

A Igreja reformada e as novas perspectivas da Cristandade na Baixa Idade Média

The Reformed Church and the New Perspectives of Christendom in the Late Middle Ages

Tereza Renata SILVA ROCHA
Universidade Federal Fluminense
tereza_rocha@ymail.com

Recibido: 10/04/2017
Aceptado: 02/05/2017

Resumen: Este artigo trata da Cristandade latina pós-Reforma e das medidas tomadas pela Igreja através dos cânones do IV Concílio de Latrão (1215), que estabelece não somente uma nova forma de lidar com o pecado, mas também procura definir a figura diabólica. Além disto, é abordado o surgimento, neste contexto, dos Frades Pregadores, que se notabilizam pela reformulação da pregação e por sua inserção nas cidades. Novas formulações doutrinárias e práticas religiosas se estabelecem, dando destaque à atuação do Diabo e às formas de combatê-lo. A Ordem Dominicana, nesse sentido, possui um papel central no combate ao mal. Pregadores, confessores e inquisidores, aos Dominicanos cabe alertar, ensinar, combater os demônios e punir os desvios.

Palabras Clave: Reforma da Igreja, Ordem Dominicana, Diabo, heresia, Legenda Áurea.

Abstract: This article discusses post-Reformation Latin Christianity and the measures taken by the Church through the canons of the Fourth Lateran Council (1215), which establishes not only a new way of dealing with sin, but also defines the Devil. In addition, we analyze the emergence, in this context, of the Friars Preachers, who are notable for the reformulation of the preaching and for their insertion in the cities. New doctrinal formulations and religious practices are established, giving prominence to the Devil's performance and ways of fighting it. The Dominican Order, in this sense, has a central role in the fight against evil. Preachers, confessors and inquisitors, the Dominicans must warn, teach, combat the demons and punish deviations.

Key Words: Reform of the Church, Dominican Order, Devil, heresy, Golden Legend

Sumario: 1. Introdução. 2. A reforma gregoriana. 3. A “Ameaça Herética”. 4. O IV Concílio de Latrão (1215). 5. As Ordens Mendicantes. 6. A Ordem Dominicana. 7. Novas formulações doutrinárias e práticas religiosas 8. Conclusões. Fontes e Bibliografía

* * *

1. Introdução

Os séculos que compõem a chamada Baixa Idade Média constituem, juntamente com a segunda metade do século XIII, um período de intensas mudanças em todas as esferas da Cristandade. De importância essencial para a análise dos problemas propostos neste trabalho é a questão das modificações na Igreja que consolidam e aprofundam a Reforma Gregoriana, que ganha este nome devido à importância do

pontificado de Gregório VII (1073-1085), mas que se prolonga para além deste período. Este movimento de ampla duração –que teve sua fase aguda nos anos 1049-1122– visava a uma reestruturação da sociedade cristã como um todo, sob a condução firme da instituição clerical. Os seus eixos principais foram a reforma da hierarquia secular sob a autoridade centralizadora do papado e o reforço da separação hierárquica entre clérigos e leigos. Trata-se da reafirmação e consolidação da posição dominante da Igreja na sociedade medieval.

Os propósitos políticos de uma hegemonia do papado são contestados ao longo dos anos, quer nos níveis eruditos da universidade, quer ainda nas camadas urbanas e nas comunidades rurais. A Igreja havia se organizado internamente, mas sua intromissão em assuntos seculares deu margem às críticas que redundaram no crescimento dos movimentos laicos de contestação herética. Além disto, existiam os movimentos de espiritualidade leiga que não professavam nenhuma doutrina herética, mas não eram bem vistos pelo clero. O período também é marcado não só por contestações políticas entre o papado e o Sacro Império, como também entre o primeiro e as monarquias cristãs ascendentes. Neste sentido, se por um lado a Igreja adota medidas repressivas como a Inquisição, por outro, a Cristandade latina irá assistir a grandes adaptações e iniciativas que se moldam a uma Europa urbanizada e plural em relação ao entendimento da fé e do poder.

As medidas que decorrem do IV Concílio de Latrão (1215) impõem a confissão auricular individual e o exame de consciência, que pressionam o cristão com ameaças aterrorizantes com as quais ele deve se defrontar dentro de si mesmo, numa verdadeira “pedagogia do medo”¹ cada vez mais institucionalizada. Neste aspecto, assume uma imensa importância a pregação pastoral integrada à Igreja em que se destacam as ações dos dominicanos e dos franciscanos. Os pregadores baseiam sua missão numa retórica nova, ágil, capaz de fazer frente àquelas heréticas, como a heresia cátara, por exemplo.

Um público novo, heterogêneo, urbano, mais atento aos acontecimentos é o grande ouvinte dessas pregações. Embora não se exclua a importância destas para o mundo rural, é na cidade que a nova retórica dos *exempla* irá se desenvolver com mais vigor. O *exemplum* é uma narrativa breve, que articula os pilares das autoridades e dos argumentos. Trata-se de uma história contada oralmente dentro do sermão dada como verdadeira, que tem como objetivo a persuasão dos ouvintes. É importante destacar a função pedagógica dos *exempla*: eles têm a finalidade de enfatizar os modelos a serem seguidos tendo em vista a salvação eterna dos homens, transmitem uma lição.² Na Europa latina, encontramos inúmeros códices hagiográficos, filosóficos, romanceados, etc. que adotam essa verdadeira novidade linguística. Os dominicanos são, neste particular, grandes oradores que envolvem com suas “historietas” um público verdadeiramente apaixonado.

¹ Cf. Jean DELUMEAU, *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*, trad. fr. Maria Lucia MACHADO, São Paulo, 2009.

² Claude BREMOND; Jacques LE GOFF; Jean-Claude SCHMITT. *L'exemplum. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Belgique: Institut d'Études Médiévales, 1996, pp. 36-37.

Convém aqui lembrar o caráter da pregação e mesmo da leitura dramatizada e performática feita para este público. Lê-se em boa parte com os ouvidos, sendo o leitor quase sempre um pouco ator, que participa vivamente da performance enunciada. Constitui-se, neste sentido, numa espécie de coautor de cada texto.

A cidade, ou mesmo as pequenas vilas e aldeias, onde são “encenadas” as histórias e pregações é verdadeiramente o grande palco onde pequenos espetáculos hieráticos ou grotescos têm lugar. Ela é também o berço da universidade e, como quer Jacques Le Goff³, do aparecimento do intelectual, o que é um fato de grande relevância. Numa cidade em que o homem inaugura elementos novos de gestão política, onde surgem novos ofícios, também são repensados muitos dos parâmetros da própria religião. Jérôme Baschet⁴ refere-se à humanização do divino, que se organiza num princípio cristocêntrico, afirmando fortemente a relação entre Deus e o homem feito a sua imagem.

Neste sentido, multiplicam-se os bestiários e as enciclopédias que, hierarquizando a obra divina, fazem apologia da criação do homem e sua superioridade em relação ao animal. Dentro desta tensão escolástica organiza-se o discurso eclesiástico e toma vulto a figura do Diabo, cujas características animais são cada vez mais ressaltadas. Assim, o Diabo surge em confronto direto com o homem, exacerbando a sua animalidade, mas também confiscando do homem alguns de seus atributos como a inteligência, a perfídia, a capacidade de enganar e transformar-se a todo o momento. Ao contrário do homem que pode, pela confissão, contrição e perdão, alcançar a salvação eterna, o Diabo, expulso do reino celeste, encontra-se excluído de forma definitiva. Por sua inveja dos homens, o Diabo confronta-se com eles através principalmente da tentação e do engodo.

A pregação dominicana usa fartamente essa tensão e contradição homem/Diabo presentes a todo o momento em todos os espaços e ações do cotidiano do cristão. Os textos de sua hagiografia expressam de forma eficaz e quase teatralizada estes confrontos. Esta grande coletânea cristã de textos hagiográficos intitulada *Legenda Áurea*⁵, atribuída a Jacopo de Varazze (c.1228-1298), um frade dominicano, e iniciada por volta de 1260, contém, além da própria retórica dos *exempla*, uma forte dose do maravilhoso em que o Diabo se apresenta.

Convém ressaltar o aspecto performático da narrativa mencionado anteriormente, que envolvem um público diverso, clerical e laico, sobre o qual se quer exercer controle. A estes aspectos citados acrescenta-se outro de grande importância para a ação da Igreja e para a expansão do cristianismo nos seguimentos mais letrados e nobres: trata-se da emergência de uma verdadeira cultura visual.

³ Cf. Jacques LE GOFF, *Os intelectuais na Idade Média*, São Paulo, 1989.

⁴ Cf. Jérôme BASCHET, *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, São Paulo, 2006.

⁵ O termo *Legenda Áurea* aqui é utilizado para denominar a edição latina da obra do frei de Varazze. Já o título *Légende dorée* é empregado para nomear a tradução francesa de Jean de Vignay.

Novos padrões de visualidade surgem na Europa dos últimos séculos medievais, principalmente no uso das cores, das imagens, da figuração, da composição das cenas, do ritmo e dos espaços. Estes culminam, já nas últimas décadas do século XV, com a composição cênica da perspectiva cavaleira, em que o espectador e a cena aparecem separados. Nesta cultura visual inserem-se formas novas de produção de manuscritos com alta especialização dos trabalhos e com a multiplicação dos exemplares produzidos.

Tomando tudo isso em conta, eis aqui um ponto fundamental: para crer é também necessário ver. Os manuscritos ilustrados da *Legenda Áurea* oferecem um rico filão que motivaram a escrita da Tese de Doutorado defendida em 2015 na Universidade Federal Fluminense, base deste trabalho, que toma por um lado, a tensão do confronto do Diabo com o homem, os santos ou os anjos, elemento por si só dramático e, por outro lado, a imagem figurativa deste embate nos manuscritos da coletânea.

As muitas versões da *Legenda Áurea* começaram a circular ainda no século XIII. Por volta de 1333, surge a mais conhecida tradução da obra para o francês, realizada por Jean de Vignay (c.1283-c.1340), um clérigo especializado em traduções para a família real da Borgonha. Desta tradução restam cerca de 34 manuscritos conservados⁶, produzidos entre os séculos XIV e XV. Destes 34 manuscritos, 28 são ilustrados e 23 contêm imagens de demônios, que integram o *corpus* documental deste trabalho.

Assim, tendo em vista todas as questões já expostas, a Tese será dividida em 4 partes, a serem publicadas nas edições desta revista.

A primeira parte, composta pelo capítulo 1, *A Igreja reformada e as novas perspectivas da Cristandade na Baixa Idade Média*, será apresentada neste artigo. Ela trata da Cristandade latina pós-Reforma e das medidas tomadas pela Igreja através dos cânones do IV Concílio de Latrão, que estabelece não somente uma nova forma de lidar com o pecado, mas também procura definir a figura diabólica. Além disto, é abordado o surgimento, neste contexto, das ordens mendicantes, que se notabilizam pela reformulação da pregação e por sua inserção nas cidades. A Ordem dos Frades Pregadores se sobressai pela produção de escritos nas mais diversas áreas do conhecimento, sobretudo textos hagiográficos, destacando-se o gênero das *legendae novae*, compilações preparadas entre os séculos XIII e XIV, com a dupla intenção de pôr à disposição dos clérigos um material para pregação e, ao mesmo tempo, edificante.

As outras partes a serem apresentadas nas edições seguintes da revista serão: 2- *Persuadir para fazer crer*, 3- *O fazer crer: as imagens nos manuscritos da Légende dorée* e 4- *Confronto e persuasão na Légende dorée*.

⁶ Cf. MADDOCKS, Hilary. "Pictures for Aristocrats: The Manuscripts of the Légende dorée." In: MANION, MUIR. *Medieval Texts and Images: Studies of Manuscripts from the Middle Ages*, Sydney: Craftsman House, 1994. Richard HAMER, Vida RUSSELL, « A critical edition of four chapters from the Légende dorée », *Mediaeval studies*, 1989, 51, 1, p. 130-204 ; Hilary Elizabeth MADDOCKS, « The Illuminated Manuscripts of the "Légende Dorée: Jean de Vignay's Translation of Jacobus de Voragine's" Legenda Aurea" » Tese de Doutorado, University of Melbourne, Melbourne, 1990.

