

**MARTÍRIO E HERESIA NA *LEGENDA ÁUREA* A PARTIR DA TEORIA DE PIERRE BOURDIEU**João Guilherme Lisbôa Rangel<sup>1</sup>**RESUMO**

A *Legenda Áurea* começou a ser redigida pelo dominicano Jacopo de Varazze, enquanto ainda repercutia dentro da Ordem Dominicana a morte do confrade Pedro de Verona (1252) – também conhecido como Pedro Mártir –, assassinado pelo herege cátaro Carino de Balsamo. A partir da morte de Pedro, inúmeros materiais foram produzidos pelos dominicanos no intuito de afirmar a Ordem institucionalmente. O objetivo deste trabalho é apontar, através das considerações teóricas de Pierre Bourdieu, uma possível compreensão para a presença de dois elementos importantes no contexto da morte de Pedro e também muito presentes na *Legenda Áurea*, a saber: o martírio e a heresia.

**Palavras-chave:** Martírio; Heresia; Bourdieu.

**ABSTRACT**

*The Golden Legend* was written by Jacopo de Varazze while there were still repercussions in the Dominican Order on Peter of Verona's death (1252) - Peter of Verona, also known as Saint Peter Martyr who was murdered by the Cathar Carino of Balsamo. After Peter's death, several materials started being produced by the Dominicans so as to reinforce the Order as an institution. The objective of this work is to present a possible understanding of two important elements in the context of Peter's death: martyrdom and heresy, taking into account Pierre Bourdieu's theories.

**Keywords:** Martyrdom; Heresy; Bourdieu

---

<sup>1</sup> Mestre em História pela UFRRJ e pesquisador pelo Laboratório de Ensino e Pesquisa em Medievalística LEPEM da UFRRJ

## INTRODUÇÃO

A *Legenda Áurea* é a primeira e mais famosa obra de Jacopo de Varazze. O seu título, *Legenda Áurea*, não aparece nos manuscritos mais antigos de comprovada autoria de Jacopo, contudo, foi aceito e transmitido pela tradição. *Legende sanctorum* ou *Historia Lombardica* são nomenclaturas mais presentes nos manuscritos. Essa obra, segundo a edição Maggioni (VARAZZE, 1998), contém 178 relatos dedicados à vida dos santos ou às festas litúrgicas, dispostas segundo a ordem do calendário litúrgico (o que constitui uma grande novidade da obra comparada a outros legendários do período).

Segundo Casagrande, a obra está inserida no gênero das *legendae novae* e aparece na Ordem dos pregadores com um duplo sentido: colocar à disposição dos pregadores material para auxiliá-los em suas pregações e oferecer a leitura de um texto agradável e edificante (CASAGRANDE). A obra começou a ser escrita a partir de, aproximadamente, 1260, e foi sendo modificada até a morte de Jacopo, em 1298. Logo nos primeiros anos de sua criação, as primeiras versões da *Legenda Áurea* difundiram-se. O seu sucesso será rápido, durável e estendido por toda a Europa.

Um notável aspecto da obra de Jacopo é a utilização de santos mais antigos. Segundo Boureau, “*de 993 à 1255 soit 10 ans avant la rédaction de la Légende dorée quatre-vingts saints furent canonisés; notre auteur en retient cinq dans son légendier, soit 6%!*” (BOUREAU, 1984: 39)<sup>2</sup>, tais dados revelam uma sensibilidade maior, por parte de Jacopo, aos tipos clássicos de santidade, cujo principal é o martírio.

Em um total de 178 capítulos, dos quais 155 são dedicados aos santos, 91 são destinados aos mártires<sup>3</sup>. Até santos que não foram mártires, como Domingos,

---

<sup>2</sup> A época da pesquisa de Boureau, a edição crítica da *Legenda Áurea* de Maggioni ainda não havia sido elaborada, visto que esta data de 1998. Desta forma, ainda não havia consenso por parte dos especialistas se o capítulo dedicado a Isabel da Hungria deveria ou não entrar como um dos capítulos autênticos da *Legenda Áurea*, por isso, Boureau aponta a presença de apenas 5 santos do período entre 993 a 1255 e não 6. No entanto, ao organizar a edição francesa da *Legenda Áurea* em 2004, Boureau concorda com a edição Maggioni quanto aos números de capítulos, incluindo, portanto, Isabel no cômputo dos santos próximos ao século XIII. Para maiores informações: (BOUREAU, 2004).

