Revista Áulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

Os movimentos religiosos e a *Legenda Áurea*: Uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão

The religious movements and the *Golden Legend*: An analysis of the imaginary martyrdom of Dominic of Gusmán

Priscila Gonsalez Falci
Mestranda em História Comparada - UFRJ
Correio eletrônico: priscilafalci@gmail.com

Resumo: Nesse artigo, estudaremos a retomada da temática martírio em hagiografias do século XIII, pensando sobre as relações estabelecidas entre a Igreja e os demais movimentos religiosos, especificamente a Ordem Dominicana e o catarismo. Por fim, correlacionaremos dessas conclusões parciais com a análise do relato sobre o martírio imaginário de Domingos de Gusmão, fundador da Ordem Dominicana, presente na Legenda Áurea.

Palavras-chaves: Heresia, Ordem Dominicana, catarismo, Jacopo de Varazze, Legenda Áurea

Abstract: On this paper, we will study the come back of the thematic martyrdom on hagiographies of the 13th century, thinking about the relations established between the Church and the other religious movements, specially the Preachers Orders and the Catharism. Finally, we will correlate these preliminary conclusions with the analysis of the report on the imaginary martyrdom of Dominic of Guzman, founder of the Dominican Order, present at the Golden Legend.

Keywords: Heresy, Dominican Order, Catharism, Jacopo of Varazze, Golden Legend

Revista Áulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

Apresentação

A temática do martírio foi difundida, a partir do século II, por hagiógrafos, devido ao advento das perseguições aos cristãos, no âmbito do Império Romano. Então, como podemos compreender a sua retomada, no século XIII, estando presente em hagiografias e em documentos papais? Essa foi uma das perguntas iniciais de nossa pesquisa de mestrado, intitulada *Os martírios na construção de santidades gendereficadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea*,[1] cujo objetivo é estudar as relações entre as construções de santidade e as de gênero, dentro de alguns relatos sobre mártires presentes na obra *Legenda Áurea*,[2] da autoria do dominicano genovês Jacopo de Varazze.

Nesse sentido, esse estudo preliminar foi fundamental para nossa análise dos relatos, não apenas por nos fornecer uma compreensão dos significados que esses mártires receberam no século XIII, como também por auxiliar a nossa compreensão do por que Jacopo ter reservado a maioria dos capítulos a eles, especialmente aos martírios ocorridos no Baixo Império Romano.

Nesse artigo, pensaremos essa retomada da temática a partir das relações de poder estabelecidas entre os hereges, a Igreja e a Ordem Dominicana, no século XIII.[3]

Refletiremos acerca de duas acepções de martírio – o vermelho e o branco – e suas implicações, articulando as significações atribuídas ao mártir com as relações de poder estabelecidas no decorrer da história do cristianismo. No segundo momento trataremos do desenvolvimento da espiritualidade laica, cujos frutos serão focados nos dominicanos e na heresia cátara, desse ponto, pensaremos como a questão do surgimento dos movimentos heréticos

[1] Essa pesquisa está sendo desenvolvida sob orientação da Profª. Drª. Andréa C.L. Frazão da Silva, do Programa de Estudo Medievais (PEM), junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, desde o início de 2006.
[2] A partir desse momento iremos referir-nos a obra pela sigla LA.
[3] Sublinhamos que nosso foco está nessas duas instituições já que Jacopo estava inserido em ambas ao elaborar a LA sendo influenciado por estas duas instituições.

Revista Aulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

influenciou a produção da LA. A seguir, iremos analisar o porquê dos hereges serem vistos como um problema para a Igreja e as repercussões dessa questão no seio da Ordem Dominicana. Para tanto, iremos correlacionar as reflexões dessa parte inicial com a análise do relato sobre o martírio imaginário de São Domingos (p. 614/ 631).[4]

O merecimento da coroa do martírio: variações sobre o tema

Segundo Fernando Baños Vallejo, no livro *La hagiografia como gênero literário em la Edad Media. Tipologia de Doce vidas individuales castellanas,* os primeiros textos hagiográficos surgem a partir do culto aos mártires, se limitando quase que exclusivamente as *Actas de los mártires,* cujo exemplo mais antigo seria o martírio de São Policarpo, de meados do século II. Contudo, o autor não acredita que essa tenha sido a primeira expressão de devoção aos mártires cristãos (Baños Vallejo, 1989: 29).

Assim, as paixões *(passiones)* e os martiriológios *(martyria)* seriam os relatos sobre os mártires, que narravam os últimos dias de suas vidas até a sua morte.[5] Como assinalamos, esses documentos surgem concomitantemente ao nascimento do culto a esses personagens, durante as perseguições aos cristãos. Eles são norteados por episódios incríveis, sendo produzidos, geralmente, em períodos distantes aos dos acontecimentos. Essas narrativas conferiram uma nova significação ao termo grego que designava, originariamente, testemunha (*martyr*).

