecclesia* e *corpus christi*. A *ecclesia* nasceu da Encarnação” e, “portanto, é a marca visível da manifestação da caridade para o homem e aqueles que não se submetem às leis da caridade desunem a Igreja e negam a Encarnação”<sup>487</sup>.

E para os bons cristãos, [a *ecclesia*] é o único espaço onde é possível abandonar o estado de pecado e preparar-se para a participação na beatitude e na vida eternas. Nesse caminho, concebido a uma só vez como individual e como movimento global da humanidade até a salvação, a caridade desempenha um papel central. Com efeito, como um produto da caridade de Cristo, a *ecclesia* só existe na medida em que cada um de seus membros torna efetivo, com um mesmo movimento, o modelo do amor a Deus e o da caridade fraterna [...] Esta representação da *ecclesia*, concebida como a fraternidade dos cristãos filhos de Deus, traduz uma concepção da sociedade na qual a união espiritual cimentada pela circulação da *caritas* se impõe a toda outra forma de relação entre os homens.<sup>488</sup>

<sup>484</sup> Ibidem. p. 10.

<sup>485</sup> Ibidem. p. 11.

<sup>486</sup> JALABERT-GUERREAU, Anita. *Caritas y don en la sociedad medieval occidental... op. cit.*, pp. 34-38.

<sup>487</sup> Ibidem. p. 35.

<sup>488</sup> Ibidem. p. 35. Tradução livre. Versão original: “Y para los buenos cristianos, [la *ecclesia*] es el único espacio donde es posible abandonar el estado de pecado y prepararse la participación en la beatitud y la vida eternas. En este camino, concebido a la vez como individual y como movimiento global de la humanidad hacia la salvación, la caridad desempeña un papel central. En efecto, en tanto producto de la caridad de Cristo, la *ecclesia* sólo existe en la medida en que cada uno de sus miembros hace efectivo, con uno y el mismo movimiento, el modelo del amor a Dios y el de la caridad fraterna [...] Esta representación de la *ecclesia*, concebida como la fraternidad de los cristianos hijos de Dios, traduce una concepción de la sociedad en que la unión espiritual cimentada por la circulación de la *caritas* se impone a toda otra forma de relación entre los hombres.”

A busca da beatitude e da vida eterna têm, na *ecclesia*, condição *sine qua non* para a sua realização. O sistema de intercâmbio onde a *caritas* possuía lugar de destaque, “desempenha um papel central”. Aqueles que não se enquadravam no sistema de intercâmbio generalizado, portanto, interferiam negativamente no bom andamento do “projeto” de salvação. Manter a “unidade”<sup>489</sup> desse sistema mostrava-se como tarefa das mais importantes. Sendo assim, ainda seguindo a reflexão de Guerreau-Jalabert, se a caridade era fundamento da Igreja, se o corpo de cristo não sobreviveria sem ela, “nenhuma reflexão sobre a caridade pode ser outra coisa além de reflexão sobre os caracteres e as propriedades do vínculo social”<sup>490</sup>.

Em outras palavras, manter o vínculo da *ecclesia*, o que dependia diretamente da participação nas relações de intercâmbio generalizado, era o que poderia manter a cristandade no caminho de Deus. A caridade pressupunha “regras de comportamento social”, que estabeleciam “os princípios da salvação individual de cada um e de uma salvação coletiva”. Por isso, agir contra a caridade (ou não participar das relações de intercâmbio generalizado) configurava-se como falta contra Deus e contra a sociedade<sup>491</sup>. Disso vinha o fato do caráter edificante e pedagógico das hagiografias ser tão importante. Percebemos os Dominicanos como grupo que se entendia inserido nesse sistema generalizado e, também, incentivava fortemente a participação dos fiéis. Ensinava-se os fiéis, que seriam, de certa forma, atingidos por esses relatos através da pregação, a se integrarem nesse sistema, porque dessa integração dependia a sobrevivência da *ecclesia* e, conseqüentemente, a possibilidade da cristandade se aproximar do seu Criador. Mesmo as passagens que parecem ter a funcionalidade de afirmar socialmente a Ordem dos Pregadores parecem funcionar de acordo com esses princípios. Segundo Bordieu, essas relações só podem ocorrer entre agentes “dispostos a comunicar-se, isto é, a reconhecer-se mutuamente como interlocutores legítimos, iguais em honra”<sup>492</sup>. Crendo-se ferramenta importante para o vínculo da *ecclesia* se fortalecer, a Ordem precisava mostrar-se digna de honra, para que os fiéis se sentissem dispostos a compor os intercâmbios em que a Ordem se entendia partícipe.

Não se tratava de algo gratuito, mas estava longe de ser egoísta. Não podemos falar de “reciprocidade”, porque não necessariamente se estabelecia um vínculo binário entre doador e donatário, mas, sim, um complexo sistema em que todos que participavam acabavam realizando dons, mas também os recebendo. Pedagogicamente, era esse sistema de intercâmbios que os

---

<sup>489</sup> Ibidem. p. 35.

<sup>490</sup> Ibidem. p. 36.