<sup>3</sup> Este número não leva em consideração as citações aos mártires feitas nos capítulos temporais, como “a exaltação da santa cruz” e a “festa de todos os santos”, caso estes relatos fossem contabilizados, este número seria bem maior.

aparecem de alguma forma, ligados a este tipo de santidade<sup>4</sup>. Em pesquisa recente (RANGEL, 2016), para além do martírio, investigou-se a presença das heresias na obra de Jacopo. Desta maneira, no que se refere à presença das heresias na obra, constatou-se que tal número não é tão grande quanto de santos mártires, mas não deixa de ser expressivo. Dos 178 capítulos, as heresias citadas diretamente aparecem em 38, sendo 18 relacionados aos mártires, 17 aos demais santos e 3 aos capítulos temporais<sup>5</sup>. Além da quantidade de capítulos em que a heresia aparece, a intensidade bem como o local (na obra) em que aparece são fundamentais. Na legenda de Domingos, por exemplo, das 18 páginas reservadas para este santo (um dos maiores capítulos da obra), a palavra herege e/ou sinônimo aparece 11 vezes.

Ora, a *Legenda Áurea* será escrita a partir da segunda metade do século XIII. Segundo Maggioni, em meados de 1260, já se tem a primeira redação. À época, ainda ecoava a morte do inquisidor dominicano Pedro de Verona, morto 6 de abril de 1252 e canonizado em 9 de março de 1253. Pedro foi morto a golpes de foice em uma emboscada preparada por hereges lombardos, e a sua morte serviu de pretexto político para um contra-ataque cultural por parte da Igreja (MAGGIONI, 2015: 9). Desta maneira, é no contexto da morte de Pedro e desse “contra-ataque” por parte da Igreja, mas também da própria Ordem Dominicana, que apontamos a viabilidade de entenderem-se as presenças do martírio e da heresia, na obra de Jacopo.

Nesse sentido, acredita-se que o trabalho de Pierre Bourdieu representa um arcabouço teórico capaz de possibilitar uma melhor compreensão das relações entre a Igreja, a Ordem Dominicana, o martírio e a heresia. O seu conceito de campo religioso norteia nossa reflexão teórica, ou seja, nos “remete a uma maneira de ver o mundo ou de compreender o campo de fenômenos que estão sendo examinados”(BARROS, 2011: 79). Entretanto, antes de explicitarmos o conceito de campo religioso, é importante apresentarmos, brevemente, outros conceitos seminais do autor, como, por exemplo, *campo*, *classe*, *habitus*, bem como seu conceito de *poder simbólico* e *capital simbólico*.

---

<sup>4</sup> Tanto o caso de São Domingos quanto o de Santo Amando exemplificam os argumentos apresentados. Ambos não foram mártires, porém desejaram, ao menos em sua hagiografia, sê-lo. Para maiores informações sobre o caso de santo Amando: cf. (VARAZZE, 2003: 262).

<sup>5</sup> Esta definição foi elaborada por Alain Boureau. Segundo o autor, legendas santorais são legendas referentes à celebração em razão da festa dos santos. Já as legendas temporais são celebrações referentes ao ciclo do cristianismo, tais como: anunciação, natividade, advento, etc. Para maiores informações, cf. (BOUREAU, 1984: 32)

## A TEORIA DE BOURDIEU

As considerações de Bourdieu acerca do poder simbólico começam ao afirmar que o mesmo é um poder “invisível”, o qual conta com a cumplicidade dos que o exercem ou são submetidos sem, no entanto, se importar com a ciência de sua existência por parte dos agentes envolvidos. Ao contrário das duas principais tradições que tratam o universo simbólico como “estruturas estruturantes” (tradição neo-kantiana) ou “estruturas estruturadas” (tradição estruturalista), Bourdieu entende tal universo como um amálgama dessas duas tradições, ou seja, o sistema simbólico como um sistema de comunicação (segunda tradição) e também de conhecimento (primeira tradição). Nesse sentido, o simbólico só pode ser estruturante porque é estruturado. Em outras palavras, o poder simbólico permite a construção de uma realidade ao estabelecer uma ordem gnoseológica, isto é – nas palavras do autor –, o sentido imediato do mundo (BOURDIEU, 1989: 9).

Os símbolos são os instrumentos que permitem a integração social, portanto, são tanto instrumentos de comunicação, quanto instrumentos de conhecimento. Eles permitem que os agentes sociais compreendam o mundo social dando-lhe sentido, o que para o autor contribui para a manutenção da ordem estabelecida, portanto, exercendo a própria dominação.