O mártir, ou "testemunha de Cristo", passava a ser aquele que, apesar de nunca ter visto ou ouvido Cristo em vida, estaria tão convencido das "verdades" do cristianismo que preferia morrer a renegar sua fé. Blasucci afirma que o mártir seria a testemunha perfeita de Cristo (*imitatio Christi*), já que o imitava na

[4] Cabe sublinharmos que as páginas do relato referem-se à edição brasileira realizada por Hilário Franco Jr.
[5] Haveria ainda outros dois tipos de produção literária sobre os mártires, os *acta* ou *gesta* e as *legendas épicas e romanescas.*

vida e na morte, assimilando e participando de seus mistérios. Além disso, eles simbolizavam a vitória de Cristo sobre o mal, sendo a extensão do seu sacrifício de sangue, colocando-se como oferenda sacrificial em honra da divindade.

Charles Altman, no artigo “Two types of oppositionand the structure of saints lives”, argumenta que as narrativas sobre os mártires antigos possuem, necessariamente, uma forte oposição entre esses e seus perseguidores, com um desenrolar concreto de eventos: a prisão,[6] o interrogatório e o martírio.

A historiadora Lucy Grig, no artigo “Torture and truth in late antique martiriology”, ao analisar relatos hagiográficos da Antigüidade Tardia, afirma que o mártir é construído como um soldado de Cristo, que confrontava a força do mal, representada pelo estado romano. Nesse ponto, Javier Garrido Moreno ressalta que o espetáculo do martírio não pode ser pensado fora do sistema penal romano, cujas execuções eram públicas, contavam com a presença da comunidade. Justamente por tal razão, estas figuravam como um fenômeno complexo e perigoso que, dependendo do julgamento público, poderiam fortalecer ou enfraquecer o Império.

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

As torturas funcionariam como um elemento importante na própria construção da identidade do mártir. Ao resistir às punições somáticas, os mártires assumiriam seu lugar original de testemunhas, só que de Cristo. Além disso, no martírio cristão, o criminoso (mártir) não é torturado para confessar seu crime – a não adoração dos deuses –, mas sim para refutá-lo.

[6] Cabe ressaltarmos que a prática do cárcere foi adotada apenas no Império e no Baixo Império, figurando como parte da pena capital (Moreno, 2000: 58).

Revista Aulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

Assim, a Igreja pós-Constantino teria se identificado a esses personagens, colocando-os como heróis e imputando-lhes um significativo papel como seus representantes. Após o reconhecimento do cristianismo como religião oficial pelo Império, Néri de Almeida Souza, no artigo "Hipóteses sobre a natureza da santidade", afirma que a Igreja iniciou um processo de exaltação da vida ascética.

Segundo Antonio Blasucci, no verbete "Martírio, imolação, sacrifício" presente no *Dicionário Franciscano,* até o final do século IV, somente os mártires eram objetos de honra e cultos. Assim, com o fim das perseguições foram encontrados "equivalentes" ao martírio de sangue. O autor destaca que, nesse sentido, o ascetismo e a virgindade constituíram títulos a serem venerados pelos fiéis e pela Igreja.

Contudo, essas "qualidades" mantinham laços com o ideal de martírio, sendo identificado como branco ou espiritual. Este era caracterizado por uma intensa ascese, com a valorização da exposição do corpo aos limites naturais, através de penitências, das macerações, da abstinência sexual, dos jejuns, entre outros.

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

É mister ressaltarmos que essa mudança também teve repercussões em relação ao culto aos mártires, no qual Angelo di Berardino destaca três importantes alterações.[7] A primeira é a gradual eliminação de qualquer

[7] O culto aos mártires começou a ganhar contornos específicos como resultado do "próprio nascimento da literatura hagiográfica" (Di Berardino, 2002: 896).

associação que poderia fazer crer que a igreja orava pelos mártires, afirmando que esses personagens é que rezavam por todos. O culto não os tornaria iguais a Deus, pelo contrário, os deixaria em sua condição humana. Em segundo lugar, houve a supressão dos banquetes fúnebres em sua homenagem, substituídos por vigílias de oração. Por último, a própria liturgia específica a esses personagens passava a ser caracterizada por leituras tiradas da Bíblia e de obras hagiográficas, acompanhadas de cantos próprios.

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

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

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

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

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

Diante dessas colocações, podemos concluir que o século XIII foi marcado pelo ressurgimento de acepções relacionadas ao martírio, inseridas em um contexto específico, adaptadas às associações estabelecidas com e pela Igreja, ao longo dos séculos, indicando a importância dessa temática nas operações de convencimento utilizadas por esta instituição. A seguir estudaremos as relações estabelecidas entre a Igreja e dois movimentos religiosos, a saber; a Ordem Dominicana e a heresia cátara.

O surgimento da Ordem dos Irmãos Pregadores

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

Clifford Hugh Lawrence, no livro *The Friars.* The impact of early mendicant movement on Western society*,* afirma que, nesse período, paralelo a um certo renascimento monástico do chamado ao deserto, a espiritualidade ficava cada vez mais direcionada à ligação entre a vocação cristã e um engajamento com o mundo secular. Em resposta às novas necessidades, os grupos laicos, já organizados, encontraram o momento ideal para concretização e atuação,

constituindo associações que a Igreja aprovou, como as confrarias e as Ordens Mendicantes, e as que combateu, desde o final do século XII, consideradas heréticas, dentre as quais destacamos os Albigenses, os Valdenses e os Humiliati. Como já sublinhamos, iremos nos centrar no desenvolvimento de duas dessas associações. A Ordem Dominicana, apoiada pela Igreja, e o catarismo, condenado como heresia.