<sup>491</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>492</sup> BOURDIEU, Pierre. *Marginalia... op. cit.*, p. 14.

mendicantes pareciam incentivar através dos escritos sobre Pedro. Seria interessante, futuramente, ao comparar essas relações com as retratadas em documentos sobre outros santos, inicialmente mendicantes, analisar o que era característico desse tipo de produção e o que era peculiar de cada personagem.

Por fim, retomamos a forma como Pierre Bourdieu finaliza o artigo que tem nos auxiliado nessas reflexões finais:

É preciso substituir a questão puramente especulativa e tipicamente escolástica de saber se a generosidade e o desinteresse são possíveis, pela questão política dos meios que devem ser acionados para criar universos nos quais, como nas economias do dom, as pessoas estejam interessadas no desinteresse e na generosidade, ou melhor, estejam de modo duradouro predispostas ao respeito por essas formas universalmente respeitadas de respeito pelo universal.<sup>493</sup>

A pergunta proposta pelo autor, em outras palavras, é: de que forma, nas economias do dom, se faz com que os integrantes se interessem nesse sistema? Acreditamos ser possível afirmar que, no caso estudado, uma das ferramentas utilizadas na tentativa de gerar esse interesse e arregimentar participantes para o sistema de intercâmbios foi o culto do santo, assim como a produção hagiográfica.

---

<sup>493</sup> Ibidem. p. 17.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pedro de Verona, ao ser atacado por Carino de Balsamo, em 1252, na estrada que ligava a cidade de Como à de Milão, recomendou sua alma a Deus e recitou o símbolo da fé. Logo em seguida, morreu em decorrência de novos golpes de seu algoz. Foi canonizado como mártir em um momento em que isso não era comum. Sua inserção no rol dos mártires só ocorreu porque ele de fato morreu na ocasião. O sofrimento não bastaria. O local de seu assassinato se tornou propício à realização de milagres ou, em outras palavras, era um *locus* privilegiado para o estabelecimento de relações de intercâmbio envolvendo o frade da Ordem dos Pregadores.

Esse parágrafo inicial resume, de certa forma, aquilo que a dissertação buscou discutir. Nos três capítulos, propusemos reflexões sobre: 1) fatores de similaridade e de diferenciação entre o martírio e a morte esperada e hipóteses para a diminuição de canonizações oficiais de mártires no século XIII; 2) o conceito de martírio presente em escritos mendicantes no século em questão e a discussão sobre uma possível alteração na forma de entender essa categoria, com o fortalecimento da exigência da morte no âmbito das Ordens Franciscana e Dominicana; 3) as relações de intercâmbio em que Pedro era compreendido como participante pelos produtores, acima de tudo Dominicanos, de escritos sobre a sua vida, sua morte e o seu culto.

Intitulamos o primeiro capítulo de “Aproximações e distanciamentos entre o mártir e o morto ordinário”. Por buscarmos perceber os pontos de contato e afastamento entre essas duas figuras, recorreremos à bibliografia sobre a história da morte ao longo do medievo. Discutimos primeiramente o tipo de morte que permitia maior preparação, aquela que era, de certa forma, esperada. Isso por motivo de doença, idade ou mesmo, no caso da literatura de gesta analisada por Philippe Ariès, pelo espaço de tempo existente entre o ferimento e a morte da personagem. No caso dos monges, também era comum que a literatura os representasse recebendo algum indício que anunciasse a sua morte, permitindo, da mesma forma, que realizassem os rituais esperados.

Vimos questões sobre a posição do jacente, para onde seu rosto deveria estar voltado, a realização do “lamento da vida”, os perdões realizados e recebidos, o que normalmente acontecia em uma relação presencial, porque o ritual tinha, de forma geral, características coletivas. Após o momento de rituais envolvendo o âmbito mais “terreno” da vida, chegava o momento de se voltar a Deus. A “culpa”, que seria um ato de penitência, era seguida pela recomendação da alma. Um representante eclesiástico deveria estar presente para realizar a leitura dos salmos, absolver o moribundo, efetuar a extrema-unção (caso fosse um integrante

do clero), entre alguns outros ritos que deixavam a personagem “pronta” para a morte. Para Ariès, essas características servem ao entendimento de como funcionava a relação com a morte na primeira metade do medievo.

Como vimos, na segunda metade da Idade Média, novos fenômenos foram identificados pelo autor, como a “individualização” da morte. Ariès busca demonstrar isso através das representações sobre o Juízo Final. Lauwers posiciona a formulação do purgatório como mais um indício desse processo, já que representa, como afirmou Jacques Le Goff, uma ideia de “responsabilidade individual”. Outro indício, seguindo a linha de pensamento de Ariès, seria o testamento, que demonstraria um apego às coisas da vida terrena. Essas reflexões sobre as mudanças nas representações da morte desenvolvem uma espécie de “tipologia”, o que acarreta em problemas no sentido de simplificar algo que é mais complexo: visões sobre a morte não se sucedem de forma tão mecânica, nem uma concepção anterior se apaga na medida em que outra se desenvolve.