O capital simbólico é uma propriedade qualquer – força física, riqueza, valor guerreiro – que, percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e de avaliação que lhes permitem percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, se torna simbolicamente eficiente, como uma verdadeira *força mágica*: uma propriedade que, por responder às ‘expectativas coletivas’, socialmente constituídas, em relação às crenças, exerce uma espécie de ação à distância, sem contato físico. (...) Para que o ato simbólico tenha, sem gasto visível de energia, essa espécie de eficácia mágica, é preciso que um trabalho anterior, frequentemente invisível e, em todo caso, esquecido, recalcado, tenha produzido, naqueles submetidos ao ato de imposição, de injustiça, as disposições necessárias para que eles tenham a sensação de ter de obedecer sem sequer se colocar a questão da obediência. A violência simbólica é essa violência que extorpe submissões que sequer são percebidas como tais, apoiando-se (...), em crenças socialmente inculcadas (BOURDIEU, 2011: 170).

A teoria da violência simbólica, viável em função da existência do capital simbólico, bem como a teoria da magia, está alicerçada no princípio do reconhecimento. Um dado grupo, ou uma dada sociedade, ou ainda os agentes de um determinado espaço, precisam reconhecer, identificar, estar dotados e inteirados no esquema de percepção, para poderem, através disso, entenderem as injunções inscritas em uma determinada situação e, assim, obedecê-la. Em outras palavras, a violência simbólica só funciona se os agentes que a sofrem reconhecem-na como legítima. No entanto, vale ressaltar que tudo isso é gerado graças ao trabalho de socialização, aquele responsável em produzir e inculcar tais crenças. Todavia, elas não estão explícitas, ou seja, há a aparente possibilidade da descrença. Elas são aderidas imediatamente de acordo com a estrutura na qual se está inserido e enquanto tal estrutura se mantém estruturada com suas injunções. Sendo assim, faz-se o que tem de se fazer porque é a coisa certa e isso será valorizado, pois sempre existirá a possibilidade de não ter feito.

Uma ressalva importante acerca do capital simbólico é que o mesmo se caracteriza por ser comum a todos os membros de um grupo e a estes estar vinculado. Ele tanto pode ser alvo de estratégias coletivas ou individuais, cujo propósito é o de conservá-lo e/ou ampliá-lo (por exemplo, a união de famílias). Além disso, as estruturas simbólicas provenientes desse tipo de capital tendem a demonstrar grande estabilidade, sendo necessária uma verdadeira revolução simbólica capaz de revolucionar mais ou menos os instrumentos de conhecimento das categorias e de percepção.

Bourdieu sustenta, desta forma, que economias pré-capitalistas, apoiam-se em três propriedades: a primeira é a recusa pelo econômico no sentido atribuído a ele atualmente; a segunda é a transfiguração do ato econômico em ato simbólico em que, para além de um objeto material, coloca-se em jogo uma espécie de mensagem ou símbolo adequado à formação de um laço social. Por fim:

Nessa circulação de tipo muito especial se produz e se acumula um tipo especial de capital, que chamei de capital simbólico e que tem como característica surgir em uma relação social entre as propriedades possuídas por um agente e outros

agentes dotados de categorias de percepção (...) o capital simbólico supõe a existência de agentes sociais constituídos, em seus modos de pensar, de tal modo que conheçam e reconheçam o que lhes é proposto, e creiam nisso, isto é, em certos casos, rendam-lhe obediência e submissão (BOURDIEU, 2011: 172).

Todo esse trabalho de negação e de recalque, os quais caracterizam a economia dos bens simbólicos, só pode existir dentro da coletividade, ou seja, porque são atos coletivos oriundo da orquestração do *habitus* daqueles que o praticam. Essa economia não pode ser encarada de forma racional ou de forma que todos os agentes envolvidos pratiquem as trocas, certos da retribuição, portanto, com interesse objetivo. Além disso, estes agentes devem ser dotados das mesmas categorias de percepção e de avaliação. Em resumo, se forem oriundos de uma mesma socialização.

Essas disposições comuns, e a *doxa* compartilhada que elas fundamentam, são produto de uma socialização idêntica ou semelhante, que leva à incorporação generalizada das estruturas do mercado de bens simbólicos sob a forma de estruturas cognitivas em consonância com as estruturas objetivas desse mercado. A violência simbólica apoia-se na consonância entre as estruturas constitutivas do *habitus* dos dominados e a estrutura da relação de dominação a qual eles (ou elas) se aplicam: o dominado percebe o dominante através de categorias que a relação de dominação produziu e que, assim, estão de acordo com os interesses do dominante.