Segundo Lawrence, no fim do século XIII, após diversas tentativas dos clérigos para combater o crescimento do catarismo no sul da França, o Papa Inocêncio III (1198-1216) pediu auxílio aos cistercienses, que iniciaram missões em Languedoque, sob supervisão de Arnald Amaury, abade de Cîteaux.[8] Em 1203, junto ao bispo de Osma Diego de Azevedo, que se encontrava em uma missão diplomática, Domingos de Gusmão, na condição de cônego Agostiniano, teve contato com antigos cristãos convertidos ao catarismo.

No ano seguinte, eles teriam se encontrado em Montpellier com a missão cisterciense, que teria lamentado com Diego o insucesso da investida contra os hereges. Este teria se oferecido para auxiliar numa nova missão composta por alguns desses abades que seguiriam pregando e vivendo sob pobreza involuntária. É mister destacarmos que, segundo Bolton, o papa Inocêncio III teria escrito, freqüentemente, cartas aos cistercienses, pedindo-lhes para sacrificar as "alegrias" da vida de contemplação em nome da missão evangelizadora.

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

Em 1207, Lawrence defende que o Papa teria concordado com a organização de uma Cruzada para confisco dos bens dos hereges, em Midi,

[8] Bolton ressalta que a missão contaria também com a presença e liderança de outros cistercienses: Pedro Castelnau e Raul Frontefroide (Bolton, 1983: 88).

devido aos poucos resultados conquistados com essa missão e a vontade do conde Raimundo VI de Toulouse, em colocar-se contra os hereges pelo uso da força. Em 1209, sob comando de Simão de Montfort, Inocêncio começou a organizar o movimento que seria conhecido como Cruzada Albigense, da qual trataremos mais adiante.

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

Em 1215, no IV Concílio de Latrão, Domingos, na companhia do Bispo Fulco de Tolouse,[9] obteve a aprovação oral da Ordem que passava a se chamar Ordem dos Irmãos Pregadores, além de prestar conta dos rendimentos da mesma. Porém, cabe sublinharmos que, segundo o cânone XIII, [10] as novas casas religiosas eram obrigadas a adotar uma regra já aprovada e Domingos, junto a seus irmãos pregadores, escolheu a Regra de São Agostinho, a qual já havia seguido.

Em dezembro de 1216, a ordem foi aprovada pelo sucessor de Inocêncio III, Honório III (1216-1227), através da bula *Religiosam vitam.* Segundo Marie-Humbert Vicaire, uma segunda bula, expedida em janeiro de 1217, reconhecia a novidade das idéias de Domingos e aprovava sua fundação como uma ordem dedicada à pregação. Após essa aprovação, os dominicanos estabeleceram-se como pregadores cuja principal característica foi a busca pelo equilíbrio entre a

[9] O bispo Diego de Osma faleceu em 1208, deixando Domingos comandando sozinho a missão de Montpellier.
[10] "(...) *quien desea fundar uma nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las ordenes apropadas*" (Foreville, 1973: 170).

atividade apostólica dos pregadores e a atividade doutrinária dos professores. Segundo Lawrence, em 1218, o papa pediu assistência da ordem com a tarefa da pregação no combate aos heréticos. O pedido foi atendido e missões de pregadores saíram em direção a Paris e a Bolonha, inicialmente.

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

Essa preocupação é reforçada nas *Constituições Primitivas da Ordem*, em que um longo preparo, calcado no estudo sistemático da Bíblia e em rigorosos treinamentos teológicos, é colocado como uma exigência para os irmãos que desejassem pregar. O processo de recrutamento de novos irmãos era muito importante, iniciando com a seleção dos noviços, feita em grupos sociais como clérigos educados, filhos de profissionais, como os notários e a "pequena nobreza" (Lawrence, 1994: 72). Sublinhamos que os dominicanos consideravam, ao recrutar, não só o intelecto, a espiritualidade, a moral e a retórica, como também as ações sociais.

Segundo as regras da Ordem Dominicana, para ser um pregador completo, um homem deveria não só ser apto a pregar, mas ser maduro, discreto, bem posicionado mental, moral e socialmente. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.[11] Além do mais, o pregador, quando requisitado por padres das paróquias locais e/ ou por bispos, deveria ser atencioso o suficiente para não causar nenhum atrito com o clero local.

Assim, durante o século XIII, começou a constituir uma proximidade entre a Ordem Dominicana e a cúria romana. Os dominicanos haviam se colocado

[11] Contudo, o autor não especifica nem se estes muitos seriam clérigos (Richardson, 1935: 25).

sob obediência papal, assumindo o papel de integrar a Igreja Ocidental sob um sistema legal e administrativo centralizado.