2. A reforma gregoriana

A origem dos frades mendicantes, em geral, e dos dominicanos, em particular, é inseparável da conjuntura de desenvolvimento que o Ocidente vive desde o século XI. Um de seus frutos mais transcendentais foi o enorme impulso experimentado pela vida urbana, sobretudo a partir do século XII. As cidades nesse momento constituem-se em aglomerações de pessoas não muito numerosas ainda, mas muito heterogêneas, que suscitam uma nova mentalidade, distinta daquela do homem do campo ou da aldeia. O sentimento de pertencimento que sente todo indivíduo se apresenta na cidade de uma maneira muito diferente. O campo oferecia uma rígida estrutura territorial e familiar como marcos de enquadramento. Na cidade se acrescentam possibilidades: existem mais horizontes e uma variedade de agrupamentos profissionais e religiosos. O indivíduo que antes se sentia pertencente à cristandade —que era uma ideia vaga para ele—, agora se sente verdadeiramente pertencente ao lugar de onde ele tira a sua subsistência, ele se sente cidadão. Além disto, o estatuto de cidadão traz uma nova realidade para esses homens que se percebem de forma distinta. A mentalidade do habitante da cidade se faz mais reflexiva, mais atenta ao cotidiano, o que o levava a desenvolver sistemas de valores que refletiam sua atitude ante o tempo, as coisas e o comportamento social.

Diante desta sociedade nova, e inserida nesta, o que faz a Igreja? De certo modo, ela foi a primeira a se transformar. A Reforma Gregoriana⁷ não foi apenas a libertação do mundo eclesiástico das amarras que o submetiam aos senhores feudais leigos. Jérôme Baschet⁸ afirma que nos séculos XI e XII vê-se um processo de “sacralização clerical”, iniciado pela Reforma Gregoriana. Este movimento de ampla duração —teve sua fase aguda nos anos 1049-1122— visava a uma reestruturação da sociedade cristã como um todo, sob a condução da instituição clerical.

A independência da Santa Sé em face do poder imperial, os progressos da liberdade de eleição dos bispos e dos abades em relação aos leigos poderosos são fenômenos significativos. De 1049, com Leão IX, até meados do século XII, os reformadores condenaram estes dois males principais: a simonia, definida como a aquisição ilícita de coisas sagradas, por meio de bens materiais, e o nicolaísmo, que caracteriza os clérigos casados ou que vivem em concubinato. Proibindo o casamento e o concubinato aos clérigos, a Igreja separa fundamentalmente estes dos leigos pela fronteira da sexualidade. Quanto ao celibato, insistindo na renúncia à sexualidade pelos clérigos, a reforma empenha-se em sacralizá-los, “o que segundo a etimologia deste termo [sacralizar] quer dizer colocá-los à parte, distingui-los radicalmente dos leigos, no mesmo momento em que a Igreja estabelece, para estes últimos, um modelo cristão de casamento”.⁹

⁷ O conjunto dos movimentos reformadores, apesar de compósitos e diversos, recebeu dos historiadores o nome de “Reforma Gregoriana”.

⁸ J. BASCHET, *op. cit.* 2006, *op. cit.*, p.195.

⁹ *Ibid.*, p.192

Para André Vauchez¹⁰, os resultados da Reforma Gregoriana foram contraditórios: dessacralizando o poder temporal e exaltando o sacerdócio, ela teve como consequência aumentar a distância entre clérigos e leigos. De acordo com Jacques Le Goff, a Reforma Gregoriana traz uma separação mais estrita entre clérigos e leigos, que se tornam “cristãos de segunda classe”. Entretanto, ela também lhes dá uma dignidade nova: “Eles se tornam cristãos totais cujos deveres e responsabilidades vão crescendo, como interlocutores claramente definidos diante dos clérigos”¹¹.

Esta reforma da Igreja é um esforço de adaptação às mudanças que surgem fora dela. Trata-se, em primeiro lugar, de uma resposta institucional. A Reforma Gregoriana também representa ao mesmo tempo a aspiração a uma volta às origens (*Ecclesia primitivae forma*) e à realização da verdadeira vida apostólica (*Vita vere apostolica*). É, diante da tomada de consciência quanto aos vícios da sociedade cristã, a retomada do processo de cristianização. É também uma forma de comunicação com o conjunto da sociedade.

3. A “Ameaça Herética”

Decorrentes de uma revitalização urbana e comercial no século XII e conseqüente impulso cultural e espiritual, as crenças e práticas religiosas que condiziam com uma nova situação social de tendência comunitária e agregadora das cidades, mas fugiam da ortodoxia, foram taxadas pela instituição eclesiástica como heréticas. Os hereges pareciam, aos olhos da Igreja Católica, os mais perigosos de todos, já que a palavra heresia (do grego *hairesis*, *hairein*, que significa escolher) para os escritores eclesiásticos designava uma doutrina contrária aos princípios da fé oficialmente declarada.

Entre os anos 1000 e 1300, o Ocidente conheceu dois momentos de vigor herético. O primeiro, durante a primeira metade do século XI, e o segundo - o mais grave - desde meados do século seguinte.¹² As heresias dos primórdios da Igreja (antes do século VIII) geralmente eram de natureza teológica, mas as heresias medievais eram normalmente éticas por natureza, determinando, por exemplo, quando o leigo deveria orar ou a conduta dos bispos.

As primeiras heresias distinguem-se das que ocorreram nos séculos XII e XIII pelo seu caráter puramente filosófico e teológico que fazia especulação racional em torno dos princípios ou dogmas cristãos, em geral planos do pensamento que tratavam da Trindade, da natureza divina e humana de Cristo e da própria relação existente entre ambas, bem como de questões ligadas à essência da divindade. Porém, o que

¹⁰ André VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*, Rio de Janeiro, 1995. p.63.

¹¹ Jacques LE GOFF, *Uma longa idade média*, Rio de Janeiro, 2008. p.75.

¹² Emilio MITRE; Cristina GRANDA. *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Madrid, Istmo, 1999, p.113.

caracteriza as heresias posteriores, isto é, as da Baixa Idade Média, é o seu cunho popular assentado sobre uma nova visão ética da instituição eclesiástica e do cristianismo como religião vigente na sociedade ocidental.¹³

A grande variedade e a multiplicação de movimentos ou grupos heréticos nos séculos XII e XIII levam a perguntar e a inquirir sobre as causas que levaram a concentrar uma oposição tão forte, e mesmo violenta, contra o corpo eclesiástico e contra as verdades tradicionais da Igreja Romana. Na verdade, pode-se observar na crítica herética, ou em parte desta crítica, uma tentativa de apontar os erros e os desvios da instituição eclesiástica, da sua intervenção no poder secular à custa de sua missão espiritual; enfim, uma tentativa de alertar a sociedade cristã de que os seus representantes desvirtuaram a verdadeira imagem da religião fundada por Cristo.

Se Nachman Falbel¹⁴ nos diz que “os séculos XII e XIII poderiam ser chamados de séculos heréticos, caso pudéssemos olhar a história de uma época ou período sob um único prisma, ou seja, o da história da Igreja Ocidental”, Monique Zerner mostra que o contexto herético assumiu uma dimensão que não condiz com a realidade da época¹⁵, lançando dúvidas sobre a ameaça herética¹⁶. Os indícios levantados por Zerner sustentam a ideia que os séculos heréticos realmente respondem a um único prisma, respondem ao fato que “a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista”¹⁷ e “todo ponto de vista sobre a heresia é falseado pelo fato de que os enunciados vêm, salvo raríssimas exceções, da Igreja, ao mesmo tempo árbitro e litigante, ela mesma arrebatada pelo movimento geral da história.”¹⁸ Assim, a heresia é definida pela Igreja de acordo com momento e seu interesse.

Esta multiplicação de movimentos heréticos neste momento trouxe um grande efeito para a teologia. Os teólogos modificaram e sofisticaram a doutrina pelo

¹³ Nachman FALBEL. *Heresias Medievais*. São Paulo, Perspectiva, 1977, p. 16.

¹⁴ Ibid., p.13.

¹⁵ Os cátaros não eram numerosos (Raynier Sacconi contabiliza 4000, principalmente na Itália), mas constituíam-se em belo alvo para os inquisidores que podiam ao mesmo tempo invocar os Pais da Igreja e aproveitar-se de seu domínio das novas técnicas escolares. Pode-se pensar que eles próprios recorreram largamente ao dualismo para demonizar a heresia e insuflar o debate aproveitando um questionamento sobre o mal presente no cristianismo. O novo dualismo não teve tempo de elaborar sabiamente sua doutrina. Ele desmoronou. ZERNER, Monique. “Heresia” In: Jacques LE GOFF; Jean-Claude SCHMITT. (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002. v. 1, p. 503-522, p. 519.

¹⁶ Inocêncio III empreendeu a ofensiva contra a heresia de três maneiras: acabou por definir juridicamente a criminalização da heresia, lançou a Cruzada no Midi e preferiu a tolerância em toda a parte onde as novas formas de religiosidade e até então rejeitadas podiam ser integradas. Estratégia hábil e possível, porque a Igreja romana tornou-se muito poderosa, e o desafio herético, se de fato existiu, não foi revelado mas sufocado. Ibid., p.513.

¹⁷ Ibid., p.517.

¹⁸ Ibid., p.519.

diálogo com os hereges e pela vontade de refutar suas ideias. A revivificação do dualismo pelos hereges Cátaros influenciou o pensamento sobre o mal e suas criaturas profundamente. A heresia cátara ou albigense foi a que reuniu maior número de adeptos na Baixa Idade Média e a que teve maior repercussão naquela época.

Para Nachman Falbel, na primeira metade do século XI, apareceram grupos isolados de heréticos, mas pouco se sabe de seus costumes. Estes grupos eram anticlericais, puritanos e talvez houvesse entre eles alguns dualistas. Apareceram na Alemanha Ocidental, Flandres, França e Norte da Itália, e um pouco mais tarde não se ouvem falar mais neles. Entretanto, no século XII, reapareceram nos mesmos lugares, disseminando-se entre a população.¹⁹

O período mais rápido de crescimento localiza-se nos trinta anos seguintes a 1140. Falbel defende que a Reforma Gregoriana, acompanhada no início por entusiasmo popular, não conseguiu que a Igreja canalizasse esse entusiasmo em seu favor. O desenvolvimento da educação clerical e a elevada ênfase dada à importância dos sacramentos fizeram do clero mais uma classe à parte e deixaram os leigos com pouca possibilidade de desenvolver sua própria iniciativa nos assuntos da Igreja. Foi entre os cavaleiros pobres, mercadores e artesãos que a heresia se tornou mais popular no século XII. Assim, o movimento herético foi um aspecto do renascimento religioso da época e, em parte, um subproduto das mudanças culturais, sociais e econômicas dos séculos XI e XII.²⁰

Uma heresia que representava um grande problema para a Igreja devido a sua popularidade foi a heresia cátara. De acordo com Falbel, por volta de 1149, o primeiro bispo cátaro estabeleceu-se no Norte da França; anos mais tarde, outros se estabeleceram em Albi e na Lombardia. A autoridade destes bispos não estava bem definida. Nos anos seguintes, mais bispos foram se instalando na Itália, e no fim do século já havia onze bispados no total: um no Norte da França, quatro no Sul (Albi, Toulouse, Carcassonne, Val d'Aran), outros dois foram acrescentados mais tarde, e seis na Itália (Concorezzo, perto de Milão, Desenzano, Bagnolo, Vicenza, Florença e Spoleto).²¹

A resposta da Igreja 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.

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

¹⁹ Nachman FALBEL, *Heresias Medievais*, 2005. p.38.

²⁰ Ibid., p.38.

²¹ Ibid., pp.38-39.

derrota dos hereges que se encontravam nas cidades e fortalezas situadas no Viscondado de Béziers e Carcassonne e no condado de Toulouse. A cruzada albigense possuía as mesmas características das que foram organizadas contra os mulçumanos e pagãos. Nesse sentido, o poder militar aparece como um modo de restauração da fé e do acordo comunitário, abalados com o catarismo.

Para Christopher Tyerman, as cruzadas albigenses fracassaram em seu objetivo de erradicar a heresia, ao mesmo tempo, abriram o caminho para a introdução da Inquisição. Ainda, “a novidade da cruzada albigense está no recrutamento pela Igreja de uma força internacional, em vez de contar com o poder secular local de soberanos cristãos para combater a heresia”.²²



Fig. 1. Inocência III, Anonymous fresco at the cloister Sacro Speco

4. O IV Concílio de Latrão (1215)

O papa Inocência III fixou como meta prioritária de seu programa, além da cruzada, a reforma da Igreja. A cruzada por ele organizada foi um desastre, mas seu programa de reforma foi implantado com o IV Concílio de Latrão. O resultado dessa grande mutação da Igreja é a organização deste grande concílio ecumênico. Ele representa além da conclusão da Reforma Gregoriana, o esforço de adaptação e reestruturação da Igreja diante de um século de grandes mudanças. Entretanto, seu

²² TYERMAN, Christopher. *A guerra de Deus: uma nova história das Cruzadas*. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 2010, p.703.

significado é ambíguo. Tanto quando a adaptação ao novo, este concílio representa o controle e o represamento da nova sociedade.