Dado que a economia dos bens simbólicos apoia-se na crença, a reprodução ou a crise dessa economia baseia-se na reprodução ou na crise da crença, isto é, na perpetuação ou na ruptura de acordo entre as estruturas mentais (...) e as estruturas objetivas. Mas a ruptura não pode resultar apenas de uma simples tomada de consciência; a transformação das disposições não pode ocorrer sem uma transformação anterior ou concomitante das estruturas objetivas das quais elas são o produto e às quais podem sobreviver (BOURDIEU, 2011:194).

As tomadas de posições, dentro dos espaços sociais, são intermediadas pelo espaço de disposição, ou *habitus*. Este último define as diferentes posições no espaço social, bem como suas práticas e os bens que possuem.

Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes (...). O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas pessoas, de bens, de práticas.

Assim como as posições das quais são o produto, os *habitus* são diferenciados; mas são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções: põem em prática princípios de diferenciação diferentes ou utilizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comum (BOURDIEU, 2011:22).

Os princípios geradores dos *habitus* são a caracterização, a distinção ou a diferenciação. Sendo assim, desde a forma que, por exemplo, um operário come, anda, se veste; até seu gosto alimentar ou sua visão de mundo (bem e mal, errado ou certo) são produtos desse *habitus*. Segundo Bourdieu, a partir do momento em que todos esses princípios de visão e de divisão, opiniões expressas, bens possuídos são percebidos, os mesmos tornam-se diferenças simbólicas e constituem uma linguagem.

Segundo o autor, existir em um espaço, ser um indivíduo no espaço, um ponto, é diferir. Ou seja, a distinção é o que caracteriza, por exemplo: vinho tinto ou champanhe, cor da pele branca ou negra, magreza ou gordura. A diferença só se torna perceptível se for socialmente pertinente, se ela é percebida por alguém capaz de estabelecer uma diferença. Tendo como base esse princípio de diferença, apresentado por Bourdieu, compreende-se a sua percepção acerca de classe, através da qual negar a existência das classes é, no limite, negar a existência dos princípios de diferença e diferenciação. O trabalho deste sociólogo demonstra, apesar da crença na existência de uma homogeneidade, de uma democratização, que a diferença está sempre presente nas relações sociais. Assim, ela existe e persiste dentro do espaço social.

É necessário, portanto, aceitar ou afirmar a existência de classes? Não. As classes não existem (ainda que o trabalho político orientando pela teoria de Marx possa ter contribuído, em alguns casos, para torná-las existentes, ao menos através das instâncias de mobilização e dos representantes). O que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, pontilhadas, não como um dado, mas como *algo que se trata de fazer*.

(...)

O espaço social me engloba como um ponto. Mas esse ponto é um *ponto de vista*, princípio de uma visão assumida a partir de um ponto situado no espaço social, de uma *perspectiva* definida em sua forma e em seu conteúdo pela posição objetiva a partir da qual é assumida. O espaço social é a realidade primeira e última já que comanda até as representações que os agentes sociais podem ter dele. (BOURDIEU, 2011:26)

Desta forma, não cabe ao pesquisador construir classes, mas, ao invés disso, construir espaços sociais nos quais as classes sociais possam ser recortadas em seu interior. Cabe a ele construir e descobrir o princípio de diferenciação capaz de recriar teoricamente o espaço social observado empiricamente. No entanto, este princípio varia de acordo com as épocas e os lugares, mas, ainda assim, todas as sociedades, segundo o autor supracitado, apresentam-se como espaços sociais, ou seja, estruturas de diferenças que só podem ser compreendidas através da construção do princípio gerador dessas diferenças. Tais princípios, por sua vez, são aqueles que vão distribuir o poder dentro de uma determinada estrutura, ou os tipos de capital eficientes dentro daquele universo.

Assim, Bourdieu, apresenta aquilo que encara como *campo*, ou seja, o espaço social global que funciona como um campo de forças e de lutas. Da mesma maneira que se impõe aos agentes que nele estão contidos, permite que os mesmos se enfrentem com meios e fins diferenciados conforme a posição que cada um ocupa dentro desta estrutura de força, promovendo a sua conservação ou transformação.