Todavia, às pretensões do nosso capítulo, essas análises permitiram alguns apontamentos. Percebemos uma aproximação entre o morto “ordinário” e o mártir: a necessidade de algum tipo de preparação anterior à morte. O primeiro possuía mais tempo, possibilitando que o ritual fosse mais longo. O segundo era construído nas narrativas como alguém que aproveitava os breves instantes anteriores ao falecimento para testemunhar uma vez mais sua fé, seu amor a Cristo e a fidelidade à sua religião. Ambos se preparavam, à sua maneira, para a morte. Por outro lado, uma distinção se tornava perceptível, principalmente se pensarmos no processo da morte individualizada: o morto “comum” demonstrava apego às coisas da vida, enquanto o mártir devia demonstrar desapego, até mesmo “desprezo” pelas coisas terrenas, pensando no bem que seria conquistado após a morte.

Para podermos levantar as hipóteses sobre o porquê de ter ocorrido a diminuição de canonizações oficiais de mártires no século XIII, discorreremos sobre duas questões: 1) o processo de “aproximação” entre vivos e mortos ao longo da Idade Média, principalmente a partir do caso de entrada do cemitério nas cidades. Vinculado a isso, evocamos as teorias sobre a “clericalização” da morte na segunda metade do medievo, com o aumento da participação eclesiástica nos rituais envolvendo a morte (e a santidade). 2) A relação entre os conceitos de martírio, sagrado e violência.

Características que se referiam ao martírio e, acreditamos, não à morte corriqueira eram a violência, que era, no século XIII, sinal de maior merecimento da coroa do martírio, e o caráter de sacralidade que perpassava essa morte. Nesses quesitos, portanto, o mártir se distanciava do morto comum. Foi a partir disso que levantamos as hipóteses. Essa violência que era vista como

algo que gerava bons frutos poderia ser entendida como contraproducente em um ambiente em que dispositivos de controle sobre a violência ganhavam importância.

Além disso, como Lauwers demonstrou, o aperfeiçoamento dos rituais de consagração durante o medievo acarretou em um aumento do *status* da figura do consagrador, comumente um participante da hierarquia eclesiástica. Tratamos da possibilidade do aumento de importância dessa figura ter influenciado sobre a canonização de mártires, pois, como vimos, a personagem que possuía papel ativo nas cenas de martírio tendia a ser o assassino. Defendemos, para além dessas hipóteses, o posicionamento do martírio na tênue linha entre a morte esperada, que permitia preparação, e a morte inesperada, por acidente. Apesar do ataque, por vezes surpreendente, algo de ritual e preparatório tendia a ser construído nas narrativas.

Afirmamos na introdução que o segundo capítulo utilizaria ferramentas comumente discutidas no âmbito da história intelectual, sendo a principal delas o posicionamento do objeto de análise em duas linhas: a diacrônica, que analisa a forma como determinada temática foi tratada ao longo de um recorte cronológico estabelecido, e a sincrônica, que centra o olhar nas produções sobre aquele tema num contexto similar. O segundo capítulo foi organizado de acordo com esse posicionamento.

A subdivisão 2.1, “O sofrimento ganha espaço: mártir em vida”, foi resultado das leituras visando a linha diacrônica. Tratamos principalmente de trabalhos que analisaram o martírio em momentos anteriores ao século XIII. Assim, pudemos perceber que apesar de o martírio cristão, durante as perseguições orquestradas no período imperial romano, ser compreendido como morte pela fé, seu significado, em alguns âmbitos, foi se alterando. Martírio e vida ascética passaram a ser identificados. Cada vez mais, a veneração abarcava personagens com características diversas, que não haviam, necessariamente, morrido em defesa da fé em Cristo. Surgiram algumas tendências, como a veneração aos confessores ou aos bispos, por exemplo.

O que destacamos foi a formulação de conceitos como o de “martírio espiritual”, que representava a possibilidade de que determinadas personagens fossem consideradas mártires mesmo que não houvessem morrido em mãos “inimigas”. Para isso, o estudo bibliográfico foi importante, ainda que tenhamos recorrido a documentos atribuídos a Gregório Magno, os quais conhecemos a partir do trabalho de Alfred Rush. A “espada espiritual”, representante do esforço do fiel para negar as tentações e os prazeres pecaminosos, substituíra, na lógica do martírio espiritual, a espada dos infiéis. Esse esforço, a ascese, fazia com que um tipo peculiar de martírio fosse compreendido como existente, um martírio que possibilitava a continuidade da vida terrena. O sofrimento foi substituindo a morte como característica mais destacada.

A linha sincrônica foi representada pelas subdivisões seguintes, da 2.3 à 2.5. Nela, posicionamos os escritos mendicantes e a bibliografia sobre esses escritos, para analisar a forma como o martírio que chamamos espiritual e aquele que podemos chamar “de sangue” foram tratados. Nossa atenção recaiu sobre dois tipos de documentos: os “científicos”, que são tratados e *quodlibets*, e as hagiografias.