Em 1º de novembro de 1215 iniciou-se o IV Concílio de Latrão com a presença de cerca de 1200 pessoas, representando mais de 80 províncias eclesiásticas, não só do Ocidente, mas também da Europa Central e Oriental. Esta assembleia contou ainda com a presença de autoridades laicas da Sicília, Constantinopla, França, Inglaterra, Hungria, Jerusalém, Chipre e Aragão. Segundo Brenda Bolton, o IV Concílio de Latrão foi o maior dos concílios ecumênicos medievais²³.

Ao convocar o concílio, o papado visava fazer frente aos problemas internos da Igreja, através de um novo projeto de organização jurídico-canônico, além de restabelecer a sua hegemonia frente aos leigos, legislando sobre questões civis e elaborando novas formas de controle social. O papado, ao longo do século XIII, continua a sua luta contra a intromissão secular em questões eclesiásticas, principalmente no tocante às rendas e à justiça eclesiástica.

Brenda Bolton²⁴ defende que o papa Inocêncio III tinha como objetivo atrair para dentro da Igreja todos os grupos possíveis, flexibilizando ao máximo alguns pontos da ortodoxia como forma de impedir que alguns grupos, como as ordens mendicantes, fossem considerados heréticos. Entretanto, houve resistências dentro da própria Cúria Papal, onde alguns cardeais fizeram o possível para estreitar ao máximo o conceito de ortodoxia, o que resultou na exclusão e perseguição de alguns movimentos religiosos, na limitação ao surgimento de novas ordens religiosas e a imposição de regras canônicas e formas de vida aos novos grupos aceitos.

A luta contra a heresia, a afirmação de uma identidade cristã frente a muçulmanos e judeus, a busca por uma disciplina rigorosa e universal no seio da Igreja e em meio à sociedade são as diversas faces de um projeto que visava fundamentar a unidade da fé cristã e assegurar o espaço da Igreja no conflito de poderes que marcaram a história da Europa durante a Baixa Idade Média.

Como afirma Henri Leclercq, do IV Concílio de Latrão não temos acesso a mais que 70 cânones e um decreto pela retomada da Terra Santa. Esses cânones chegaram até nós através de manuscritos contemporâneos, em particular do *Codex Mazarinus*, utilizado pelos compiladores de concílios. Como muitos prelados gregos assistiram o concílio e as decisões da assembleia eram também destinadas aos cristãos do Oriente, existe uma tradução grega que, alvo algumas lacunas, chegou até nós.²⁵

Os cânones dogmáticos foram acompanhados da repetição de decretos contra os hereges. Os três primeiros cânones tratam da heresia. No primeiro cânone, após uma exposição dos pontos básicos da fé católica, os hereges são apresentados como os que devem ser combatidos, pois suas doutrinas são insensatas, fruto de uma cegueira provocada pelo *pai da mentira*.

23 BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983, p.126.

24 Ibid., p.127

25 LECLERCQ, Henri. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Vol. V. Paris: Letouzey et Ané, 1913, p.1323.

O primeiro cânone trata dos preceitos ortodoxos, defendidos pela Igreja com a afirmação da existência de apenas uma Igreja Universal. Neste, temos alguns elementos doutrinários 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.

Deus é declarado o único princípio de todas as coisas, criador do Universo, dos corpos e dos espíritos, dos anjos e dos homens. O Diabo e os demônios foram igualmente criados por Deus; mas no momento de sua criação, eles não eram maus: tornaram-se assim por sua própria falta e, depois disso, ocuparam-se em tentar os homens.

A segunda parte do primeiro cânone versa sobre a encarnação do Filho, de suas duas naturezas, do sacrifício da morte, de sua ressurreição, de sua ascensão e de seu retorno no fim do mundo, da ressurreição de todos os homens e do julgamento final. Enfim, a terceira parte trata da Igreja e dos sacramentos. Lá se encontra pela primeira vez a palavra *transsubstantiatio*. Afirma a importância dos sacramentos, a fim de opô-los ao “falso” espiritualismo dos cátaros; o cânone declara em último lugar que só os padres possuem o poder de administrar os sacramentos²⁶. Por fim, o Concílio afirma neste cânone que os fiéis casados podem alcançar a salvação, o que os cátaros haviam negado²⁷.

O segundo cânone concerne a Joaquim, abade de Fiore e condena seu livro contra Pedro Lombardo intitulado: *De unitate seu essentia Trinitatis*. Joaquim declarava herética a proposição sobre a unidade ou a essência da Trindade. O Concílio defende Pedro Lombardo e declara herética a opinião de Joaquim de uma “Quaternidade”: três pessoas –Pai, Filho e Espírito Santo— e uma essência comum, que seria a quarta.

O terceiro cânone trata da questão da heresia. De acordo com o Concílio, toda a heresia está dirigida contra a fé santa, católica e ortodoxa, sendo um perigo para a unidade da fé da cristandade. Os diversos grupos hereges são vistos como um bloco único e coeso. O determinante para algum discurso ou prática ser ou não herético é o distanciamento do que fora estabelecido no primeiro cânone:

Nós excomungamos e anatematizamos cada heresia que surge contra a fé santa, ortodoxa e católica que temos explicado acima, condenando todos os hereges sob quaisquer nomes que possam ser conhecidos, por

²⁶ “There is one Universal Church of the faithful, outside of which there is absolutely no salvation. In which there is the same priest and sacrifice, Jesus Christ, whose body and blood are truly contained in the sacrament of the altar under the forms of bread and wine; the bread being changed (*transsubstantiatio*) by divine power into the body, and the wine into the blood, so that to realize the mystery of unity we may receive of Him what He has received of us. And this sacrament no one can effect except the priest who has been duly ordained in accordance with the keys of the Church, which Jesus Christ Himself gave to the Apostles and their successors”. Paul HALSALL (trad.), *Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215*, www.fordham.edu/halsall/basis/latran4.html, consulté le 20 août 2013.

²⁷ “Not only virgins and those practicing chastity, but also those united in marriage, through the right faith and through works pleasing to God, can merit eternal salvation”. *Ibid.*

enquanto eles têm faces diferentes, no entanto, são ligados uns aos outros por suas caudas, uma vez que em todos eles a vaidade é um elemento comum.²⁸

A seguir, o cânone passa a determinar as penalidades aplicadas aos que fossem suspeitos de opiniões heréticas e não conseguissem provar a inocência, aos condenados como hereges e aos que não tomassem as medidas apropriadas em relação a eles²⁹. Os que recebiam, ajudavam e defendiam hereges, ainda que clérigos, seriam excomungados. Assim, a heterodoxia religiosa se traduzia em uma exclusão social. Como estes, não poderiam exercer cargos públicos, receber os sacramentos, sepultura cristã ou heranças. Suas esmolas e ofertas seriam rechaçadas³⁰. Segundo as resoluções do concílio, cabia às autoridades eclesásticas zelar pelo não desenvolvimento da heresia em suas províncias, visitando-as, investigando, buscando e condenando hereges³¹.

Falbel aponta que, com o passar do tempo, a Igreja lançou a excomunhão como meio de induzir o poder secular a participar da perseguição e do combate à heresia.³² Nesse sentido, o Concílio de Verona de 1148 estabeleceu que os soberanos deveriam empenhar-se, ao lado da lei civil e canônica, para o extermínio das heresias, sob ameaça de excomunhão.³³ O IV Concílio de Latrão confirmou este movimento:

Mas se uma autoridade temporal, depois de ter sido solicitada e admoestada pela Igreja, negligenciar a limpar seu território desta sujeira

²⁸ “We excommunicate and anathematize every heresy that raises against the holy, orthodox and Catholic faith which we have above explained; condemning all heretics under whatever names they may be known, for while they have different faces they are nevertheless bound to each other by their tails, since in all of them vanity is a common element.” Tradução minha. *Ibid.*,

²⁹ “We decree that those who give credence to the teachings of the heretics, as well as those who receive, defend, and patronize them, are excommunicated; and we firmly declare that after any one of them has been branded with excommunication, if he has deliberately failed to make satisfaction within a year, let him incur ipso jure the stigma of infamy and let him not be admitted to public offices or deliberations, and let him not take part in the election of others to such offices or use his right to give testimony in a court of law.” *Ibid.*

³⁰ “Clerics shall not give the sacraments of the Church to such pestilential people, nor shall they presume to give them Christian burial, or to receive their alms or offerings; otherwise they shall be deprived of their office, to which they may not be restored without a special indult of the Apostolic See.” *Ibid.*

³¹ “We wish, therefore, and in virtue of obedience strictly command, that to carry out these instructions effectively the bishops exercise throughout their dioceses a scrupulous vigilance if they wish to escape canonical punishment. If from sufficient evidence it is apparent that a bishop is negligent or remiss in cleansing his diocese of the ferment of heretical wickedness, let him be deposed from the episcopal office and let another, who will and can confound heretical depravity, be substituted.” *Ibid.*

32N. FALBEL, *op. cit.*, p.15.

33 *Ibid.*, pp.15-16.

herética, deve ser excomungada pelo prelado metropolitano e outros bispos da província.³⁴

Os abusos cometidos na perseguição aos heréticos, bem como as pressões exercidas sobre eles, forçaram a institucionalização das formas de repressão. O Concílio decretou medidas contra os senhores seculares que protegessem heresias em seus territórios, ameaçando-os até com a perda dos domínios. Já antes do Concílio e como consequência deste, como ressalta Falbel, as autoridades laicas decretaram a pena de morte para evitar a disseminação de heresias em seus territórios.³⁵

Gregório IX organiza o tribunal inquisitorial e, em 1229, no Concílio de Toulouse, foi criado oficialmente o Tribunal do Santo Ofício. Os dominicanos logo se puseram à disposição da nova instituição, cabendo-lhes a tarefa de legislar e condenar os heréticos.

Além disto, Gregório IX, a fim de evitar que a Inquisição tivesse outras finalidades que não o combate à heresia, ligou-a diretamente à Igreja e ao papado. Os direitos tradicionais dos bispos de julgarem a heresia em suas próprias dioceses não eliminaram a obrigação de apoiarem os inquisidores papais e de porem à sua disposição os meios necessários para exercerem suas funções.

No Concílio, a vida do clero foi regulamentada por uma série de decretos, o que demonstra a preocupação por parte da Igreja de prepará-lo para melhor instruir seus fiéis, alvos dos grupos heréticos. A simonia e o nicolaísmo são novamente condenados, bem como para clérigos, embriaguez, jogos, festas e participar de duelos. Recorda que as contribuições dos fiéis são voluntárias e insiste em sua decência exigida: interdição dos hábitos de luxo, a obrigação de assistir aos ofícios, de guardar os lugares de culto próprios e adequados. Foi regulamentada a administração dos sacramentos. A jurisprudência eclesiástica foi reformada.

As eleições episcopais deviam ser canônicas e livres. A formação e a seleção do clero, bem como as regras relativas aos benefícios foram revistas. A pregação foi declarada obrigatória e deve ser de responsabilidade de “pessoas capacitadas, ricas em obras e palavras”³⁶.

O nono cânone é interessante, pois mostra a preocupação dos bispos do Concílio com a transmissão da mensagem divina para as pessoas em geral. Ele estabelece que nas dioceses e localidades onde se encontrem pessoas de diferentes línguas, o bispo deve fornecer sacerdotes adequados para ministrar a elas. Se for necessário,

34 “But if a temporal ruler, after having been requested and admonished by the Church, should neglect to cleanse his territory of this heretical foulness, let him be excommunicated by the metropolitan and the other bishops of the province”. P. HALSALL (trad. par.), « Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215 », *op. cit.*, canon 3.

35 N. FALBEL, *op. cit.*, p.17.

36 “Wherefore we decree that bishops provide suitable men, powerful in work and word, to exercise with fruitful result the office of preaching; who in place of the bishops, since these cannot do it, diligently visiting the people committed to them, may instruct them by word and example.” P. HALSALL (trad. par.), « Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215 », *op. cit.*

deixá-lo nomear um vigário, que será responsável pela tarefa. Não pode, contudo, haver dois bispos na mesma diocese.