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

Os dominicanos foram evangelizadores, missionários, penitenciários, titulares de dioceses, inquisidores, alcançando um reconhecimento da cúria romana que os convocava, freqüentemente, para atuarem seja no incentivo às cruzadas contra os infiéis na qualidade de missionários, seja no combate aos movimentos heréticos. A seguir, veremos como a essa proximidade entre os dominicanos e a Igreja rendeu frutos no combate ao catarismo. É mister ressaltar que nos focalizaremos nessa heresia devido a sua importância na constituição da Ordem Dominicana.

A heresia cátara

Conceituando heresia

O termo heresia provém do grego *airesis,* cuja acepção etimológica significaria, segundo Vittorino Grossi, no verbete 'Heresia – Herético', presente no *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs,* "o objeto da escolha intelectual, isto é, uma doutrina ou uma escola, tal como se dava com as escolas filosóficas" (Grossi, 2002: 665). *A priori*, não possuía nenhuma conotação pejorativa.

Segundo César Gonzaléz Mínguez, no artigo "Religíon y Herejía"*,* no início do cristianismo surgiram variadas interpretações sobre a doutrina pregada por Jesus Cristo, contudo nenhuma fora considerada herética. Ele defende que a

construção pejorativa do termo heresia foi concomitante ao processo de discussão doutrinária que buscava estabelecer certas "verdades", nítida em dois eventos emblemáticos: o I (325 d.C.) e o II (787 d.C.) Concílios de Nicéia. Preferimos não trabalhar com esses marcos temporais, mas sim com a idéia proposta pelo autor: a conotação negativa atribuída às heresias foi paralela ao estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento, no qual o termo aparece fazendo referência às seitas ou facções.

Emilio Mitre Fernández, no texto "Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental", define herege como sendo aquele que buscava um aperfeiçoamento espiritual a margem do que foi oficialmente estabelecido. No âmbito cristão, essa noção perde sua neutralidade conforme o estabelecimento de alguns dogmas, pelo corpo eclesiástico. Segundo a definição de Laura Maria S.Thomé, em sua dissertação intitulada "Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)", de 2004:

> Herege é o indivíduo que tendo sido batizado, ou seja, tendo se submetido ao conjunto de dogmas e verdades aceites pela Igreja, passa a negar ou duvidar desse conjunto ou de parte dele, interpretando-o livremente e fazendo dessa interpretação livre dele e geralmente contestatória um novo conjunto de verdades das quais está convicto (Thomé, 2004: 20).

Em outras palavras, a construção da identificação *herege* necessita da existência de uma outra identidade, externa e diferente dela, que a qualifique como tal, no caso, as autoridades eclesiásticas. Partindo desse pressuposto, defendemos que a conceituação de heresia e de herege, no âmbito cristão, esteve associada ao processo de estabelecimento do corpo canônico do Novo Testamento.

Devemos ressaltar a pregação como elemento essencial na relação estabelecida entre a Igreja e os movimentos heréticos. Esta, pública ou privada, se proferida pelos hereges representava uma ameaça à unidade cristã sob o controle da Igreja por significar a perda de fiéis e o não-reconhecimento

do erro, e sim a sua continuidade. Por outro lado, a Santa Sé usou a prédica no combate às doutrinas heréticas.

Concluímos que a construção das noções de heresia e de herege desenvolveram-se em consonância ao processo de constituição da ortodoxia cristã. Em outras palavras, o herético foi importante para a própria constituição e a afirmação dos valores da Igreja, como também na organização de uma unidade civil. Monique Zerner, no verbete Heresia, presente no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval,* resume essa idéia ao afirmar *"*a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista" (Zerner, 2002: 521).

Emilio Mitre Fernández e Cristina Granda, no livro *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520),* de 1983, completam o argumento ao afirmarem que a heresia seria, portanto, um movimento de questionamento social e político, sendo fruto de uma escolha pessoal que não consideraria a da comunidade. Nesse sentido, o catarismo, que analisaremos a seguir, "faz parte desses movimentos heterodoxos que, de qualquer modo, e, sobretudo idealmente, prefiguram sempre uma evolução social" (Nelli, 1980: 23).

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

Segundo Emilio Mitre Fernández, no texto "Edad Media Herética. Lo real y lo instrumental"*,* a Igreja respondeu aos inimigos da cristandade de algumas maneiras distintas: através do incentivo à ação pastoral visando à conversão; da organização e incitação do movimento cruzadista e da Inquisição para o combate com o braço armado; e as reformas e os concílios que objetivavam destacar e refutar os erros. O autor ainda destaca, dentre os movimentos heréticos mencionados, a heresia cátara, que se configurou com um dos maiores desafios à cristandade, tanto pela sua abrangência, quanto pela sua duração, afirmando que:

Revista Aulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

> La importancia del catarismo, aparte su dimensión doctrinal y sus implicaciones políticas, radicó en la puesta em juego para su extirpación de una importante batería de medidas: uma precación sistemática, um uso de la cruzada como negotium fidei et pacis similar ao emprendido contra los infieles, y el desarollo de la Inquisición pontifícia (Fernández, 2004: 167).