O escrito “científico” dominicano que utilizamos foi a *Suma teológica*, de Tomás de Aquino. A partir da análise da *Quaestio* 124 da *secunda secundae* da obra, mas principalmente o quarto artigo (“A morte pertence à razão do martírio?”), pudemos chegar a algumas conclusões. O Aquinate defendia que só se podia falar de martírio no caso de alguém que não sofreu a morte caso se estivesse falando metaforicamente. Afirmava que, em casos em que a morte não ocorria, como a de mulheres que perderam a virgindade forçosamente, através de violência realizada por inimigos, não era possível aos humanos distinguir se essa perda foi realmente por defesa da fé ou se foi por desprezo da castidade. Argumentava também que o martírio era caracterizado por ser um ato de caridade e fortitude. Essa caridade se expressava no ato de dar a vida pelos cristãos e a fortitude por suportar os ataques e a morte. O “martírio espiritual”, apesar de essa expressão não ser utilizada por Tomás de Aquino, era compreendido apenas como algo metafórico, não um martírio “de fato”.

No âmbito franciscano, um *quodlibet* atribuído a Alexandre de Hales despertou o nosso interesse. Por não termos obtido acesso ao documento propriamente dito, recorremos ao trabalho de Aleksander Horowski. Em algumas passagens do *quodlibet*, o teólogo franciscano afirmava que não bastava uma intensa vontade de enfrentar a morte por Cristo para se tornar mártir. Seria necessário, de fato, morrer. Apesar de algumas passagens dúbias, como aquela em que tratava dos condenados a trabalhos forçados, acreditamos que Alexandre de Hales possuía uma visão semelhante à de Tomás de Aquino.

Quando nos debruçamos sobre as hagiografias, mantivemos a separação entre as duas ordens. Primeiramente, tratamos de dois escritos dominicanos (as *Vitae Fratrum*, aqui compreendidas como hagiografia coletiva) e a Vida de Santa Ágata na *Legenda aurea*. Nas *Vitae Fratrum*, percebemos a existência de narrativas demonstrando episódios em que frades correram riscos e foram ameaçados. Entretanto, apenas em um episódio ocorrido em 1242, em Avinhão, quando frades realmente morreram, o escrito fala em ocorrência de martírio. Na Vida de Santa Ágata, destacamos a paciência com que a santa foi representada, suportando castigos físicos. Apesar de não ser de uma ordem mendicante, na compilação de Jacopo de Varazze, a personagem reage de forma similar a Pedro de Verona, recebendo golpes fatais. Também está presente a recomendação da personagem a Cristo. Em determinado momento, Ágata não resiste

às torturas ordenadas por Quintiano. Foi a partir de sua morte que a narrativa a compreendeu enquanto mártir. Foi na data do seu falecimento que se estabelece o aniversário do seu martírio. Todo o período que permaneceu encarcerada e todas as etapas da tortura não parecem tê-la alçado ao patamar dos mártires. Sua morte, sim.

Também foram duas as hagiografias franciscanas selecionadas: a *Vita prima* de Francisco de Assis, cuja autoria foi atribuída a Tomás de Celano, e a primeira vida de Santo Antônio de Pádua, de autoria anônima. Nosso intuito, ao abordar esses dois escritos, foi semelhante: demonstrar que, apesar de as duas personagens serem representadas como possuindo sede de martírio e como pessoas que se esforçaram para alcançar esse tipo de morte, o *status* de mártir não lhes foi atribuído, porque não morreram em mãos inimigas. Algumas cenas de encarceramento apareceram nas narrativas, além do abandono dos prazeres carnis característico dessas Ordens. Ao nosso ver, ambas personagens se enquadrariam no que chamamos de “mártires espirituais”. Cortaram com a espada espiritual as tentações da carne. Todavia, o que nos parece é que, como os mendicantes não concordavam com essa conceituação mais abrangente do que seria o mártir, os documentos nem aproximam as personagens dessa categoria. Não somos capazes de concluir, momentaneamente, se essa defesa da exigência da morte foi uma “novidade” mendicante. Acreditamos, entretanto, que discussões futuras sobre os motivos dessa afirmação da necessidade da morte podem gerar frutos no que diz respeito à compreensão da história mendicante no século XIII.

No terceiro e último capítulo, focamos em Pedro de Verona, frade martirizado da Ordem dos Pregadores, para compreender como, em documentos sobre a sua vida e sobre seus feitos *ante e post-mortem*, as relações de intercâmbio em que participava foram construídas. Por conta da escassez de trabalhos sobre Pedro de Verona no Brasil, consideramos adequado iniciar o capítulo analisando a trajetória do frade, tal qual foi construída nos documentos, mas também nos baseando em bibliografia.