Portanto, cada agente (ou instituição, ou grupo, ou classe) tem uma quantidade de capital que o permite manter sua posição de dominação, no entanto, dentro do campo (ou espaço) existe uma luta que pode manter a estrutura ou modificá-la. Tal transformação poderá ocorrer, ou não, em detrimento do volume e do peso do capital de cada agente. Sendo assim, torna-se importante “acumular” o capital que naquele momento encontra-se em “alta”. Assim, é a “taxa de câmbio” que vai determinar a “alta” do capital X ou do capital Y. Portanto, a luta vai ser para preservar ou modificar esta taxa.

Como este campo deve ser enxergado? Com base em uma pretensão de compreensão total da obra analisada (ou seja, externa e interna). A atenção

exacerbada à função da obra, de fato, negligencia sua lógica interna, contudo, a radicalização desta última também desconsidera os grupos (agentes) produtores do objeto/obra (como, por exemplo, os padres, juristas, intelectuais, artistas etc.).

É preciso, de fato, aplicar o modo de pensar relacional ao espaço social dos produtores: o microcosmo social, no qual se produzem obras culturais, campo literário, campo artístico, campo científico etc., é um espaço de relações objetivas entre posições (...) e não podemos compreender o que ocorre a não ser que situemos cada agente ou cada instituição em suas relações objetivas como todos os outros. É no horizonte particular dessas relações específicas, e de lutas que têm por objetivo conservá-las ou transformá-las, que se engendram as estratégias dos produtores, a forma de arte que defendem (...), e isso por meio dos interesses específicos que são aí determinados (BOURDIEU, 2011:60).

Os fatores externos, levantado pelos marxistas (uma crise econômica, por exemplo), só podem exercer influência se conseguirem transformar a estrutura do campo. Ou seja, o campo exerce um efeito de refração, portanto, não é qualquer causalidade que o modifica. É preciso, antes de tudo, conhecer sua lógica interna e, por conseguinte, seu coeficiente de refração, ou seja, o grau de autonomia que aquele campo específico tem em relação às determinações externas. Sendo assim, dependendo do seu grau de autonomia, uma crise econômica pode, ou não, modificá-lo.

## O CAMPO RELIGIOSO

O campo religioso<sup>6</sup> está situado no espaço social. Dentro de si, encontram-se agentes, classes, grupos que ocuparão a posição A ou B em função da quantidade de capital (nesse caso capital religioso) por ele(s) produzido/acumulado. Concordando com Weber, Bourdieu afirma que a religião, de forma autônoma (ou seja, nos termos de sua linguagem própria), contribui para manutenção da ordem social legitimando o poder dos dominantes e a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 2013: 32). No entanto, posicionando-se contrário às perspectivas que ou encaram o discurso

---

<sup>6</sup> As relações de *transação* e *concorrência* vão constituir os princípios da dinâmica do campo religioso. O primeiro se estabelece com base nas relações de interesses diferentes entre leigos e especialistas, já o segundo é a oposição entre os diferentes especialistas presentes neste campo. Cf. BOURDIEU, 2013: 50.

religioso de forma absolutamente autônoma ou o encaram como reflexo das estruturas sociais, Bourdieu apresenta um elemento comum ausente em tais discursos: o trabalho religioso.

Por “trabalho religioso”, o autor entende que se trata dos produtores especializados, investidos de poder e que vão caracterizar e constituir uma autonomia do discurso e formar a ideologia religiosa. São eles que vão operar a “alquimia ideológica”, portanto, transfigurar as relações sociais em relações sobrenaturais. Portanto,

a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2013:34).

A religião, portanto, fornecerá a legitimação em função do interesse e da posição que cada agente ocupa neste espaço social. Sendo assim, os leigos não esperam da religião justificações para sua existência de maneira ampla, mas, sim, para sua existência em conformidade à posição ocupada no espaço social. Ser leigo é ocupar uma determinada posição dentro do campo religioso, portanto, interesses e concepções particulares, no entanto, todas são organizadas e unificadas pelo *habitus*<sup>7</sup>.

Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de **condições de existência** e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa: a) na estrutura das relações de classe; b) na divisão do trabalho religioso. (BOURDIEU, 2013:57)

---

<sup>7</sup> Dentro do campo religioso, o *habitus* religioso, para Bourdieu, vai ser “o princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social”. IBIDEM:57.