Como em muitos lugares dentro da mesma cidade e diocese existem pessoas de diferentes línguas tendo uma fé, mas vários ritos e costumes, estamos rigorosamente ordenando que os bispos dessas cidades e dioceses forneçam homens aptos que irão, de acordo com os diferentes ritos e línguas, celebrar os ofícios divinos para eles, administrar os sacramentos da Igreja e instruí-los pela palavra e pelo exemplo.³⁷

O décimo terceiro cânone proibiu formalmente a fundação de novas ordens³⁸ e o cânone 10 previa a atividade dos frades em conjunto com os bispos auxiliares “não apenas para assegurar a pregação, mas para ouvir confissões, distribuir penitências e para todas as outras coisas referentes à salvação das almas”³⁹. Esse papel de ajudante estreitamente subordinado à hierarquia evidentemente contrariava as intenções de Domingos, o fundador da Ordem Dominicana. Assim, ele procurou desvencilhar-se destas ameaças.

Em 1216, Domingos, adotando a Regra de Santo Agostinho para seus pregadores organizados em confrarias de cônegos regulares, conseguiu fundar sua Ordem sob a ficção da simples continuação de uma tradição existente. Para Mandonnet⁴⁰, o ano de 1215, em que o IV Concílio de Latrão ocorreu, é a linha mais conveniente de divisão entre a idade dos monges e a idade dos frades. E um dos fenômenos mais notáveis na história das ordens religiosas, é a participação ativa de o papado na formação das ordens mendicantes. Nos séculos anteriores, os papas tinham concedido favores, isenções, imunidades às ordens privilegiadas, como o cluniasenses e os cistercienses, mas no século XIII, o papado desempenhou um papel ativo e decisivo nas origens de tais instituições.

Uma questão importante tratada no vigésimo primeiro cânone é a da confissão. Todo fiel deverá confessar suas faltas ao padre de sua freguesia uma vez por ano e cumprir a penitência que lhe for imposta⁴¹. Também deve receber a Eucaristia pelo

³⁷ “Since in many places within the same city and diocese there are people of different languages having one faith but various rites and customs, we strictly command that the bishops of these cities and dioceses provide suitable men who will, according to the different rites and languages, celebrate the divine offices for them, administer the sacraments of the Church and instruct them by word and example”. *Ibid.*,

³⁸ “Lest too great a diversity of religious orders lead to grave confusion in the Church of God, we strictly forbid anyone in the future to found a new order, but whoever should wish to enter an order, let him choose one already approved.” *Ibid.*

³⁹ “Wherefore we command that in cathedral churches as well as in conventual churches suitable men be appointed whom the bishops may use as coadjutors and assistants, not only in the office of preaching but also in hearing confessions, imposing penances, and in other matters that pertain to the salvation of souls”. *Ibid.*

⁴⁰ MANDONNET, Pierre. *Saint Dominique: L'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Tome I. Paris: Desclée de Brouwer et Cie., 1937, pp. 280-331.

⁴¹ “All the faithful of both sexes shall after they have reached the age of discretion faithfully confess all their sins at least once a year to their own (parish) priest and perform to the best of

menos na Páscoa. O padre deve ser discreto e cauteloso, investigar as circunstâncias do pecador e o pecado, para poder compreender que tipo de conselho pode dar e que penitência aplicar. Um padre que revela um pecado que lhe fora confiado em confissão deve ser deposto e relegado a um mosteiro para o resto de sua vida.

Jacques Le Goff lembra que os mendicantes se tornam grandes especialistas na confissão auricular, uma nova forma de confissão imposta a todos os cristãos pelo Concílio. “Essa nova confissão é uma revolução espiritual e psicológica que cria um diálogo insólito entre os padres e os leigos, desenvolve o exame de consciência, sofisticada a casuística moral.”⁴²

Para que a confissão fosse completa, se fez necessário criterioso exame de consciência por parte do penitente e, em contrapartida, a ação efetiva do confessor para guiar o pecador no ato. Dessa forma, os padres confessores - chamados ainda de “curas” e “médicos”, por curar os pecadores de suas faltas, e “juizes”, por escolher as penitências conforme as faltas – passam a contar com suportes escritos por anônimos, teólogos e monges, que explicitam a forma de proceder na confissão, concedendo a eles a incumbência de analisar os pecados confessados e aplicar a penitência necessária. Esses escritos, compostos em sua maioria entre os séculos XII-XVI, foram agrupados em diferentes categorias de textos documentais conhecidos como “Sumas de Confessores” e “Manuais de Confissão”.

A legislação relativa ao matrimônio foi reforçada e racionalizada. No cânone 50, o impedimento de casamento por consanguinidade e afinidade é restringido aos quatro primeiros graus.

[...] uma vez que, a proibição contra o casamento no segundo e terceiro graus de afinidades e a (proibição) contra a união da descendência do segundo casamento com a concernente ao primeiro marido, frequentemente constituem uma fonte de dificuldade e às vezes são a causa de perigo para as almas, [...], nós, com a aprovação do santo concílio, revogando ordenações prévias sobre este assunto, decretamos no presente estatuto que tais pessoas possam no futuro contrair casamentos sem obstáculos.⁴³

their ability the penance imposed, receiving reverently at least at Easter the sacrament of the Eucharist, unless perchance at the advice of their own priest they may for a good reason abstain for a time from its reception; otherwise they shall be cut off from the Church (excommunicated) during life and deprived of Christian burial in death.” P. HALSALL (trad. par.), « Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215 », *op. cit.*

42 LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 185.

⁴³ “Since, therefore, the prohibition against the contracting of marriage in secundo et tertio genere affinitatis and that against the union of the offspring from second marriages to a relative of the first husband, frequently constitute a source of difficulty and sometimes are a cause of danger to souls, that by a cessation of the prohibition the effect may cease also, we, with the approval of the holy council, revoking previous enactments in this matter, decree in the resent statute that such persons may in the future contract marriage without hindrance. The prohibition also is not in the future to affect marriages beyond the fourth degree of consanguinity and

De acordo com o cânone 51, os casamentos clandestinos são proibidos, assim como um padre testemunhá-los. Casamentos a serem contraídos devem ser publicados nas igrejas pelos sacerdotes para que, se existem impedimentos legítimos, possam ser conhecidos⁴⁴. É interessante esta proibição, pois ela é um indício de que as uniões conjugais ilícitas estavam ocorrendo e preocupavam a Igreja. Como se apresentou anteriormente, o matrimônio nas cidades ocorria mais tardiamente e, na maioria das vezes, não era formalizado.

Quanto ao governo eclesiástico, há inúmeros cânones que abordam desde os problemas da Igreja grega à questão da influência laica. A organização e centralização de todo o corpo eclesiástico tendo como ponto central ao Papa como portador da plenitude do poder⁴⁵, tema central destes cânones, visava o fortalecimento e a independência da Igreja. A hierarquia eclesiástica deveria ser preservada.⁴⁶

O cânone 71 deu finalmente um conjunto de regras para organizar uma nova cruzada. Os benefícios espirituais seriam estendidos não só para os cruzados, mas também a todos os cristãos que cooperassem economicamente na preparação da empresa.

De acordo com o concílio, judeus e muçulmanos devem vestir roupas especiais que lhes permitam distinguir dos cristãos. Ainda, os príncipes cristãos devem tomar medidas para impedir blasfêmias contra Jesus Cristo. Portanto, é possível perceber que os grupos associados ao Diabo eram rejeitados e excluídos socialmente, usando símbolos que mostravam a sua condição diferenciada.

5. As Ordens Mendicantes

A criação das ordens mendicantes vem para tentar solucionar o conflito mencionado anteriormente entre uma vida inserida no “século” e uma vida apostólica. Na visão de André Vauchez⁴⁷, tentou-se encontrar uma fórmula que permitisse a cada cristão viver de acordo com o Evangelho e inserido no mundo ao

affinity; since in degrees beyond the fourth a prohibition of this kind cannot be generally observed without grave inconvenience.” Tradução minha. P. HALSALL (trad. par.), « Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215 », *op. cit.*

⁴⁴ “Since the prohibition of the conjugal union in the three last degrees has been revoked, we wish that it be strictly observed in the other degrees. Whence, following in the footsteps of our predecessors, we absolutely forbid clandestine marriages; and we forbid also that a priest presume to witness such. Wherefore, extending to other localities generally the particular custom that prevails in some, we decree that when marriages are to be contracted they must be announced publicly in the churches by the priests during a suitable and fixed time, so that if legitimate impediments exist, they may be made known. Let the priests nevertheless investigate whether any impediments exist”. *Ibid.*

⁴⁵ Exemplo: Quinto cânone: Proclamação do primado papal reconhecido por toda a antiguidade. Depois do papa, a primazia é atribuída aos patriarcas, na seguinte ordem: Constantinopla, Alexandria, Antioquia, Jerusalém.

⁴⁶ Exemplos: cânones 6,9,12,13,57,58,60.

47 A. VAUCHEZ, *op.cit.* 1995, *op. cit.*, pp.125-126.

mesmo tempo.⁴⁸ Elaborar e difundir esta fórmula em todos os níveis da sociedade – especialmente nos meios urbanos – foi a missão das ordens mendicantes.

Para Brenda Bolton, o ideal das ordens mendicantes era: “uma vida que combinasse pobreza evangélica, amor caritativo e proselitismo itinerante no mundo”. Representavam uma evolução na espiritualidade, pois com elas “o ideal de imitação dos apóstolos foi substituído pelo ideal de imitação do próprio Cristo”.⁴⁹

O ideal de pobreza, associado à humildade e a penitência, é a principal característica destas ordens. Destacam-se três linhas de atuação dos frades mendicantes: sua intervenção contra a heresia, seu trabalho intelectual e sua influência junto ao laicado através da pregação. Assim, segundo Franco Jr.:

Uma das melhores expressões desse novo quadro global tinha sido exatamente o surgimento das Ordens Mendicantes, cuja prática despojada (não possuíam bens materiais), humilde (viviam de esmolas), de apego à natureza (especialmente os franciscanos), de intensa pregação e repressão aos hereges (sobretudo os dominicanos), atendia melhor que as velhas ordens monásticas as novas necessidades espirituais e sociais.⁵⁰

Ainda mais do que através da mendicância a que devem o seu nome, as ordens mendicantes definiram-se, sobretudo, pela sua atitude apostólica, isto é, seu desejo de dedicar-se à salvação das almas em perigo, sejam eles simples fiéis, hereges ou pagãos. Assim, ao contrário das ordens religiosas anteriores, elas revelaram-se extremamente íntimas do mundo que se propuseram a converter. Apesar de viverem em comunidades fechadas, elas não permaneceram no abrigo dos claustros, mas aventuraram-se quantas vezes fosse necessário para manter os relacionamentos com as pessoas. Ao contrário dos monges, os seguidores de S. Francisco e S. Domingos só renunciaram à vida profana a fim de melhor se voltar para aqueles que viviam à sua volta, para lhes falar de Deus. Por esta razão, os mendicantes foram caracterizados, ao contrário, pela sua grande mobilidade. Movimento era constante de uma casa para outra, e os frades estavam frequentemente envolvidos em viagens.

O século XII já havia visto uma aproximação entre regulares e seculares, mas os mendicantes dão um passo além, instalando-se no coração das cidades.⁵¹ Colocando-se próximos às populações urbanas, os frades pretendiam atuar sobre a

48 Intenção esta que se traduz na arte arquitetônica do período, neste momento há o surgimento da arte gótica em contraponto à arte românica. “Se o românico era uma arte do muro, o gótico é uma arte da linha e da luz, sinal indubitável de uma relação com o mundo mais aberta, menos inquieta com o contato com as realidades mundanas, tão presentes nas próprias portas das catedrais.” J. BASCHET, *op. cit.* 2006, *op. cit.*, p. 203.

49 BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*, pp.77-78.

50 FRANCO JR., Hilário. “Introdução”. In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: vida de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.13.

51 Baschet lembra que estes são chamados de frades, não monges, apesar de serem regulares. J. BASCHET, *op. cit.* 2006, *op. cit.*, p.197.

conduta dos cidadãos. Estas ordens contribuem de forma decisiva com a Igreja, empreendendo uma atividade pastoral adaptada aos meios urbanos. Agindo assim, intervêm em um terreno que é, normalmente, do clero secular. De acordo com Baschet:

Em todas as cidades da Europa, sua implantação se faz segundo uma mesma lógica: tendo necessidade de um amplo terreno, os conventos mendicantes se estabelecem nos limites da zona construída e, considerando a concorrência existente entre eles, o mais longe possível uns dos outros, segundo uma geometria bastante regular. Se uma cidade abriga dois conventos mendicantes, o meio da linha que os liga é ocupado pelos edifícios principais da cidade; se eles são três, o centro urbano ocupa aproximadamente o ponto central do triângulo formado por eles.⁵²

Para Brenda Bolton, por mais que franciscanos e dominicanos fossem diferentes entre si, as duas ordens foram de grande utilidade para a Igreja de seu tempo, na identificação desta com a mensagem apostólica e foram utilizadas por ela trabalhando na comunidade e mantendo uma linha direta de comunicação com o próprio papa.⁵³

As ordens mendicantes também se impuseram como as melhores especialistas na perseguição à heresia, por meio da sua participação na inquisição. A Ordem Dominicana também se sobrepõe por sua insistência na pregação como método de conversão dos que fogem à ortodoxia religiosa.