Discorremos sobre sua origem em família herética, sobre sua entrada na Ordem dos Pregadores e atuação como inquisidor na Lombardia, até chegarmos ao episódio do seu assassinato. Após esse momento, pudemos nos direcionar propriamente à questão das relações de intercâmbio. Introduzimos a temática a partir de alguns estudos, mais clássicos e mais atuais, salientando os conceitos que geraram especial debate, como o de “reciprocidade” e o de “gratuidade”. Percebemos que críticas foram lançadas à forma como medievalistas têm se apropriado dessa temática, a simplificando e a resumindo a trocas de doações à Igreja por serviços litúrgicos, não levando em consideração o fato de que as relações de intercâmbio na Idade Média tendiam a compreender Deus como modelo de doador, participante de todas

relações. Por isso Eliana Magnani, seguindo os passos de Anita Guerreau-Jalabert, defendeu a necessidade de a “antropologia do dom medieval” ser uma “antropologia cristã do dom”, conselho ao qual buscamos seguir, desde a decisão de trabalhar com a antropologia histórica até a forma como interpretamos os escritos sobre Pedro Mártir.

No que concerne ao debate com a historiografia, focamos nas defesas de Guerreau-Jalabert. Um conceito presente em seu trabalho nos interessou particularmente, e o consideramos adequado para tratar das relações complexas de troca envolvendo a nossa personagem: “intercâmbio generalizado”. Em lugar de supor um jogo de “toma-lá-dá-cá”, de dom e contradom diretos, o que suporia uma ideia de “reciprocidade” da qual nos afastamos, a expressão defendida pela autora, como mostramos, supõe um sistema complexificado de intercâmbio em que diversos eram os participantes. No caso de Pedro, identificamos sete: Pedro, Deus, os fiéis, os Dominicanos, a Igreja enquanto instituição e os inimigos da cristandade representados por demônios e hereges. O conceito proposto por Anita Guerreau-Jalabert do qual mais nos distanciamos foi o de “gratuidade”. Segundo a autora, os intercâmbios cristãos na Idade Média eram caracterizados por uma total liberdade e pelo fato de o doador não esperar nada em troca daquilo que foi doado. Podemos compreender essa doação não apenas como algo material à instituição eclesiástica, mas como uma ampla gama de possibilidades materiais e imateriais, concretas e simbólicas.

Ao analisarmos as relações em que Pedro era compreendido como envolvido, com os outros seis integrantes do sistema de trocas que identificamos, não foi gratuidade que percebemos. Com o auxílio de Bourdieu, discutimos a possibilidade de compreender esses intercâmbios não como uma busca por vantagens ou por lucratividade, mas como um sistema em que seus participantes, em maior ou menor medida, se entendiam como integrantes e efetuavam ações não de forma gratuita. A impressão que a análise dos documentos nos passou foi de que pelo menos os produtores desses escritos demonstravam a crença na tendência de que, a partir do momento que um dom era realizado, algo cumpriria a função de contradom. Não falamos em “certeza” de que o contradom ocorreria, mas uma espécie de confiança que, ao nosso ver, pretendia ser passada adiante. Além disso, o contradom não viria, necessariamente, da pessoa, ser, grupo ou instituição a quem o dom foi efetuado, o que fortalece a validade de entendermos como intercâmbio generalizado.

Refletindo sobre o caráter edificante das hagiografias, pudemos propor a última hipótese presente na dissertação: a das relações de intercâmbio como fortalecedoras do vínculo social da *ecclesia*. Compreendendo a *ecclesia* como comunidade necessária para a salvação e os mendicantes como grupos que se compreendiam portadores de uma missão apostólica,

podemos ver o fortalecimento desse vínculo social como parte da preocupação dessas ordens. Os frades, partícipes das relações de intercâmbio, as enfatizam e incentivam. Garantir tal fortalecimento talvez pudesse ser visto como ato de caridade, que se afastava do egoísmo e da lógica de exclusivo benefício próprio.

As hagiografias se mostraram instrumentos úteis ao estudo desse tipo de relação, mesmo não sendo comumente utilizadas. Acreditamos que muito dessa utilidade vem do fato de as hagiografias não terem como foco ou proposta principal essas discussões. Percebemos essas relações indiretamente, o que nos faz crer que a forma como os intercâmbios foram representados nesses escritos se vinculava ao “costume” e aos “hábitos de pensamento” dos seus produtores.

\* \* \*

Alguns esclarecimentos finais. O leitor talvez busque, em meio às hipóteses que aventamos no primeiro capítulo, alguma tentativa de comprovação. Os documentos e a bibliografia que utilizamos não permitem essa tentativa e nem era essa a nossa intenção. Ao refletir sobre as aproximações e distanciamentos entre o mártir e o morto “comum”, aproveitamos para propor algumas conjecturas com o intuito de que tenham alguma finalidade, sendo negadas ou comprovadas, por nós ou por outrem. No segundo capítulo, apesar de tratarmos em algumas passagens de motivos que poderiam ter levado os mendicantes a desenvolver um conceito de martírio que exige a morte, rompendo com o “martírio espiritual”, não objetivamos explicar o porquê de isso ter ocorrido. Como não encontramos estudos sobre essa aparente “ruptura conceitual”, consideramos válido demonstrar os indícios que nos fazem crer que a alteração ocorreu. No terceiro capítulo, ao tratarmos das relações de intercâmbio envolvendo Pedro Mártir, não desenvolvemos novos conceitos a serem somados aos diversos já utilizados por historiadores e antropólogos que se debruçam sobre o dom e contradom. Buscamos nos posicionar em relação a teorias existentes e demonstrar que as hagiografias oferecem material profícuo a esse tipo de análise, mesmo que não tenham sido utilizadas regularmente para tal finalidade.