O local de surgimento dos primeiros cátaros é uma questão que suscita diferentes possibilidades. Segundo João Ribeiro Junior, no livro *Pequena História das heresias,* o movimento teria iniciado em Albi, no sul da França, contudo no artigo *"Cátaros:* ¿Herejes o Buenos hombres?", Martín Alvira Cabrer defende que teria sido na Renania, no norte da França. René Nelli, no livro *Os Cátaros,* esse movimento desenvolvera-se principalmente na região da Occitânia[12] e apresentar-se-ia como uma longa luta entre o norte e o sul francês.

Porém, os autores concordam que fora na França o surgimento do foco inicial do catarismo, complementando que este se espalhou rapidamente para Lombardia e, principalmente, para Languedoc.[13] Cabrer defende que o catarismo teria se fixado no território francês por este ser um porto de desenvolvimento cultural aberto a novas idéias religiosas. Acreditamos que o outro fator apontado pelo autor tenha sido mais importante nessa difusão: a fragmentação política.

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

> O catarismo constituía para eles [os grandes senhores], pretexto para ultrapassar a tirania de Roma. Gostavam (...) de entrar em guerra quando lhes apetecia, sem respeitar a "Trégua de Deus"; manter, para tal efeito, bandos de homens armados que assolavam o país; e, como não eram de

[12] A Occitânia abrangia as regiões da Provença, Limoges, Languedoc, Delfinado, entre outras, englobando partes da Itália, França e um pequeno território Espanhol.
[13] Languedoc foi anexado a França em 1229, pelo Tratado de Meaux.

> modo algum, anti-semitas, não hesitavam em empregar judeus e em lhes confiar postos em que tivessem autoridade sobre os cristãos: actos que a Igreja Romana proibiria se tivesse poderes. (Nelli, 1980: 11)

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

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

O catarismo é uma heresia dualista que defendia o duplo princípio eterno do bem e do mal, tendo como texto de referência o *Evangelho de São João*, considerado o único escrito verdadeiro (Ribeiro Júnior, 1985: 73). Na perspectiva cátara, o universo emanaria de dois princípios conflitantes: um mundo bom e outro ruim.

Deus seria o espírito bom, e o mundo, por ele criado, seria povoado por seres espirituais participantes da natureza divina. Já o material seria fruto de uma força puramente maligna. Os homens seriam criações do Deus bom, e, portanto, teriam a chance de alcançar a esfera espiritual pela via da purificação. Para tanto, deveriam combater a carne que aprisionava o espírito. Os cátaros possuíam, nesse sentido, rechaço a qualquer elemento material como veículo para alcançar a graça sobrenatural. (Lawrence, 1994*:* 4)

A Igreja Cátara era formada por dois grupos distintos: pelos perfeitos ou eleitos, que seriam os escolhidos para o encontro com o Deus bom. A profissão das idéias era realizada apenas pelo grupo de ministros cátaros (*perfecti*). E pelos crentes ou auditores que participavam na qualidade de ouvintes. Havia duas cerimônias principais: o *consolamentum* e o *melioramentum.* O primeiro era um tipo de batismo, que se destinava aos perfeitos. Após o recebimento deste, eles seguiriam uma vida de rigorosas penitências, renunciando às

propriedades pessoais, ao casamento e à atividade sexual; assim como realizando uma permanente abstinência de alimentos de origem animal, inclusive ovos e leite. O segundo era o único rito obrigatório para os crentes, que adoravam a presença do Espírito Santo nos perfeitos e, ao mesmo tempo, pediam para serem aperfeiçoados. Além disso, eles se comprometiam a receber o *consolamantum* na hora da morte e se integrar totalmente a Igreja Cátara.

Os seus antecedentes são atribuídos a distintos movimentos dualistas, como o bogomilismo e o maniqueísmo. É mister destacarmos que, apesar do catolicismo também ser visto como uma outra influência, não acreditamos que essa possibilidade seja viável, tendo em vista as diferenças em diversos pontos teológicos. Segundo Nelli, o catarismo "resultou de uma concepção de mundo, de um processo intelectual e espiritual completamente oposto do cristianismo tradicional, ou até talvez do cristianismo apenas." (Nelli, 1984: 10) Além do anticlericalismo, os cátaros negavam a materialidade de Cristo e, portanto a sua morte física; recusavam a eucaristia; opunham-se à veneração aos santos, à oração dos defuntos e aos sacramentos cristãos. Além disso, não prestavam nenhum tipo de juramento, base das relações feudais na sociedade medieval, nem matavam qualquer espécie animal.

Eles pregavam uma vida em profunda ascese – pobreza voluntária, castidade, jejum –, contudo esta estaria ao alcance pleno de poucos, chamados de perfeitos, bons cristãos ou homens bons. Eles autodenominar-se-iam[14] os verdadeiros representantes dos apóstolos cristãos.(Fernández, 2004: 166) Nessa lógica, os mendicantes apresentaram-se como importante instrumento no combate pela pregação e pelo exemplo.