6. A Ordem Dominicana

O momento de estabilização da Ordem dos Pregadores ou Ordem Dominicana aconteceu em uma Europa que assistia às transformações das estruturas feudais e ao desenvolvimento dos centros urbanos. Sua criação se liga a uma circunstância conjuntural muito concreta: a heresia albigense e a cruzada lançada contra ela pelo papa Inocêncio III. Esta congregação de pregadores foi aprovada por Inocêncio III, após a reunião do IV Concílio de Latrão, do qual Domingos participou, sob o título de *Ordo Praedicatorum*. No entanto, uma vez que o Concílio tinha proibido a criação de novas ordens religiosas, o papa ordenou-lhes que escolhessem uma regra já existente e estes optaram pela Regra de Santo Agostinho, que foi considerada adequada para regular os clérigos.

O novo estabelecimento não teria, contudo, assumido a sua forma definitiva até ter recebido a aprovação final em 1217, e especialmente em 1220/1, quando Domingos, com as suas *Constituições*⁵⁴, definiu suas características, destacando em

52 Ibid., p.213.

53 BOLTON. *A Reforma na Idade Média*, p.91.

54 ORDER OF PREACHERS, *The Primitive Constitutions of the Order of Preachers*, http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/primitive_consti_en.pdf, consulté le 19 juin 2014.

especial a pobreza dos Frades Pregadores e sua recusa em possuir bens materiais, individualmente ou como uma comunidade, além do que era absolutamente essencial para a sua habitação.

A austeridade do seu modo de vida, bem como o seu ardente zelo apostólico, não deixou de impressionar as pessoas no meio intelectual do qual eles recrutaram muitos membros valiosos. Com o apoio do papado, a Ordem, assim, adquiriu uma dimensão universal e, com a morte de seu fundador em 1221, já havia várias centenas de Frades, 25 casas e cinco províncias. Algumas comunidades do sexo feminino tinham se juntaram a eles, em Roma, assim como em Bolonha, e os dominicanos também tiveram grande sucesso no mundo germânico pouco depois. Beneficiando-se da confiança do papado, os pregadores foram encarregados da execução da Inquisição entre 1231 e 1233, que foi levá-los, embora não exclusivamente, para a perseguição e repressão das heresias.

O sucesso da Ordem foi incontestável até o fim do século XIII. Nessa época, quase todas as cidades importantes da comunidade latina tinham um convento de dominicanos. A Ordem Dominicana era constituída essencialmente por clérigos assistidos, nas tarefas materiais, por irmãos leigos. Nesse sentido, ocorreu uma proximidade entre a Ordem e a cúria romana. Os dominicanos haviam se colocado sob obediência papal, assumindo o papel de integrar a Igreja Ocidental sob um sistema legal e administrativo centralizado. Lawrence afirma que Gregório IX⁵⁵ (1227-1241) e seus sucessores elegeram dominicanos e franciscanos para o serviço de penitenciários menores, para atuarem no exercício do sacramento da confissão devido ao conhecimento teológico que eles possuíam.⁵⁶

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, frequentemente, para atuarem seja no incentivo às cruzadas contra os infiéis na qualidade de missionários, seja no combate aos movimentos heréticos.

Domingos tinha entendido a importância fundamental da palavra falada na transmissão da fé. Esta aposta no valor de erudição foi muito importante: em um mundo onde o conhecimento teórico gozava de grande prestígio, onde as universidades foram rapidamente tornando-se terreno fértil que atraía líderes do cristianismo, houve certamente lugar privilegiado para a Ordem, cuja pregação era baseada no estudo da teologia e da filosofia. Através das universidades, a Ordem começou a ocupar um lugar importante na vida intelectual da cristandade e a tomar posição nas disputas que afetavam as questões de fé. Nestes centros, a Ordem se encontrou com os grandes problemas que afetavam a sociedade cristã.

⁵⁵ Gregório IX, sucessor de Honório III, também encarregou os dominicanos de estabelecerem o ensino teológico na Universidade de Toulouse, que se tornou uma célula de combate aos movimentos considerados heréticos e defesa da verdade postulada pela Igreja.

⁵⁶ Clifford Hugh LAWRENCE, *The friars: the impact of the early mendicant movement on western society*, London, 1994. p.72.



Fig. 2. Pedro Berruguete, *Santo Domingo y los albigenses*, ca. 1493-99. Museo Nacional del Prado

A universidade também foi palco de grandes conflitos entre os mendicantes e os mestres seculares. Dominicanos e franciscanos haviam se instalado em Paris desde antes de 1220 e haviam imediatamente começado a frequentar a universidade. Por volta de 1230 ou pouco depois, eles obtiveram suas primeiras cátedras. Seus progressos constantes, sua popularidade junto aos estudantes, sua falta de empenho em associarem-se às greves pela defesa dos privilégios universitários os tornaram pouco a pouco insuportáveis ao menos para uma parte de seus colegas seculares. O conflito entre mendicantes e seculares na Universidade de Paris atingiu seu auge nos anos 1254-56.⁵⁷

⁵⁷ Ibid., pp.280-282.

Domingos estruturou a vida da Ordem e desenvolveu muitas inovações tendo em conta a pregação. Ele introduziu um tipo e uma qualidade da educação que preparava os homens para a missão, abandonou o trabalho manual, concedeu amplo poder de dispensar os frades de seu trabalho aos superiores, juntou contemplação e ministério, e insistiu sobre a pobreza mendicante, a fim de colocar ao serviço da Igreja um corpo de pregadores treinados.

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*.⁵⁸

A fim de pregar bem, os membros da Ordem tinham que ser bem treinados. Uma pregação eficaz do Evangelho repousava no conhecimento bíblico que era completa e constantemente reavaliado. Assim, os frades precisavam de uma forte base de conhecimento das escrituras que os seguiu da sala de aula para o púlpito. A Ordem previu, para isto, um sistema comunal de educação dirigido especificamente à formação dos pregadores. A ideia de uma formação comum dos pregadores foi sem precedentes na Igreja naquela época, assim a legislação relativa à educação de Domingos foi original.

De acordo com as normas da Ordem Dominicana, para ser um pregador completo, um homem deveria não só estar apto a pregar, mas ser maduro, discreto, bem posicionado mental, moral e socialmente. Segundo Richardson, essa preparação *especial* objetivava facilitar o contato com homens em variadas circunstâncias e evitar agir como muitos, de forma rude e indiscreta.⁵⁹ 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.

A pregação era uma função que tinha uma regulação muito estrita na doutrina jurídica da Igreja. Considerada uma função específica dos bispos e logo também dos párocos, se converterá entre os séculos XI e XII em uma das atividades dos mendicantes. Os privilégios concedidos no IV Concílio de Latrão a respeito podiam supor uma interferência nos direitos de párocos e bispos. O conflito – que incluía não somente a pregação, mas também a confissão e outras atividades pastorais – foi aumentando ao longo do século XIII e pediu a intervenção de vários pontífices, e não chegou a solucionar-se até o pontificado de Bonifácio VIII.⁶⁰

Durante as últimas décadas do século XIII, pode-se dizer que a Ordem Dominicana estava profundamente enraizada nas cidades e a influenciou muito. Sua política de pregação em áreas urbanas teve os seus frutos, e ligações muito

⁵⁸ VICAIRE, Marie-Humbert. Freres Precheurs. *Dictionnaire de Spiritualité* Disponível em: <<http://www.op.org/domcentral/study/ashley/ds00intr.htm>>. Acesso em: 23 de novembro de 2009.

⁵⁹ Ernest Cushing RICHARDSON, *Materials for a Life of Jacopo Da Varagine*, New York, 1935, vol. 1. p.25. Contudo, o autor não especifica nem se estes muitos seriam clérigos.

⁶⁰ Bonifacio Palacios MARTÍN, « Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII », *VI Semana de Estudios Medievales*, 1995, Nájera, 1995 p. pp.37-38.

próximas entre ela e os poderes municipais foram estabelecidas, os quais não nutriam desconfiança dos frades, dos quais consideraram que não tinham nada a temer no plano político.⁶¹

Le Goff destaca que com os dominicanos: “A pregação conhece um impulso extraordinário e uma profunda metamorfose. Não cai mais do alto sobre o povo dos fiéis. Ao contrário, é endereçada verdadeiramente a ele.”⁶² Então, o sermão é reelaborado, passa a incluir historietas divertidas e didáticas: os *exempla*.

Os dominicanos esforçavam-se para falar dos problemas específicos dos cidadãos e distinguiam os auditórios segundo seus ofícios, assim se observavam sermões para intelectuais, universitários, artesãos, camponeses, etc. Recorriam aos *exempla* para lhes dar exemplos da vida cotidiana.⁶³ A pregação passou para as praças, para os púlpitos externos provisórios ou permanentes. De acordo com Le Goff: “o sermão assumirá ares de *meeting* com os pregadores populares em voga, verdadeiros ‘ídeos’ da multidão.”⁶⁴

Qual seria então o público visado pelos Pregadores? Os discursos sobre os santos e as festas eram direcionados a todos os fiéis, enquanto que os outros estavam explicitamente destinados aos públicos especializados, aos agricultores, aos artesãos, aos mercadores, às mulheres, etc. Estes sermões *ad status*, endereçados aos diferentes grupos da sociedade, conheceram uma grande voga no século XIII.

Os clérigos desta época descobriram a diversidade das condições sociais e empreenderam uma adaptação de seu discurso, sem deixar de cultivar os estereótipos. Eles celebravam o trabalho dos camponeses e dos artesãos, considerados como criadores de riquezas, tanto quanto suspeitavam das atividades dos mercadores, sempre tidos como aqueles que tinham amor ao ganho. Cada um estava preso aos vícios e virtudes de seu grupo.⁶⁵

Em geral, através da leitura de Vauchez pode-se dizer que o estabelecimento maciço das ordens mendicantes na sociedade urbana no final do século XIII deve seu sucesso ao fato de que levavam aos fiéis algo que o clero secular há muito tempo foi incapaz de oferecer: o exemplo de uma forma de vida moralmente correta e a melhor maneira de apresentar e transmitir a mensagem cristã através da pregação.⁶⁶

A sua estreita ligação com leigos lhes permitira compreender seus problemas muito bem, em especial aqueles relativos à vida econômica dos mercadores ou banqueiros. Por isso, afirma Vauchez, “Não foi apenas acaso que os colocou na

61 J. LE GOFF, *op.cit.* 2008b, *op. cit.*, p.253.

62 *Ibid.*, p.183.

63 Jacques LE GOFF, *O apogeu da cidade medieval*, São Paulo, 1992. p.183.

64 *Ibid.*

65 Hervé MARTIN, « La chaire, la prédication et la construction du public des croyants à la fin du Moyen Âge », *Politix*, 1994, 7, 26, p. 42-50. p.46.

66 VAUCHEZ, André. *op cit.* 1999, p.253.

vanguarda do pensamento teológico e canônico nesta área.”⁶⁷ Ou seja, os mendicantes se colocaram junto aos cidadãos, tentando entender seus dilemas morais e procurando auxiliá-los espiritualmente. Esta postura é tida pelo autor como algo inédito até então, uma atitude que a Igreja não havia experimentado realizar. Para Vauchez, as ordens mendicantes constituíram um novo movimento para a evangelização e a conquista cristã da sociedade urbana.⁶⁸ Le Goff chega à conclusão de que os mendicantes fornecem as justificações religiosas de que a sociedade urbana tem necessidade.⁶⁹

Os primeiros dominicanos, por exigência de sua missão doutrinal, consagraram-se desde cedo à escrita. A missão de pregação fez com que obras doutrinárias fossem escritas nos mais diversos campos do conhecimento. Estavam eles interessados principalmente em estudos bíblicos e teológicos. No século XIII, obras em teologia, a Escritura e a filosofia eram as mais numerosas. Muitos frades comentaram os livros da Bíblia. Alberto Magno escreveu um livro de animais, vegetais minerais, botânica, um comentário enciclopédico sobre a filosofia de Aristóteles, e trabalhos em teologia e as Escrituras.⁷⁰ Na teologia pastoral, história, e outros campos, escritores dominicanos compilaram livros de referência, sumas, epitomes e manuais.

Nesse momento também foram compostos numerosos sermões, entendidos como veículos da sabedoria de Deus. Estes não deveriam ser somente exegéticos e conduzir apenas a fins penitenciais, mas deveriam, sim, constituir-se em ajuda válida para todos, qualquer que fosse o nível social de quem escutasse.