A legitimação da religião, desta maneira, legitima a dominação, e isso funciona em razão da existência do desconhecimento acerca do arbitrário, bem como o monopólio, por parte dos especialistas, das expressões simbólicas inculcadas, através do *habitus*, nos dominados. Tudo isso vai contribuir de igual forma para o reforço simbólico da dominação representada no mundo político através do *ethos* de *resignação* e da *renúncia* inculcados pela condição de existência. Nesse sentido, os especialistas advogam em favor de interesses políticos, contudo, os mesmo não podem aparecer (retoma-se a função do conhecimento-desconhecimento), pois, caso isso aconteça, perde-se a eficácia simbólica na disputa ou manutenção da posição e do poder dentro do campo.

Acerca do *capital religioso*, Bourdieu faz algumas considerações no que se refere à sua participação no campo religioso. Como fora mencionado, o capital vai determinar a posição ocupada por cada agente dentro do campo, isso implica dizer que tal capital define a concorrência pelo monopólio da salvação e do exercício do poder religioso – encarado como legítimo – como poder capaz de modificar as estruturas das representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso. O capital religioso, portanto, determinará a forma, a força e a natureza das estratégias e dos interesses dos grupos que o detêm, variando, desta maneira, em função do volume e da quantidade de capital acumulada por cada grupo.

A variável desta acumulação define a divisão do trabalho religioso, bem como a divisão do trabalho político, na medida em que ocupar a posição A ou B, dentro do campo religioso, é também ocupar uma posição política. Isso vai influenciar nas forças materiais e simbólicas que cada grupo ou classe será capaz de mobilizar em função de bens e serviços capazes de atender aos seus interesses. Contudo, essa relação é dialética, pois tais aspectos também influenciarão neste capital de autoridade religiosa, além de ser a base da harmonia entre os produtos religiosos oferecidos e a demanda dos leigos (BOURDIEU, 2011:58).

Sendo assim, a Igreja aparece como a materialização deste grupo especializado que luta o tempo todo para se manter, de forma legítima, detentora dos monopólios supracitados, portanto, de uma posição hegemônica no campo religioso. Isso vai acontecer através de suas coerções internas – forma e conteúdo inerente ao funcionamento da burocracia que se impõe e inculca sua mensagem – e da ação de

forças externas – as heresias, por exemplo – que assumem pesos diferentes de acordo com a conjuntura histórica.

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (I) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e a razão, ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a ‘naturalização’, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamentos comuns (...) (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica (BOURDIEU, 2013:70).

## CONCLUSÃO

As teorias de Bourdieu para pensar a sociedade de maneira geral e, especificamente a medieval, são profícuas na medida em que podemos pensar a Ordem Dominicana inserida dentro deste campo religioso. Ou seja, existe um campo (religioso) em que a Ordem Dominica está inserida. Esta Ordem, por sua vez, pode ser encarada não como uma classe real, porém uma classe existente no papel a partir do momento em que se observam diversas características que unificam os agentes que a compõem. Como classe, ou grupo existente no campo, tais agentes esforçar-se-ão para atender os seus interesses conquistando uma posição cada vez mais destacada.

Para isso acontecer, a Ordem tem que ter legitimidade, ou seja, ser encarada pelos demais agentes inseridos no campo religioso como uma classe de especialistas, portanto, detentora de capital religioso e todas as prerrogativas por ele geradas. Mas, no período em questão (século XIII), a sociedade medieval presenciará o surgimento daquilo que Robert Ian Moore vai chamar de “sociedade persecutória” (MOORE, 1989)<sup>8</sup>, cujo grande feito será a legitimação da perseguição por meio da acusação de

---

<sup>8</sup> O ponto central da argumentação do Moore é que a partir do século XI, a reforma da Igreja vai, progressivamente, conferir maior centralidade e autoridade ao poder papal. Desta maneira, os objetivos da Sé romana serão, cada vez, mais implantados. Isso vai repercutir na repressão às heresias, bem como na formação da própria “sociedade persecutória”, a qual também perseguirá judeus e leprosos, visto que, cada vez mais, a Igreja estará atrelada ao poder secular, sobretudo, após a criação da Inquisição.

heresia. Sendo assim, a pauta de legitimação (capital religioso) no campo religioso era a ortodoxia<sup>9</sup>, em outras palavras, a legitimidade dos grupos estava associada aos que defendiam a ortodoxia contra os que não a defendiam, ou então dos que a defendiam mais contra os que a defendiam menos. Nesse sentido, é possível compreender algumas escolhas feitas por Jacopo, como a presença do martírio imaginário de Domingos:

Depois que muitos pregadores se retiraram da região e o bispo de Osma morreu, apenas São Domingos e uns poucos outros continuaram anunciando com constância aos hereges a palavra do Senhor. Os adversários da verdade escarneciam dele, cuspiam nele, jogavam-lhe lama e outras imundícias e por zombarias amarravam feixes de palha nele. Quando eles o ameaçavam de morte, ele respondia: ‘não sou digno da glória do martírio, ainda não mereço esta morte’. (...) Admirados, os inimigos da verdade diziam: ‘você não teme a morte?’ ‘O que faria se o prendêssemos?’ Ele disse: ‘Eu imploraria a vocês que não me ferissem logo mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem um após outro cada um de meus membros e que os colocassem diante de meus olhos antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem como desejassem’ (VARAZZE, 2003: 614).

Este breve relato da *Legenda Áurea*, retirado do capítulo dedicado a Domingos de Gusmão, fundador da Ordem Dominicana, começa ressaltando o combate realizado pelo patrono da Ordem aos hereges. Em seguida, o relato apresenta um martírio sofrido por Domingos, que ao ter a possibilidade de ser morto, prefere antes sofrer paulatinamente o sacrifício do martírio para depois entregar sua vida. No entanto, Domingos não foi mártir e esse episódio aparece em sonho, portanto, qual o objetivo de se associar a imagem do patrono ao martírio?

Para Priscila Falci, na hagiografia de Domingos, o fato de o mesmo apontar o martírio como uma dádiva e não temê-lo é mais impactante do que a própria consumação do ato. A tese defendida pela autora é que o “martírio” de São Domingos

---

Sendo assim, para Moore, apesar de serem reais e terem aumentado ao longo dos séculos XII e XIII, o significado que os hereges assumiram na vida e nos interesses da Igreja caminhará ao lado do seu próprio desenvolvimento.

<sup>9</sup> Falar em uma “ortodoxia” no século XIII traz alguns problemas. No caso em questão, trata-se como “ortodoxo” um discurso mais próximo ao da Sé romana, bem como atrelado às questões teológicas seminais do cristianismo, como a união hipostática ou da dupla natureza e a trindade.

serviria como incentivo aos irmãos pregadores no combate às heresias (FALCI, 2007). Segundo Néri Almeida, a presença do martírio na obra vai conferir à Ordem dos Pregadores legitimidade e identidade (ALMEIDA, 2014). Desde seu aparecimento, o martírio permitiu que os membros da comunidade cristã fossem vistos como continuadores da obra de Cristo, sobretudo, em razão do ato de testemunhar a fé através da morte, além de pregá-la tal como Cristo. Desta maneira, já em sua gênese, o martírio trazia o princípio da unidade cristã, o que, para Néri Almeida, interessava a Jacopo apresentar em sua obra. Mas por que Jacopo teria esse interesse?

A Ordem Dominicana, desde sua criação, colocar-se-á como defensora desta ortodoxia, portanto, ao se posicionar contrária às heresias, os dominicanos aumentavam o volume de seu capital religioso, galgando progressivamente posições mais elevadas dentro da Igreja e recebendo a legitimação necessária. A morte de Pedro de Verona, em meados do século XIII, por hereges, fará retornar o tema do combate às heresias, mas, além disso, fornecerá à Ordem um mártir dominicano.

Ora, como mencionamos, o martírio na época de Jacopo, já era amplamente consolidado pela tradição cristã. Com a morte de Pedro, a morte em defesa da fé retorna como elemento de destaque (capital religioso). Portanto, os Dominicanos travam, dentro do campo religioso, uma luta contra as demais classes de especialistas (como os Franciscanos, por exemplo), em que o fundamental é acumular a maior quantidade possível do capital valorizado dentro desse campo. Um exemplo do uso que Jacopo faz do martírio relacionando-o ao combate as heresias e, por conseguinte, como forma de captar capital religioso para seu campo, encontra-se na vida de santa Cristina.