## REFERÊNCIAS

### Documentos

**Actae of the General Chapter at Budapest AD 1254.** In: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252).** Ashgate USA, 2008, p. 195.

**Actae of the General Chapter at Milan AD 1255.** In: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252).** Ashgate USA, 2008, p. 196.

**Actae of the Provincial Chapter of Rome AD 1254.** In: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252).** Ashgate USA, 2008, p. 195.

GERARDO DE FRACHET. **Vidas de los frailes predicadores.** Apud: Santo Domingo De Guzmán Visto Por Sus Contemporáneos. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José María Milagro, O.P. Introducción General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P. Madrid: BAC, MCMXLVII.

GREGÓRIO MAGNO. **Homilias sobre o Evangelho**, n. 35. Disponível em: <<http://www.diocesedeb Blumenau.org.br/site/padreraul/martirios-de-dois-tipos-a-paciencia-e-um-deles-sao-grgorio-magno-papa/>>. Consultado em 09 set. 2017.

**Inquisition Process Into Murder (fragmentos).** Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252).** Ashgate USA, 2008, pp. 189-191.

INOCÊNCIO IV. **Magnis et Crebris.** Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252).** Ashgate USA, 2008, pp. 191-195.

JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea:** vida de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

JORDÁN LE SAJONIA. **Orígenes de la orden de predicadores.** Apud: Santo Domingo De Guzmán Visto Por Sus Contemporáneos. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los Padres Fr. Miguel Gelabert, O.P., Fr. José María Milagro, O.P. Introducción General por el Padre Fr. José María de Garganta, O.P. Madrid: BAC, MCMXLVII.

**LEGENDA ASSIDUA (Anônimo).** In: **Fontes Franciscanas III:** Santo António de Lisboa, vol. 1. Editorial Franciscana: Braga, 1995-1996, pp. 27–100.

RODERICO DE ATTENCIA. **Letter to Raymond Peñafort.** Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252).** Ashgate USA, 2008, pp. 186-188.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O. P. São Paulo: Loyola, 2001-2006, Tomo I-IX.

TOMMASO AGNI DA LENTINO. **Vita Sancti Petri Martyris.** Apud: PRUDLO, Donald. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252).** Ashgate USA, 2008, pp. 200-262.

TOMMASO DA CELANO. **VITA PRIMA DI FRANCESCO D'ASSISI**. In: CAROLI, Ernesto (a cura di). **Fonti Francescane**: nuova edizione. Editrici Francescani: Padova, 2004.

## Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 151-168.

ALMEIDA, Néri de Barros. A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da “Legenda aurea” de Jacopo de Varazze. (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

\_\_\_\_\_. A Idade Média entre o “poder público” e a “centralização política”: itinerários de uma construção historiográfica”. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 26, 2010, pp. 49-70, pp. 54-55. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v26n43/v26n43a04.pdf>>. Consultado em: 07 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o santo o herói e a morte. **Revista Signum**. São Paulo, v. 4, pp. 11-47, 2002.

\_\_\_\_\_. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na Legenda aurea. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014, pp. 14–29.

ALTAMARIANO, Carlos. Ideias para um programa de História Intelectual. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, 2007, pp. 9-17. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/ts/article/viewFile/12531/14308>>. Consultado em 12 set. 2017.

ALVES, Aléssio. A morte e os mortos em Vitae Fratrum de Gerardo de Frachet (1256-1260). **Revista Signum**, 2014, vol. 15, n. 1, pp. 84-108. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignumn11/article/view/132/125>>. Consultado em 2 ago. 2016.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

\_\_\_\_\_. Uma antiga concepção do Além. In: BRAET, H. & VERBEKE, W. (eds.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da USP, 1996.

BARTHÉLEMY, Dominique. Ficções do século XII. In: Idem. **A Cavalaria**: da Germânia Antiga à França do século XII. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010, pp. 459-581.

BARTLETT, Robert. **Why can the dead do such great things?** Saints and Worshippers from Martyrs to Reformation. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

BOENAVIDES, Dionathas Moreno. **Bem-aventurado aquele que sofre perseguição em nome da justiça**: uma análise da presença do martírio em escritos mendicantes do século XIII. (Trabalho de Conclusão de Curso), Porto Alegre, IFCH/UFRGS, 2015. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/132840>>. Consultado em 26 jan. 2017.

BORBOLLA, A. G. de la. La santidad en el mundo medieval: un concepto unívoco y una diversidad de modelos. In: **Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores**. Pamplona, 2001, pp. 125-139.

BOURDIEU, Pierre. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. **MANA**, 2(2), 1996, pp. 7-20. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200001). Consultado em 22 nov. 2017.

BOUREAU, Alain. La patine hagiographique. Saint Pierre Martyr dans la Légende Dorée. In.: RENARD, Étienne et al. **“Scribere sanctorum gesta”**: Recueil d’études d’hagiographie médiévale. Tornhout: Brepols Publishers, 2005, pp. 359-366.