A partir de 1240, aproximadamente, foram tomadas iniciativas tendo em vista o ordenamento e a organização dos discursos coletivos no seio da Ordem. As *admonitiones*, de acordo com Markus Schürer, foram decisões tomadas sobre aspectos da vida interna dos dominicanos. Tratavam-se, por um lado, de uma regulamentação geral dada à comunicação interna e externa e, por outro, de uma regulação da circulação de diferentes saberes no seio da comunidade. Visava-se particularmente a transmissão de conhecimento sobre a legislação da Ordem e, além disto, procurava-se regulamentar a utilização dos saberes teológicos e filosóficos. Assim, se encontram numerosas decisões que deveriam auxiliar a organização do discurso histórico e memorial dominicano.⁷¹

Uma série de *admonitiones* foi sobre a coleta de material para a escrita da história da Ordem: ela tem a função de dar início à produção de textos historiográficos ou hagiográficos ou, ainda, a atualização do *corpus* textual

67 “it was not merely chance which placed them at the forefront of theological and canonical thought in this area.” Tradução minha. Ibid.

68 Ibid., p.255.

69 J. LE GOFF, *op.cit.* 1992, *op. cit.*, p.185.

70 William A. HINNEBUSCH, *The Dominicans*, 1985.

71 Markus SCHÜRER, « Mémoire et histoire dans l’Ordre des Prêcheurs vers le milieu du XIIIe siècle », in Nicole BOUTER (éd.), *Ecrire son histoire: les communautés religieuses régulières face à leur passé : actes du 5e colloque international du CERCOR, Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002, Saint-Etienne, 2005*, p. 147-169. p.148.

existente. Assim, uma *admonitio* do Capítulo Geral de 1245 (em Colônia) ordenou a reunião de material hagiográfico sobre o fundador da Ordem, dever-se-ia informar seus milagres através de testemunhas confiáveis. O mesmo foi pedido em relação ao segundo Mestre Geral, Jordão da Saxônia.⁷²

Assim tem-se a origem da coletânea hagiográfica da primeira geração de frades da Ordem chamada *Vitae Fratrum*. Os anos 1250 foram marcados pela querela das ordens mendicantes com o clero secular – que reivindicava seus direitos pastorais – e pela discussão acerca da legitimidade da existência dos dominicanos (e dos franciscanos).⁷³ Entretanto, no seu prólogo das *Vitae Fratrum*, Humbert de Romans – Mestre Geral da Ordem na época – afirma que não foram somente as crises externas, mas também, e mais importante, os problemas internos na transmissão das normas e os valores da Ordem na mudança de gerações, que deram o impulso para a redação deste texto, problemas aos quais se juntaram as dificuldades de formar e impor uma identidade coletiva coerente.⁷⁴

A maneira como Humbert sublinha o papel da escrita como forma de fixação do saber histórico e hagiográfico é digna de atenção. Inspirados pelo Espírito Santo, diz ele, os dominicanos iniciaram a tarefa de conservar por escrito os atos e as palavras edificantes e dignas de louvores, pois a memória dos servidores de Deus seria mais bem perpetuada por escrito e possibilitaria a salvação dos frades que viriam pelo exemplo da primeira geração.⁷⁵

Muito utilizada como auxílio à composição dos sermões e bastante difundida durante toda a Idade Média foi a hagiografia. Suas coletâneas foram produzidas com frequência pelos dominicanos e o seu maior exemplo foi a *Legenda Áurea*, que, assim como as *Vitae Fratrum*, faz parte deste projeto dominicano de conservar por escrito a sabedoria que precisava ser transmitida para as futuras gerações. Este saber, no caso, era sobre os exemplos dos santos, cujo culto se encontrava na essência do cristianismo.

Como forma de linguagem, o gênero das *Vitae* possui um desenvolvimento narrativo centrado em torno dos atos supostamente reais atribuídos aos santos, com a finalidade pedagógica de fornecer aos ouvintes ou leitores modelos de virtude. Os santos, nesse sentido, deveriam ser tomados como modelos imitáveis, sendo-lhes atribuídas virtudes necessárias para a realização da salvação.

É importante ressaltar aqui a dificuldade de penetração do discurso clerical sobre os leigos e a necessidade eminente de modificar a forma como esse discurso era divulgado. Os Pregadores reformulam as estratégias discursivas que existiam até então para tornar sua mensagem mais clara e facilmente compreensível para o público leigo. Nesse sentido, caso o pregador achasse necessário, poderia reanimar o auditório contando-lhe histórias engraçadas ou exemplos alegres para, logo depois, reinserir em seu discurso palavras sérias, elevadas das sagradas Escrituras.

⁷² Ibid., pp.148-149.

⁷³ Ibid., p.152.

⁷⁴ Ibid., p.153.

⁷⁵ Ibid., pp.153-154.

Era legítimo também inserir casos exemplares ao argumento desenvolvido. Para isso, os dominicanos desenvolveram a arte do sermão, além da produção dos textos utilizados como inspiração para estes sermões, incluindo-se as coletâneas hagiográficas e de *exempla*.

Nesse sentido, Jacques Le Goff destaca o movimento da Igreja no século XIII de fixar a sua memória por escrito. Neste momento, ele afirma, há uma “sacralização da escrita”⁷⁶. O autor explica que a escrita do texto em língua latina, além de se garantir a sua preservação ao longo dos tempos, o coloca no terreno do sagrado, pois o latim é a língua da Igreja, uma instituição sagrada. A memória tem uma função particularmente importante no século XIII. Neste período, as teorias e as técnicas de memorização se multiplicavam e se reforçavam. Os frades mendicantes participavam desta evolução intelectual.

A vida cristã é mais particularmente definida como memória. A lembrança ativa do Cristo torna-se um motor essencial da vida espiritual. Para Le Goff, o exame de consciência promovido pela confissão e pregação é uma espécie de rememoração.⁷⁷ Assim, para os dominicanos, escrever a memória do cristianismo, das vidas dos santos, era uma forma de garantir a salvação das almas, através da preservação do conhecimento cristão.

7. Novas formulações doutrinárias e práticas religiosas

Nesse momento, a Igreja se esforça para dar novas formulações doutrinárias, novas práticas religiosas. A evolução mais importante se refere, sem dúvida, à doutrina do pecado e dos sacramentos. O Diabo também ganha mais destaque, torna-se mais bem definido.

Os homens do século XIII lançam um novo olhar sobre Cristo, que é menos o Cristo glorioso da Ressurreição do que o Cristo sofredor da Paixão. Por outro lado, o culto mariano tornou-se objeto de um fervor excepcional. Francis Rapp conta que a devoção ao Cristo sofredor não data somente do final da Idade Média. Ela toma emprestados alguns de seus elementos da tradição patrística.⁷⁸ Largamente difundida nas massas do século XIII, “a contemplação de Jesus crucificado não tinha por único objetivo a complacência mórbida no espetáculo da dor. Ela se alimentava da reflexão sobre o significado profundo da Encarnação.”⁷⁹

Além disto, o tempo presente é promovido mediante a transformação da eucaristia, a partir do duplo ponto de vista da teologia e da prática: a promulgação,

⁷⁶ LE GOFF, Jacques. “Préface”. In: BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298)*. Paris, 1984, p.II.

⁷⁷ “A confissão e a pregação põem em primeiro plano o exame de consciência que é um primeiro lugar rememoração”. Jacques LE GOFF, *São Francisco de Assis*, Rio de Janeiro, 2007, p. 196.

⁷⁸ Francis RAPP, *L’Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris, 1971, vol. 25. p.146.

⁷⁹ « La contemplation de Jésus crucifié n’avait pas pour unique origine la complaisance de la réflexion sur le sens profond de l’Incarnation. » Ibid., p.147.

nos séculos XI e XII, da doutrina da transubstanciação, que impõe a crença na presença real de Jesus Cristo na Eucaristia, substitui um sacrifício de memória por um sacramento de presença, de presente. Deste modo, a importância de se viver o presente e a vida na Terra ganha adeptos.

Assim, desde o século XII, em numerosas comunidades se faz referência àquelas passagens do Evangelho suscetíveis de oferecer regras de vida, em particular as que evocam a pobreza de Cristo e a de seus discípulos. Nesse sentido, os defensores desta espiritualidade renovada estimavam que o amor de Deus se caracterizava pela imitação o mais fiel possível da vida do Senhor. Assim, as exigências e as preocupações fundamentais dos novos movimentos espirituais do século XII foram especialmente duas: seguir Cristo e evangelizar os pobres. Em consequência, esta volta às origens trazia uma transformação da vida religiosa.

Entre os mestres espirituais levados em conta no fim da Idade Média —São Bernardo e São Boaventura em particular—, o sacrifício de Cristo não foi somente a reparação da falta cometida por Adão. Ele devia igualmente dar aos homens uma lição de generosidade. O Senhor esperava que suas criaturas respondessem à abnegação da qual seu filho tinha dado a prova através do reconhecimento. A compaixão com o sofrimento de Cristo era um sentimento esperado da parte do fiel.

Jacques Le Goff enfatiza que, o século XIII, vê crescer o culto dos relicários supostamente contendo gotas do sangue de Cristo. Nesse momento, Urbano IV promulgou o dogma da presença real do corpo de Cristo na Eucaristia, que seria solenemente festejado no dia de Corpus Christi.⁸⁰

O cristianismo, para o autor, se esforça para tornar presente a encarnação de Deus em Cristo através da Eucaristia: “cada missa, cada dia, em todo lugar, põe Deus entre os homens *hic et nunc*, aqui e agora”.⁸¹ Receber o corpo de Cristo simbolizado na hóstia significava participar do grande corpo de cristãos. Esta Eucaristia, para Le Goff, só encontra sua expressão ‘definitiva’ no século XIII, com a instauração do dia de Corpus Christi. Defende que: “Antes do Corpus Christi, só os que comungavam freqüentemente viam o corpo de Cristo. Agora esse corpo passa a ser mostrado a todos de maneira suntuosa e gloriosa. É uma das consequências do famoso Concílio de Latrão IV: generalização da confissão, importância destacada da comunhão”.⁸² Além disso, os séculos XII e XIII ofereciam magníficas representações de Jesus, cujo corpo sofredor se tornava aos olhos dos fiéis num corpo glorioso.

Como defende Rapp, a contemplação do Salvador sofredor não tinha como único fim o estímulo à emoção. Ela deveria também reforçar na mente dos fiéis o artigo fundamental da sua fé: através de seu sacrifício, Cristo redimiu os homens. A segurança mais forte contra o mal e o Inferno, os cristãos encontravam, sobretudo, no triunfo de Jesus, do qual a visão do crucifixo lembrava—os necessariamente.⁸³

⁸⁰ J. LE GOFF, *op.cit.* 2008b, *op. cit.*, p.53.

⁸¹ Jacques LE GOFF, *Em busca da Idade Média*, Rio de Janeiro, 2008. p.129.

⁸² *Ibid.*, p.130.

⁸³ RAPP, Francis. *op.cit.*, p.149.

Assim como se enfatiza a humanidade de Cristo e seu sofrimento na cruz, o seu opositor, o Diabo, ganha contornos mais nítidos. A partir do século XIII vê-se um Diabo mais bem definido, principalmente através das contribuições trazidas pela escolástica. Há um aumento de poder de Lúcifer, que não é consequência unicamente de mutações religiosas. Como defende Robert Muchembled⁸⁴, esse aumento traduz um movimento de conjunto da Cristandade ocidental, uma nova identidade coletiva. A Europa dota-se lentamente de outros fatores de unificação, além do próprio cristianismo. Trata-se de modelos novos de relações entre os homens. A mutação de uma imagem do Diabo inscreve-se, portanto, neste campo dinâmico de ação.

Com o avanço dos séculos XIV a XVII, a Cristandade latina se julga assediada por múltiplos inimigos - turcos, judeus, heréticos, bruxas, etc. Essa sociedade sofre uma culpabilização maciça, com a promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral. Jean Delumeau⁸⁵ defende que nasce no século XIV uma “doença do escrúpulo”, que se amplifica a partir desse momento. Surge, desta forma, um novo medo: o medo de si mesmo. Reforça-se a ideia de que Satã está em toda parte, até no coração de cada um. Assim, como o demônio está dentro de cada um de nós, devemos sempre manter vigilância sobre nossas ações.

Para Muchembled⁸⁶, o discurso sobre Satã muda de dimensão no mesmo momento em que se esboçam teorias novas sobre a soberania política centralizada, diante das quais o universo das relações feudais e vassálicas cede lentamente. O Inferno e o Diabo, a partir de então, nada têm de metafórico. A arte produz um discurso bastante preciso, muito figurativo sobre este reino demoníaco, colocando detalhadamente a noção de pecado, por exemplo, a fim de melhor induzir o cristão à confissão.