Em 1167 ou 1172, houve um concílio cátaro em São Félix de Caraman, em Languedoc, presidido pelo bispo Nicetas de Constantinopla – hierarca bogomilo. Dentre as decisões deste, ressaltamos não apenas a organização e

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

solidificação filosófica da doutrina dualista, como também a instalação de uma hierarquia cátara no quadro de dioceses bem delimitadas (Nelli, 1984: 54). Esse arranjo estrutural figurou como mais um motivo de rivalidade com a Igreja Romana.

A resposta desta ao catarismo começou sob o papado do beneditino Urbano II (1088-1099). Em 1098, foram organizadas as primeiras missões com propostas de persuasão e de convencimento, comandadas por Bernardo de Claraval. Em 1206, Domingos de Gusmão as assume, exercendo um papel ativo nas conversões, como assinalamos anteriormente.

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

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

De 1209 a 1211, Simão de Montfort seguiu, sistematicamente, a conquista dos territórios de Carcassone, apoderando-se de Montreal, de Castres, de

Revista Aulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

Pamiers, de Albi de Minerva, de Termes, de Cabaret, de Lavaur, "ostentando sempre a mesma crueldade, utilizando o terror como arma de guerra". (*Idem*: 29) Simão morreu em 1218, após seu retorno a Languedoc, depois de ter perdido na Provença. Em 1244, o último centro do catarismo, Montségur, foi derrubado. Contudo, esse episódio não figurou como a derrota completa do movimento, já que ainda encontramos vestígios de segmentos cátaros no século XIV.[15]

É mister ressaltarmos que a cruzada albigense possuía as mesmas características das que foram organizadas contra os mulçumanos e pagãos – um *negotium fidei et pacis* –, nesse sentido, o poder militar aparece como um modo de restauração da fé e do acordo comunitário, abalados com o catarismo.[16] Essa questão aparece no cânone III, do concílio de Latrão (1215) organizado quase uma década depois do início dessa cruzada por Inocêncio III, da seguinte forma: "los católicos que habiendo tomado la cruz se armen para dar caza a los hereges, gozarán de la indulgência y del santo privilegio concedidos a los que van em ayuda de Tierra Santa." (Foreville, 1973: 160) Assim, temos um incentivo aos combatentes das heresias, com a promessa da indulgência e dos mesmos benefícios que os que rumaram a Terra Santa.

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

[15] Os cátaros fugiram para a Itália, mas foram descobertos pela Inquisição. Assim, espalharam-se pelos países da Europa Ocidental e Oriental (Ribeiro Jr, 1985: 80).
[16] A repressão às heresias ocorreu também através dos concílios, como no IV Concílio de Latrão (1215), que será tratado a seguir.

Revista Aulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

papa que sistematizou um projeto implementando quase todas essas formas de combate (Bolton, 1983: 196).

De acordo com Bolton, o IV Concílio de Latrão foi fruto de mais uma tentativa de resolver as questões enfrentadas pela Igreja (*Idem*: 130). Assim, os cânones são possuidores de um marcado caráter normativo que visava a organização institucional do corpo eclesiástico sob a liderança do Papa. Inclusive, a questão da heresia abordada nos três cânones iniciais da ata conciliar segue o mesmo ideal de "centralização de todo o corpo eclesiástico tendo como ponto central o Papa como portador da *plenitude potesta,* tema central destes cânones, visava o fortalecimento e a independência da Igreja" (Silva, 1995: 97).

O primeiro cânone trata dos preceitos ortodoxos, defendidos pela Igreja com a afirmação da existência de apenas uma Igreja Universal. Neste, temos alguns elementos doutrinais reafirmados, como a Santa Trindade e os sacramentos do batismo e do altar, contudo com a preocupação de afirmar que os ritos deveriam seguir conforme o estabelecido pela ortodoxia.[17]

O terceiro[18] destacou-se em nosso estudo por três motivos. Primeiro, por tratar de todas as heresias como um bloco, desconsiderando suas especificidades. Segundo, porque o determinante para algum discurso ou prática ser ou não herético é o distanciamento do que fora estabelecido no primeiro cânone:

> Nos reprobamos y condenamos toda herejía dirigida contra la fé santa, católica y ortodoxa que hemos expuesto anteriormente. Condenamos a todos los herejes bajo cualquier denominación com que se cubran; aunque sus rostors sean distintos, éstos se encuentran atados por la cola [Jc, 15, 4], pues la vanidad los une. (Foreville, 1973: 159).

[17] Neste ponto, ainda destacamos um elemento que permeou alguns dos cânones do Concílio: a normatização dos costumes e das práticas eclesiásticas e laicas.
[18] Apesar de não trabalharmos com o segundo cânone, ele trata do Joaquimismo, identificando os preceitos defendidos e refutando-os para, por fim, condená-los.