BURGUIÈRE, André. A Antropologia Histórica. In: NOVAIS, F. & SILVA, R. (orgs.). **Nova História em perspectiva**. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011, pp. 297-328.

\_\_\_\_\_. Antropologia Histórica. In: Idem. **Diccionario de Ciencias Históricas**. Madrid: Akal, S.A., 1991, pp. 42-49.

CALDWELL, Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint. **Comitatus**, 31, 2000, pp. 137-174. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/9211b5z5>>. Consultado em 17 set. 2017.

CANETTI, Luigi. Da san Domenico alle Vitae Fratrum. Publicistica agiografica ed ecclesiologia nell’ordo Praedicatorum alla metà del XIII secolo. In: **Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen Age, Temps modernes**. 1996, pp. 165-219. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr\\_1123-9883\\_1996\\_num\\_108\\_1\\_3482](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_1123-9883_1996_num_108_1_3482)>. Consultado em 22 set. 2017.

CARBONELL, C.-O. Antropologia, etnologia e história: a terceira geração na França. In: NOVAIS, F. & SILVA, R. (orgs.). **Nova História em perspectiva**. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011 pp. 280-290

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. História Intelectual e História das Mentalidades. In: Idem. **À Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, pp. 23-60.

DARNTON, Robert. História Intelectual e Cultural. In: Idem. **O Beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 204-231  
DONDAINE, Antoine. Saint Pierre Martyr. **AFP**, 23, 1953, pp. 67-150.

DOSSE, François. A antropologia histórica. In: Idem. **A história em migalhas: dos “Annales” à “Nova História”**, São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992, pp. 167-180.

DUBY, Georges. **Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

EASTON, Martha. Pain, torture and death in the Huntington Library Legenda aurea. In: RICHES, Samantha & SALIH, Sarah. **Gender and Holiness: Men, women and saints in the late medieval Europe**. New York: Routledge, 2011, pp. 49-64.

FONTOURA, Odir. **Em defesa da cristandade: Tomás de Aquino e o conceito de “bem comum” na Suma Teológica**. Dissertação (Mestrado). IFCH/PPGH, Porto Alegre, 2016, 118f. Disponível em:

<<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/140297/000990919.pdf?sequence=1>>.

Consultado em: 07 mar. 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. “A outra face dos santos”: os milagres punitivos na Legenda áurea”. In: **A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: EDUSP, 1996, pp. 221-229.

GEARY, Patrick. **Living with the dead in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

GEERTZ, Clifford. A situação atual. In: Idem. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, pp. 86-130.

GINZBURG, C. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. In: Idem. **Mitos, Emblemas, Sinais**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 143-179.

GODELIER, Maurice. Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss. **Hispania**, n. 204, 2000, pp. 11-26.

\_\_\_\_\_. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyrdom and identity in the Franciscan Order (thirteenth and fourteenth centuries). **Franciscan Studies**, v. 70, 2012, pp. 429-453.

HOBBSAWM, Eric. A história progrediu? In: Idem. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pp. 86-105.

HOROWSKI, Aleksander. Il martírio nella riflessione teologica e nella predicazione dei maestri francescani. **Miles Immaculatae**, 72, 2016, pp. 216-233.

HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

IMPROTA, Andrea. Dal pulpito ao sepulcro. Contributo per l’iconografia di San Pietro Martire da Verona tra XIII e XIV secolo. **Portycum**, n. 1, 2011, pp. 105-119.

IOGNA-PRAT, Dominique. A argumentação defensiva: da polêmica gregoriana ao Contra Petrobrusianos de Pedro, o Venerável. In: ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, pp. 89-122.

JALABERT-GUERREAU, Anita. Caritas y don en la sociedad medieval occidental. **Hispania**, n. 204, 2000, pp. 27-62.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, 2000, pp. 173 – 194, p. 175. Disponível em:

<<http://nau.ufsc.br/files/2010/09/Marcel-Mauss-e-o-ensaio-sobre-a-dádiva.pdf>>. Consultado em 12 dez. 2017.

LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”. In: LE GOFF, J. & Schmitt, J.-C. (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006, pp. 243-261.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do cemitério**: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”: história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, pp. 163-200

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: \_\_\_\_\_. **História e memória**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013, pp. 485-499.

\_\_\_\_\_. O historiador e o homem cotidiano. In: Idem. **Para uma outra Idade Média**: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 425-440.

\_\_\_\_\_. (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. Os limbos. **Revista Signum**, n. 5, 2003, pp. 257-289.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 9-44.

LÓPEZ, Ana Rodríguez. La reciprocidad como vínculo social. Nuevas perspectivas desde la historia. **Hispania**, n. 204, 2000, pp. 9-10.

\_\_\_\_\_. R. & PASTOR, R. Reciprocidades, intercambio y jerarquía en las comunidades medievales. **Hispania**, n. 204, 2000, pp. 64-101.

MAGNANI, Eliana. O dom entre História e Antropologia. Figuras medievais do doador. **Signum**, n. 5, 2003, pp. 169-193.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Idem. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 181-312.