A encenação satânica e a pastoral que a ela se reporta desenvolvem a obediência religiosa, mas igualmente o reconhecimento do poder da Igreja e do Estado, cimentando a ordem social com o recurso a uma moral religiosa.⁸⁷

O discurso demonológico atinge cada vez mais pessoas, chega à corte régia e aos laicos ricos que descobrem o Inferno em seus livros de horas, breviários, saltérios, etc. A lição comum que todos podem tirar daí não é unicamente religiosa, pois as imagens mentais consagradas ao Inferno e ao Diabo tratam igualmente da lei e do governo dos homens. Muchembled⁸⁸ defende que a detalhada evocação dos suplícios infernais, a partir do século XIV, dá o exemplo da justiça desejada por

⁸⁴ Robert MUCHEMBLED, *Uma história do diabo: séculos XII-XX*, Rio de Janeiro, 2002, p. 32.

⁸⁵ Jean DELUMEAU, *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (Séculos 13-18)*, Bauru, 2003, p. 9.

⁸⁶ R. MUCHEMBLED, *op.cit.*, *op. cit.*, p. 33-34.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 36.

Deus, sempre implacável. Ela habitua as pessoas a pensar que a marca de um bom governo reside em seu poder de punir justamente.

A ameaça do Inferno e do diabo aterrador serve como instrumento de controle social e de vigilância das consciências, incitando às transformações das condutas individuais. É o que Jean Delumeau chama de “pedagogia do medo”⁸⁹. Insistindo na ideia de que os pecadores e os criminosos não conseguem escapar de um castigo merecido, a Igreja contribui para modelar as características que definem a identidade de uma Europa ligada à inculcação individual. O homem reconhece um poder –a Igreja– e se subordina a este, cumprindo sua ética específica, determinada por este poder. Caso não siga esses preceitos éticos, o indivíduo sabe que poderá ser punido. O Estado, que se liga ao poder da Igreja, também acaba sendo reconhecido como poder, liderança seguida e obedecida, justamente por se associar e exigir os mesmos preceitos éticos cobrados pela Igreja.

O caso francês é emblemático: na França, a monarquia se dota de uma supersacralidade que se remete ao Império Romano. Não se trata mais da simples superioridade de um indivíduo sobre o grupo, mas de um conceito novo, contribuindo, a partir de 1200, para um progresso marcante do poderio régio, apesar de contestações existirem.

Muchembled nos lembra de que as imagens diabólicas e as que servem como ilustrações da soberania régia eram produzidas pelos mesmos artistas. Eles adornavam Satã com as marcas emblemáticas do poder terrestre, acrescentando-lhe um simbolismo negativo, para desvalorizar o poder do Demônio. A majestade do Diabo é associada, então, com o mau governo, com uma ameaça que o bom governo deveria se sobrepor.

Satã também sofre modificações em sua aparência, tornando-se mais bestializado, monstruoso, provocando terror e repulsa. É dada uma ênfase na sua não humanidade e, além disso, sugere-se que ele pode invadir corpos pecadores para transformá-los à sua vontade.

Deste modo, a Igreja insiste no medo de pecar e na danação do pecador. Cada indivíduo deve manter vigilância constante sobre suas ações, a preocupação em não cair em pecado é real. Com isso reforça-se a importância da figura do confessor, aquele que ouve os pecados, aplica as devidas punições ao pecador e o absolve. Ao determinar a confissão auricular e uma vez ao ano, a Igreja tem em vista alguns objetivos pastorais. Ela deseja não somente desenvolver a prática do exame de consciência, mas também permitir ao confessor julgar os conhecimentos religiosos dos fiéis e dar-lhe a oportunidade de doutrinar estes últimos durante o processo de interrogatório. Em contrapartida, a obrigação da confissão anual fornecia ao clero um meio de pressão considerável sobre as almas.

O cânon XXI do IV Concílio de Latrão também provoca o desenvolvimento de uma literatura relativa ao pecado. Os confessores precisam de livros para guiá-los e esclarecê-los na tarefa de interrogar e julgar suas ovelhas. Dessa necessidade nascem as “Sumas de Confessores” e “Manuais de Confissão”. As obras relativas aos pecados se dividem em duas categorias. Umas, constituídas em grandes

⁸⁹ J. DELUMEAU 2009, *op.cit.*

volumes, são tratados de moral jurisprudencial que devem permitir um julgamento exato sobre os atos relatados em confissão e, conseqüentemente, prescrever a punição e os remédios que evitarão sua repetição. Outras, mais concisas, dão aos padres apenas as instruções básicas para uma boa confissão⁹⁰.

Cabe destacar que muitas dessas obras foram escritas por dominicanos e franciscanos. Não é de surpreender o lugar ocupado por esses religiosos nesse domínio. Eles têm um reconhecido protagonismo como confessores e inquisidores. Como afirma Delumeau:

Pregadores ou inquisidores, ou as duas coisas ao mesmo tempo, e logo autorizados a confessar a despeito do privilégio concedido aos vigários de paróquia, eles basearam toda a sua pastoral de cristianização sobre a culpabilização. Assim, podemos com toda razão situar no início do século XIII uma cesura capital na história da cristandade, já que nos seis anos 1210-1215 coincidiram a criação dos franciscanos, a dos dominicanos e o IV Concílio de Latrão.⁹¹

Esse modelo de confissão, privada e auricular, mediada por essa literatura expressamente didática, deu um novo sentido ao perdão e à penitência. Se antes a penitência era pública e o perdão incerto, a partir da institucionalização da prática confessional e penitencial individual a contrição vai assumindo importante espaço nessa pastoral.

Para além dos aspectos de controle moral e social exercido pela Igreja através da confissão obrigatória, Jean Delumeau atenta para a possibilidade de ver nesse procedimento inquisitorial um importante elemento para que os homens tivessem conhecimento de sua própria vida, de seus atos, de sua alma. O autor afirma que apesar de exigir do fiel a confissão explícita, a Igreja concede a ele o perdão que o conforta e mantém suas pretensões de salvação. Fundamentado em extensa documentação referente aos manuais de confissão e escritos teológicos, Delumeau considera ainda que a confissão ampliou um discurso produtor de medo, culpabilizador e coercitivo, que, todavia, propunha uma contrapartida: o perdão. Entretanto, o pesquisador alerta para o fato de que não devemos reduzir a história da culpabilização a uma história do poder clerical. Este sentimento de culpa acompanhou a ascensão do individualismo e do senso de responsabilidade. Assim, ela anda em conjunto com o processo de emergência do indivíduo.⁹²

Contrariando outros pesquisadores, como Robert Muchembled, Alain Boureau defende que uma demonologia surge já no século XIV e não posteriormente, no século XV. Para Boureau⁹³, é o papa João XXII (1316-1334) que funda as bases de uma nova percepção de heresia e abre o caminho para o desenvolvimento de uma ciência do demônio. A bula *Super illius specula* (1326 ou 1327) enuncia pela

⁹⁰ J. DELUMEAU 2003, *op. cit.*, p. 376.

⁹¹ *Ibid.*, p. 376-377.

⁹² *Ibid.*, p. 14.

⁹³ Alain BOUREAU, *Satan hérétique: Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, 2004.

primeira vez que as invocações de demônios são heresias. As relações com os diabos entram no campo dos fatos reais e não são mais tidas como ilusões diabólicas, o que traz como consequência a necessidade de punição.

A partir do século XIV, há uma nova percepção da ação diabólica neste mundo, ligada diretamente com a luta contra as heresias. Duas das principais regiões atingidas por uma explosão herética, e depois pela feitiçaria, foram os Alpes e uma parte dos Países Baixos borgonheses. Os discípulos de Pierre Valdo, no século XII, já haviam em seguida se espalhado pelo atual norte da Itália, sudeste da França, e mesmo Artois ou Flandres.

No início de 1234, Gregório IX recomendou vigilância aos prelados, aconselhando-os de se servir dos dominicanos todas as vezes que se necessitasse de uma ação mais vigorosa, seus frades eram particularmente hábeis na refutação da heresia. Foi a Ordem dos Pregadores encarregada de fornecer os “zeladores” que protegeriam a fé cristã contra a heresia⁹⁴.

As numerosas heresias do século XV forneceram a matriz demonológica da futura feitiçaria satânica. Discípulos de Jean Hus e Wyclif e valdenses foram condenados em Tournai, no início do século XV, em Douai em 1420, ou em Lille, com o nome de “turlupins”, por volta da mesma época. Os inquisidores e os homens da Igreja que se confrontam com esses grupos produzem uma reflexão cada vez mais preocupada a esse respeito. O final do Grande Cisma, em 1417, abre o caminho a uma necessidade de reorganização interna da Cristandade e um melhor esclarecimento sobre a ortodoxia.

O mito do sabbat passa a ter lugar a partir dos anos 1428-1430, sob o duplo impacto de uma onda de processos de feitiçaria e a floração de uma literatura inspirada por eles. Iniciou-se assim uma fase transitória entre a heresia propriamente dita e a definição do conceito de feitiçaria nos manuais especializados. O sabbat foi ganhando o sentido de reunião noturna das feiticeiras, conjuntamente com epidemias de caça às feiticeiras em quase toda a atual Suíça de língua francesa.⁹⁵

Num contexto de turbulências na Igreja até 1449, a concentração num inimigo simbólico talvez tenha contribuído, defende Robert Muchembled⁹⁶, ao mesmo tempo, para relaxar a pressão interna geral e para expressar a legitimidade e a ortodoxia dos grupos de influência envolvidos, particularmente eclesiásticos, que cercavam o antipapa Félix V.

Então, há uma coincidência entre o clima religioso e político na região de Savoia-Piemonte, durante o segundo quarto do século XV, e a invenção de um novo tipo de feitiçaria demoníaca. Os atuais Países Baixos, no final do reinado de Filipe, o Bom (falecido em 1467), parecem ter servido de canais de transmissão da formulação sobre feitiçaria esboçada na região de Savoia. Arras foi em 1459-1461 palco de um enorme processo inquisitorial. A novidade reside na definição geral de

⁹⁴ Henry Charles LEA, *L'histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Paris, 2005, p. 140-141.

⁹⁵ R. MUCHEMBLED, *op.cit.*, p. 53-54.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 55-56.

feiticeira estabelecida pelos inquisidores do tribunal: o pacto com Satã e as relações sexuais com demônios.

De 1435 a 1487, são recenseados 28 tratados dedicados à feitiçaria, contra 13 de 1320 a 1420. No ano de 1480 o número de processos de feitiçaria tem um primeiro pico, ainda muito aquém das perseguições da época moderna. A doutrina demonológica encontra apoio explícito da autoridade pontifical. Inocêncio VIII lança em 1484 a bula *Summis desiderantes affectibus* pela qual exortava os prelados da região hoje conhecida como Alemanha a reforçarem a caça às feiticeiras, acrescidas em número naquela região. A importância histórica desta bula é que através dela a Igreja reconhece a existência das bruxas e da bruxaria e deste modo autoriza as perseguições que se seguem, não só na atual Alemanha, mas em todos os outros países em que tem influência.

Dois inquisidores dominicanos, Heinrich Kramer e James Sprenger, conduzem uma grande investigação sobre a feitiçaria e sua relação com os demônios. Depois, redigem o primeiro grande tratado de caça às feiticeiras, o *Malleus Maleficarum*⁹⁷, publicado em 1487. Invocando a bula pontifícia de Inocêncio VIII, os autores examinaram 78 questões para esclarecer a origem e o desenvolvimento do que eles chamavam de “a Heresia das Feiticeiras”, a fim de oferecer, na terceira parte, o remédio para exterminar a heresia.

Logo em sua primeira questão, o *Malleus Maleficarum* já deixa clara a confirmação da existência de bruxas, feiticeiras e demônios. Assim como confirma a crença nos poderes diabólicos para aqueles que ainda poderiam duvidar da força das criaturas do mal.

As Sagradas Escrituras, na Sua autoridade, dizem que os demônios têm poderes sobre o corpo e sobre a mente dos homens, quando Deus lhes permite exercê-los, ao que se faz alusão explícita em muitas passagens. Enganam-se portanto os que afirmam não existirem coisas como bruxaria ou feitiçaria, ou os que professam tais coisas serem imaginárias ou existirem demônios só na imaginação de ignorantes e de populares, e também os que declaram ser equívoco atribuir a demônios certos fenômenos naturais que acontecem aos homens.”⁹⁸

Claramente há uma confirmação do que já fora expresso anteriormente no IV Concílio de Latrão, no cânone I: Os demônios são bons por natureza, mas escolheram o caminho da maldade. O texto do *Malleus* esclarece que a “fé verdadeira” afirma que alguns anjos foram lançados do Céu e hoje são demônios. Dada sua própria natureza, estes seriam capazes de realizar proezas que estão acima da capacidade humana.⁹⁹ As pessoas que induziriam as outras a realizarem prodígios perversos são chamadas bruxas. Estas últimas são caracterizadas também como hereges, pois seriam infiéis à fé cristã.