Instruída pelo Espírito Santo, ela opunha-se ao sacrifício aos ídolos e escondia em uma janela o incenso que deveria queimar aos deuses. Quando seu pai foi à torre, as criadas contaram: “Sua filha, nossa senhora, não oferece sacrifício a nossos deuses e afirma que é cristã”. Com modos suaves, o pai tentou estimulá-la a cultuar os deuses, ao que ela replicou: “Não me chame de sua filha, mas de filha daquele ao qual se devem oferecer sacrifícios de louvor. Ofereço sacrifício não aos deuses mortais, mas ao Deus do céu”. O pai: “Minha filha, não ofereça sacrifício a um único deus, não caia na ira dos outros”. Ela: “Você falou certo, mesmo desconhecendo a verdade. Ofereço sacrifício ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”. Disse o pai: “Se adora a três deuses, por que não adora aos demais?”.

Ela: “Estas três divindades são uma única”. Depois disso Cristina quebrou todos os deuses de seu pai e repartiu entre os pobres o ouro e a prata (VARAZZE, 2003:558).

Na passagem acima, o que interessa não é a idolatria, mas o ensino acerca da trindade. Valendo-se da vida de uma mártir, Jacopo de Varazze, combate a heresia dos cátaros, os quais negavam que Jesus era Deus (portanto, não poderia existir trindade). Ao recorrer ao exemplo de Cristina, Jacopo oferece a sua audiência um exemplo capaz de contrapor à doutrina herética. Segundo Dossat, podem-se fixar quatro etapas na relação da Inquisição com os cátaros, que vai desde a caça aos heréticos, no primeiro momento, até chegar ao último, por volta do ano de 1270, com a ruína da heresia e sua migração, sobretudo para Lombardia (DOSSAT, 1982:170). Apesar do duro golpe e desarticulação sofridos pela heresia cátara no Midi francês na década de 1250, até final do século XIII e primeira metade do XIV, puderam-se observar redutos de resistência e refúgio herético<sup>10</sup>.

Por se tratar dos primeiros santos, o martírio gozava de prestigioso reconhecimento, ao mesmo tempo, à época que a *Legenda Áurea* estava sendo escrita, segunda metade do século XIII, a Igreja, bem como a ordem Dominicana, travava verdadeira batalha contra as heresias, sobretudo, a cátara. Nesse sentido, a partir das teorias de Bourdieu, pode-se compreender o martírio e a heresia presentes na obra de Jacopo. Ao escrever a *Legenda áurea*, e apresentar o martírio e a heresia, Jacopo talvez estivesse utilizando dois elementos valorizados em seu campo a fim de consolidar e legitimar sua Ordem como “defensora” especializada da ortodoxia valorizada pela Santa Sé.

## FONTE

Jacopo da Varazze. *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.

VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vidas de Santos*. Tradução por Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

---

<sup>10</sup> Tais como a aldeia francesa de Montailou analisada por Ladurie. Cf. (LE ROY LADURIE, 2008).

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ALMEIDA, Neri de Barros. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda áurea*, in: Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014.
- BARROS, José D'Assunção. *O Projeto de Pesquisa em História*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O pode simbólico*. Lisboa, PT: DÍEFEL, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 2011.
- BOUREAU, Alain. Introduction. VORAGINE, JACQUES. *La Légende Dorée*. Text traduit, presente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004. Pp. XV- XLVIII
- \_\_\_\_\_. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris, Cerf, 1984.
- CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine. Sermones. net*. <http://sermones.net/content/la-vie-et-les-oeuvres-de-jacques-de-voragine-op>  
Acessado em: 27/04/2017.
- DOSSAT, Y. *Les cathares d'après les documents de l'Inquisition, en Cathares en Languedoc*, pp.72-76. Apud MITRE, Emilio. GRANADA, Cristina. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*. Madrid, Fundamentos, 1982.
- FALCI, Priscila Gonzalez. Os movimentos religiosos e a Legenda Áurea: Uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão. *Revista Aulas*, nº 4 Abril/ Julho, pp. 1-27, 2007.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou: cátaros e católicos numa aldeia occitana 1294-1324*. Lisboa: edições 70, 2008.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. Prefácio: Ler, estudar, narrar a *Legenda aurea* em outro tempo, outro mundo, outra história. In: TEIXEIRA, Igor Salomão. *A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015.
- MOORE, R. I. *La formación de una sociedad repressora: poder y dissidência em la Europa occidental, 950-1250*. Editorial Crítica: Barcelona, 1989.
- RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298)*. Seropédica, ICHS-PPHR- UFRRJ, 2016, Dissertação de mestrado disponível em:  
(<http://cursos.ufrrj.br/posgraduacao/pphr/files/2016/05/Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf> consultado em 2017. 02. 20).

Recebido em 28 de maio de 2017.

Aceito em 26 de junho de 2017.