MIRANDA, V. A. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, A.C.L.F. da.; SILVA, L.R. **Mártires, confessores e virgens**: o culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 25-54.

MORENO, Paz & NAROTZKY, Susana. La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social. **Hispania**, n. 204, 2000, pp. 127-160.

MUCHEMBLED, Robert. **História da violência**: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MUNIZ, M. R. C. “Sobre a Arte de Morrer no Outono Medieval”. **Outros Tempos**, v.4, n.4, UEMA, pp. 01-15, 2007. Disponível em: <[http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros\\_tempos\\_uema/article/view/407/342](http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uema/article/view/407/342)>. Consultado em 12 set. 2017.

OEXLE, Otto Gerhard. A presença dos mortos. In: BRAET, H. & VERBEKE, W. (eds.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da USP, 1996, pp. 27-78.

PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. **Revista lusófana de ciência das religiões**, n. 15, 2009, pp. 85-108.

PASQUALE, Mariano di. De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión. **Universum**, n. 26, v. 1, 2011, pp. 79-92, p. 90. Disponível em <[http://www.scielo.cl/pdf/universum/v26n1/art\\_05.pdf](http://www.scielo.cl/pdf/universum/v26n1/art_05.pdf)>. Consultado em 12 set. 2017.

PAUL, Jacques. **Historia intelectual del occidente medieval**. Madrid: Cátedra, 2003.

PIROYANSKY, Danna. **Martyrs in the Making: Political Martyrdom in Late Medieval England**. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2008.

PROST, Antoine. Social e cultural indissociavelmente. In: RIOUX, J.-P. & SIRINELLI, J.-F. **Para uma nova História Cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 123-137.

PRUDLO, Donald. As primeiras canonizações dominicanas: construindo uma nova santidade. In: TEIXEIRA, I. S. (Org.). **Tempo, Espaço e Texto: A Hagiografia Medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017, pp. 80 – 102.

\_\_\_\_\_. **Certain Sainthood: canonization and the origins of papal infallibility in the medieval church**. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. The Assassin-Saint: The Life and Cult of Carino of Balsamo. **The Catholic Historical Review**, v. 94, n. 1, 2008, pp. 1-21.

\_\_\_\_\_. **The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252)**. Ashgate USA, 2008.

RUSH, A. C. Spiritual martyrdom in St. Gregory the Great. **Theological Studies**, v. 23, n. 4, 1962, pp. 569-589. Disponível em: <<http://cdn.theologicalstudies.net/23/23.4/23.4.2.pdf>>. Consultado em 3 ago 2017.

RUST, Leandro D.; Silva, A. C. L. F da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. **História da Historiografia**, ed. 3, 2009, pp. 135 – 152. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62/38>>. Consultado em 25 jan. 2017.

SAHLINS, Marshall. Outras épocas, outros costumes: a antropologia da história. In: Idem. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, pp. 59-99.

SANTOS, Irineia M. Franco dos. História e Antropologia: Relações Teórico-Metodológicas, Debates sobre os Objetos e os Usos das Fontes de Pesquisa. **Revista Crítica Histórica**, ano 1, n. 1, 2010, pp. 192-208, p. 205. Disponível em:

<<http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/55/Historia%20e%20Antropologia.pdf>>. Consultado em 2 ago. 2017.

SCHMITT, Jean-Claude. A noção de sagrado e sua aplicação à história do cristianismo medieval. In: IDEM. **O corpo os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaio de antropologia medieval**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, pp. 41-50.

\_\_\_\_\_. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHORSKE, Carl. **Viena fin-de-siècle: Política e Cultura**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Jogando com o tempo: Reflexões sobre história medieval e antropologia estrutural. **Signum**. São Paulo, n. 6, 2004, pp. 185-207

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do “Ensaio sobre o dom”. **Mana**, 5 (2), 1999, pp. 89-124. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n2/v5n2a04.pdf>>. Consultado em 11 dez. 2017.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino**. Curitiba: Prismas, 2014.

\_\_\_\_\_. (org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

\_\_\_\_\_. “O intelectual na Idade Média: divergências historiográficas e proposta de análise”. *Diálogos Mediterrânicos*, n.7, dez/2014. pp.155-173. Disponível em: <<http://www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/114>>. Consultado fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Os estudos na literatura hagiográfica dominicana: Domingos, Pedro e Tomás. In: MATTOS, C.; RUXEN, E.; TEIXEIRA, I. **Reflexões sobre o medievo II: práticas e saberes no Ocidente medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2012, pp. 143-152.

\_\_\_\_\_. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. **Revista Brasileira de História**, v. 32, 2012, pp. 207-223. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/10.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/10.pdf)>. Consultado em 12 jan. 2017.

THOMPSON, Augustine, O. P. The origins of religious mendicancy in medieval Europe. In: PRUDLO, Donald S. (Ed.). **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Boston: Brill, 2011, pp. 3-30.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média ocidental**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **La Santità nel Medioevo**. Bologna: il Mulino, 1989.

\_\_\_\_\_. “O Santo”. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O Homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 211-230.