⁹⁷ Heinrich KRAMER, James SPRENGER, *O Martelo das feiticeiras: malleus maleficarum*, 2002.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁹ *Ibid.*

Magos e bruxas, através dos poderes do Diabo, conseguem feitos extraordinários, e Deus permite que assim seja. Para isso, as bruxas realizam um pacto com o Diabo, em que se tornam suas servas e devotas.

É importante destacar que no *Malleus Maleficarum* defende-se o argumento de que os anjos do mal só conseguem realizar seus malfeitos porque possuem a permissão divina. “Assim, os anjos do mal podem realizar, e de fato realizam, a vontade de Deus.”¹⁰⁰ Através da bruxaria os demônios podem produzir efeitos maléficis, que não conseguiriam sem o auxílio de algum agente.

O *Malleus Maleficarum* distingue os adoradores dos demônios dos idólatras. A idolatria seria a primeira de todas as “superstições”, sendo a segunda a adivinhação e a terceira, a observação do tempo e das estações. A bruxaria se incluiria no segundo tipo de superstição: na adivinhação, porque nela se invoca o Diabo, expressamente¹⁰¹.

A bruxaria é definida como uma heresia, entretanto não se trata de uma heresia qualquer, e sim seria a mais grave de todas. Isso porque nela não se faz somente um pacto como Diabo, mas trata-se de um acordo definido e explícito como objetivo de ultrajar Deus e atingir suas criaturas. A bruxaria seria a mais vil das artes maléficis: “seu nome latino, maleficium, significa exatamente praticar o mal e blasfemar contra a fé verdadeira.”¹⁰²

Os demônios realizam seus atos de forma consciente e voluntária, destacando-se pela sua inteligência principalmente em três pontos:

Na sutileza de seu caráter, na sua experiência secular e na revelação dos espíritos superiores. Também aprendem, através da influência dos astros, a dominar as características dos homens, descobrindo que alguns têm mais propensão à prática da bruxaria do que outros.¹⁰³

Sobre as proezas dos demônios, os autores destacam que estes são capazes de realizar a metamorfose de corpos, podem mover corpos, alterar sentimentos internos e externos, têm a capacidade de mudar o intelecto, dentre outros.

Sobre a natureza dos demônios, afirmam —se apoiando em Dionísio— que estes são inimigos da raça humana, pois possuem uma “insanidade natural”, uma “imaginação devassa” e são ávidos por praticar o mal e confundir os homens. Eles causam doenças, disfarçam-se de anjos, atormentam os homens durante o sono. São estas algumas de suas proezas, procurando de todas as formas a destruição dos homens.

O demônio é capaz de despertar as paixões do homem, interferindo no interior da mente humana. Entretanto, não se pode dizer que está nele a causa de todo pecado. “Pois nem todos os pecados são cometidos por instigação do demônio:

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰² *Ibid.*, p. 77.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 81.

alguns o são por nossa própria opção”¹⁰⁴. O demônio pode instigar o homem a pecar, mas não tem controle sobre o livre-arbítrio.

O Diabo provoca o homem de duas formas: de forma visível e invisível. Ele pode aparecer visivelmente para o indivíduo, provocando-o, como fez como Jesus no deserto. Mas também pode instigar o pecado na invisibilidade, de duas formas: ora por persuasão, ora por disposição.

Por persuasão instiga o pecado revelando ao entendimento humano alguma coisa como boa ou benévola. E faz isso de três formas: revelando-a ao intelecto, ou às percepções (ou sentidos) interiores, ou às percepções exteriores.¹⁰⁵

Por disposição, o demônio desperta nos homens suas paixões, seus instintos, penetrando em sua mente. O Diabo possui também a faculdade de penetrar no corpo dos indivíduos. Neste caso, ele não consegue chegar à essência interior, somente atinge a matéria corpórea. A alma se mantém intacta a ação demoníaca, mas no corpo o diabo pode se instalar, provocando impressões. Estas podem influenciar as vontades do indivíduo, direcionando-o para uma ação equivocada.¹⁰⁶

Como a faculdade da fantasia ou da imaginação é corpórea —vinculada a um órgão físico— também se acha subordinada à vontade dos demônios, que são assim capazes de transmutá-la: provocam o aparecimento de várias fantasias, pelo fluxo de pensamentos e de percepções ligados à imagem original, antes recebida.¹⁰⁷

Para os autores do *Malleus Maleficarum*, a alma residiria no coração e lá o demônio não poderia penetrar. O coração, ainda, seria o órgão que se comunicaria com os outros, como se fosse o centro de uma teia. “A alma atua sobre o corpo, dá-lhe a sua forma e o enche de vida. Logo, habita não só um determinado local, mas se estende ao corpo inteiro.”¹⁰⁸

A possessão diabólica de um homem pode se dar de duas formas; ora com relação à alma, ora com relação ao corpo. Entretanto, na alma o Diabo não pode penetrar. Assim, o Diabo não é a causa do pecado que o Espírito Santo permite que a alma cometa. Quanto ao corpo, o Diabo é capaz de possuir o homem de dois modos, na medida em que existem duas classes de homens: os que se encontram no pecado e os que se encontram na graça. O homem que está em pecado já se encontra a serviço do demônio, este já o possui.

Além disso, o Diabo é capaz de possuir o homem na sua essência corpórea, como no caso dos loucos. Mas nesse caso a possessão se relaciona mais com um castigo do que com o pecado propriamente. Esses castigos corpóreos nem sempre se configuram como uma consequência do pecado. Podem atingir pecadores e inocentes. Os demônios podem possuir os homens de cinco formas distintas

¹⁰⁴ Ibid., p.124.

¹⁰⁵ Ibid., p.125.

¹⁰⁶ Ibid., p.132.

¹⁰⁷ Ibid., p.149.

¹⁰⁸ Ibid., p.260.

elencadas pelo *Malleus Maleficarum*: “pelos seus próprios corpos; pelos seus corpos e suas faculdades interiores; por tentação interior e exterior tão-somente; por privar-lhes do uso da razão; por metamorfose, transformando-os em bestas irracionais.”¹⁰⁹ Os homens podem ser possuídos por várias razões: por causa de algum pecado cometido por eles ou por outros homens, principalmente, mas também podem ser possuídos em seu próprio interesse.

Os possuídos podem ser livrados do mal pelas intercessões e orações dos santos, como é mostrado nas Legendas. Do mesmo modo, as orações piedosas dos viajantes, não raramente, conseguem livrar os possuídos do mal. A comunhão não deve ser negada a um possesso, trata-se de uma forma de reconciliá-lo¹¹⁰.

8. Conclusões

As medidas que decorrem da reforma da Igreja impõem a necessidade de se ater à pastoral como forma de manter os fiéis e ensiná-los a Verdade cristã. Os cânones do IV Concílio de Latrão (1215), que faz parte desta preocupação e está inserido no combate às heresias, institui a confissão auricular individual e o exame de consciência, que pressionam o cristão com ameaças aterrorizantes com as quais ele deve se defrontar dentro de si mesmo, numa verdadeira “pedagogia do medo”. Neste aspecto, assume uma imensa importância a pregação pastoral integrada à Igreja em que se destacam as ações dos dominicanos e dos franciscanos. Os pregadores baseiam sua atuação numa retórica nova, ágil, capaz de fazer frente àquelas heréticas, como a heresia cátara, por exemplo.

Com o avanço da Baixa Idade Média, a Igreja, através desses novos personagens, se esforça para dar novas formulações doutrinárias, novas práticas religiosas. A evolução mais importante se refere, sem dúvida, à doutrina do pecado e dos sacramentos. O Diabo também ganha mais destaque, torna-se mais bem definido.

Como pudemos observar até aqui, a luta contra o mal se estabelece através de três grandes personagens no final da Idade Média: o pregador, o confessor e o inquisidor. Estes possuem um ministério em comum que é a palavra. Todos a utilizam para lutar contra todas as formas de desvios. Se o pregador ensina as escrituras e traz uma lição para os fiéis, ele luta de sua forma contra certo tipo de ignorância, o pecado e implicitamente o diabo que lhe está associado. O confessor, juiz do pecado, mas também médico da alma, retira dos espíritos traços do demônio através da confissão e penitência. O inquisidor é um combatente da heresia, que enfrenta o mal de forma direta.

A Ordem Dominicana, como dito anteriormente, possui um papel central nesse combate. Pregadores, confessores e inquisidores, os dominicanos assumem o papel de alertar, ensinar, combater os demônios e punir os desvios. A *Legenda Aurea*, como uma obra composta no interior da Ordem, oferece a seus leitores/ouvintes uma pedagogia sobre a ação do Diabo e dos demônios.

¹⁰⁹ Ibid., p.266.

¹¹⁰ Ibid., p.342.

Fontes e Bibliografia

1. Fontes

- Paul HALSALL (trad.), *Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215*, www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html, consulté le 20 août 2013.
- Heinrich KRAMER, James SPRENGER, *O Martelo das feiticeiras: malleus maleficarum*, 2002.
- ORDER OF PREACHERS, *The Primitive Constitutions of the Order of Preachers*, http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/primitive_consti_en.pdf, consulté le 19 juin 2014.
- JACOPO DE VARAZZE, *Legenda áurea: vidas de santos*, trad. Hilário FRANCO JÚNIOR, São Paulo, 2003.
- JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Paris, 2004.
- JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, trad. Teodor DE WYZEWA, Paris, 1910.
- JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée de Jacques de Voragine: nouvellement traduite en français, avec introduction, notices, notes et recherches sur les sources*, trad. fr. J.-B. ROZE, Paris, 1902, vol. I.

2. Bibliografia

- Jérôme BASCHET, *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, São Paulo, 2006.
- Alain BOUREAU, *Satan hérétique: Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, 2004.
- Jean DELUMEAU, *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*, trad. fr. Maria Lucia MACHADO, São Paulo, 2009.
- Jean DELUMEAU, *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (Séculos 13-18)*, Bauru, 2003.
- Nachman FALBEL, *Heresias Medievais*, 2005.
- Richard HAMER, Vida RUSSELL, « A critical edition of four chapters from the Legende doree », *Mediaeval studies*, 1989, 51, 1, p. 130-204.
- William A. HINNEBUSCH, *The Dominicans*, 1985.
- Clifford Hugh LAWRENCE, *The friars: the impact of the early mendicant movement on western society*, London, 1994.
- Henry Charles LEA, *L'histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Paris, 2005.
- Jacques LE GOFF, *Uma longa idade média*, Rio de Janeiro, 2008.
- Jacques LE GOFF, *Em busca da Idade Média*, Rio de Janeiro, 2008.
- Jacques LE GOFF, *São Francisco de Assis*, Rio de Janeiro, 2007.
- Jacques LE GOFF, *O apogeu da cidade medieval*, São Paulo, 1992.
- Jacques LE GOFF, *Os intelectuais na Idade Média*, São Paulo, 1989.
- Hilary Elizabeth MADDOCKS, « The Illuminated Manuscripts of the "Légende Dorée: Jean de Vignay's Translation of Jacobus de Voragine's" Legenda Aurea" » Tese de Doutorado, University of Melbourne, Melbourne, 1990.

- Bonifacio Palacios MARTÍN, « Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII », *VI Semana de Estudios Medievales*, 1995, Nájera, 1995 p.
- Hervé MARTIN, « La chaire, la prédication et la construction du public des croyants à la fin du Moyen Âge », *Politix*, 1994, 7, 26, p. 42-50.
- Robert MUCHEMBLED, *Uma história do diabo: séculos XII-XX*, Rio de Janeiro, 2002.
- Francis RAPP, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris, 1971, vol. 25.
- Ernest Cushing RICHARDSON, *Materials for a Life of Jacopo Da Varagine*, New York, 1935, vol. 1.
- Markus SCHÜRER, « Mémoire et histoire dans l'Ordre des Prêcheurs vers le milieu du XIIIe siècle », in Nicole BOUTER (éd.), *Ecrire son histoire: les communautés religieuses régulières face à leur passé : actes du 5e colloque international du CERCOR, Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002*, Saint-Etienne, 2005, p. 147-169.
- André VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média ocidental:(séculos VIII a XIII)*, Rio de Janeiro, 1995.