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

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

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

No relato sobre Domingos de Gusmão, presente na LA, Jacopo de Varazze aponta, dentre outras informações apresentadas, que, durante uma viagem a Toulouse junto ao Bispo de Osma, Domingos percebeu que o seu anfitrião estava corrompido pelo erro herético. Assim, o dominicano converteu-o a fé cristã, “oferecendo assim ao Senhor o primeiro feixe da futura colheita”. (Jacopo de Varazze, 2003: 615) Acreditamos que Jacopo faz alusão à organização da Ordem Dominicana e ao seu sucesso no preparo de pregadores para combater, de forma específica, os hereges.

Nesse ponto, Jacopo afirma que foi o papa Inocêncio III quem pedira a Domingos e a Diego para que fossem a Montpellier pregar entre os hereges, na esperança de converterem os cátaros ali presentes. Ao colocar o pedido feito pelo papa nominalmente, acreditamos que o compilador estaria construindo a idéia de que Domingos já era visto oficialmente como um pregador da Igreja Romana.

Nesta cidade, ambos encontraram uma missão cisterciense que reclamou do malogro diante dos hereges. Segundo esta, os cátaros gozavam de ampla simpatia entre os fiéis devido à proposta de retorno à Igreja primitiva e a

reputação de santidade que os perfeitos possuíam na população. Devido ao resultado positivo que obteve, Domingos teria decido organizar uma ordem que suprisse a Igreja com pregadores instruídos e preparados. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta. (Richardson, 1935: 25).

Jacopo informa que a morte do bispo de Osma, em 1207, em Montreal, deixou apenas Domingos e alguns outros poucos irmãos no combate aos hereges, "anunciando com constância a palavra do Senhor", (Jacopo de Varazze, 2003: 616) sob as mais duras penas. Defendemos que a narração de situações difíceis nas quais o santo esteve inserido para predicar funcionaria como um forte incentivo aos demais frades para se colocarem a mercê dos hereges, com o propósito de convertê-los.

Nesse capítulo temos o relato de cinco encontros entre o dominicano e os hereges.[19] Contudo, em nenhum desses há uma especificação dos grupos a que pertenciam os personagens, sendo todos enquadrados sob essa designação generalizante, tal como no cânone 3, do IV Concílio de Latrão. Acreditamos que por Jacopo não especificar a heresia em cada um desses episódios, está desqualificando-as, caracterizando-as como um erro face à verdade da Igreja Romana, vista como única, e que deveria ser combatido. Assim, não dá importância às suas particularidades, colocando todos os movimentos dissidentes como heréticos.

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

[19] Há uma sexta menção a presença herética, contudo esta não é uma situação de contato direto entre o dominicano e os hereges.

Igreja. Como afirmamos, iremos analisar, desses episódios, o do martírio imaginário de Domingos.

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

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

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

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

Assim, a exaltação de seu desejo em receber a palma do martírio ressaltaria não apenas sua santidade, como também indicaria um objetivo apologético: a existência de uma recompensa em manter-se fiel ao ideal cristão,

Revista Aulas
ISSN 1981-1225
Dossiê Religião
N.4 – abril 2007/julho 2007
Organização: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério

mesmo que em condições adversas. É nesse sentido que acreditamos que o relato do patriarca da Ordem serviria como exemplo aos demais irmãos, só que mais pela vida do que pelo sangue.

Jacopo segue o relato, destacando que o próprio santo buscava morrer pelos hereges ao passar por lugares onde sabia que haveriam emboscadas contra ele. Defendemos que, nesse sentido, o dominicano buscou construir um exemplo aos irmãos pregadores, não temendo a morte, pelo contrário, desejando-a.

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

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

Acreditamos que nessa passagem Jacopo estava fazendo uma alusão ao relato sobre São Tiago, o cortado. Este é o único mártir da LA que teve os dedos, as mãos, os pés, os braços e as pernas cortados. Após cada suplício o santo louvava a Deus sendo que, apenas nos últimos, pediu pela intercessão divina para fazê-lo parar de sofrer. Assim, não se rendeu a maceração somática, reafirmando a fé em Deus após ter cada membro cortado. Pelo contrário, respondeu as torturas com o testemunho de sua crença.

Podemos concluir que o martírio imaginário de Domingos estaria enquadrado em um novo ideal de martírio sangrento, mas possuindo elementos que podem ser associados ao antigo. Além de ser um importante elemento na construção da santidade do dominicano, serviria como incentivo à ação pastoral dos demais frades, embasando também a prédica como meio para se alcançar o reconhecimento como mártir. Afinal, Jacopo qualifica a morte por um herege como meritória da honra do martírio. Essa colocação

serviria como um incentivo aos demais mendicantes que partissem às terras dos infiéis ou ao combate das heresias.

Considerações finais

Nesta comunicação estudamos a revalorização do tema do martírio, no século XIII, através das relações de poder estabelecidas com a heresia cátara. Nesse sentido, defendemos que as acepções de martírio, aqui apontadas, estavam diretamente relacionadas às relações de poder estabelecidas para e pela Igreja, adaptando-as a elas. Nesse momento a Santa Sé exercia um papel diferenciado passando de perseguida à perseguidora, sob a justificativa da guerra justa. Essa teria sido intensificada com a promessa de martírio para os que morressem em nome de Deus na proteção da cristandade.

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

Jacopo apropriou-se desse momento no capítulo sobre a vida de São Domingos, presente na LA. Nesse relato, o compilador exalta valores dominicanos para vivência cristã, como a pobreza, a erudição e a prédica ao narrar o martírio imaginário do dominicano. Através de uma enunciação norteada por feitos maravilhosos, o martírio estaria enquadrado no ideal da retomada da Igreja primitiva desde o século XII. Concluímos que ao colocar a morte pelas mãos de um herege como meritória do martírio, a LA visava incentivar os dominicanos a combaterem as heresias através da pregação.

Nesse sentido, sublinhamos que Jacopo teria sido influenciado por elementos associados a essa retomada do tema do martírio na escolha dos

relatos narrados pela LA. Contudo, procurando responder às questões do seu tempo relacionadas, entre outros pontos, aos que eram considerados como inimigos da cristandade, os hereges, compilando um material que serviria para incentivo aos irmãos pregadores.

Referências Bibliográficas

ALTMAN, C. 1975. Two types of Oppositionand the structure of latin saints Lives. *Medievalia et Humanistica,* Cleveland e London, 6: 1-11.

BLASUCCI, A. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARAES, Almir Ribeiro (org.). *Dicionário Franciscano.* 1999. Petrópolis, Vozes, pp. 416-420.

BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. 1983. Lisboa, Edições 70.

CABRER, M. A. Cátaros: ¿Herejes o Buenos hombres? *Clío: Revista de historia* [online] jan. 2005, n. 40 [citado 22 de junho 2007]: 20-27. Disponível na World Wide Web: http://www.cliorevista.wanadoo.es/clio/reportajes/904_1.html

CESÁRIO DE HEISTERBACH. *Dialogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach*. 1998. Tradução Zacarías P. H. Zamora, Editora Monte Casino.

FISICHELLA, R. Martírio. In: _____.; PACOMIO, L. & PADOVESE, L. (orgs.) *LEXICON.* Dicionário Teológico Enciclopédico*.* 2003. São Paulo, Loyola, pp.467- 468.

FERNANDEZ, E. M. Edad Média Herética: lo real y lo instrumental. In: RUANO, E.L. (coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*. 2004. Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 135-211.

FOREVILLE, R. *Lateranense IV.* 1973. Vitória, Eset.

GRANDA, C., FERNÁNDEZ, E. M. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520)*. 1980. Madri, Istmo.

GRIG, L. 2002. Torture and truth in late antique martyrology. *Early Medieval Europe,* Blackwell Publishing, 11(4): 321-336.

GROSSI, V. Heresia – Herético. In: DI BERARDINO, A. (org.) *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs.* 2002. Petrópolis, Vozes, pp. 665-666.

HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A Short History*. 1985. Dublin, Dominican Publications.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*; vida de santos. 2003. TRADUÇÃO Hilário F. Jr. São Paulo, Companhia das Letras.

LAWRENCE, C. H. *The Friars.* The impact of early mendicant movement on Western society. 1994. New York, Longman.

LEMIRE, P. A. S. *The White martyrdom of Kateri Tekakwitha* [online] [citado 22 junho 2007], Disponível na World Wide Web: http://www.catholic.org/featured/headline.php?ID=980

LEHNER, F. C. *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers* [online] [citado 22 junho 2007], Disponível na World Wide Web: http://www.op.org/domcentral/trad/domdocs/default.htm.

MANDONNET, P. *St. Dominic and His Work* [online] [citado 22 junho 2007], Disponível na World Wide Web: http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm.

MÍNGUEZ, C. G. 2004. Religíon y Herejía. [online] *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*. n. 1 [citado 22 junho 2007], p. 19-21. Disponível na World Wide Web: http://www.durango-udala.net/portal/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/1_2110_1.pdf

MORENO, J. G. 2000. La pena de muerte en la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martírio de Emeriterio y Celedonio. [online] *Kalakorikos*. n. 5 [citado 22 junho 2007], p. 47-64. Disponível na World Wide Web: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=192209

NELLI, R. Os cátaros. 1980. Lisboa, Edições 70.

RIBEIRO JR., J. *Pequena História das heresias.* 1985. Campinas, Papiras.

SILVA, A. C. L. F. da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: _____., ROEDEL, L.R. *Atas da III Semana de Estudos Medievais*, 1995. Rio de Janeiro, PEM – UFRJ, pp. 95-101.

SOUZA, N. de A. 2002. Hipóteses sobre a natureza da santidade: o Santo, o Herói e a Morte. *Signum*, São Paulo, 4: 11-46.

THOMÉ, L. M. S. 2004. Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215). Dissertação de Mestrado em História. Curitiba, UFPR.

VICAIRE, M.-H. *Saint Dominic and his Times*. 1964. New York, MacGraw-Hill.

ZERNER, M. Heresia. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J-C (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* 2002. 2V. São Paulo, Imprensa Oficial/EDUSC, pp. 503-521.

Recebido em abril/2007.

Aprovado em junho/2007.