

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

HENRIQUE DE MELO KORT KAMP

**A REPRESENTAÇÃO DOS LEIGOS NA *LEGENDA ÁUREA*
DE JACOPO DE VARAZZE (*século XIII*)**

Niterói

2019

HENRIQUE DE MELO KORT KAMP

**A REPRESENTAÇÃO DOS LEIGOS NA *LEGENDA ÁUREA*
DE JACOPO DE VARAZZE (*século XIII*)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito final para a obtenção do grau de Mestre em História. Área de concentração: História Social.

Orientadora: Profa. Dra. Carolina Coelho Fortes

Niterói - RJ
Março de 2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

K85r Kort kamp, Henrique de Melo
A representação dos leigos na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze (século XIII) / Henrique de Melo Kort kamp ; Carolina Coelho Fortes, orientadora. Niterói, 2019.
148 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.m.15161821701>

1. Legenda Áurea. 2. Leigos. 3. Santidade. 4. Idade Média. 5. Produção intelectual. I. Fortes, Carolina Coelho, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

HENRIQUE DE MELO KORT KAMP

A REPRESENTAÇÃO DOS LEIGOS NA *LEGENDA ÁUREA* DE JACOPO DE VARAZZE (*século XIII*)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito final para a obtenção do grau de Mestre em História. Área de concentração: História Social.

Aprovado em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Carolina Coelho Fortes – *Orientadora*
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Vânia Leite Fróes
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva – *Suplente*
Universidade Federal do Rio de Janeiro

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 0001.

*Para aqueles que amo
e que estiveram ao meu lado nessa jornada.*

Agradecimentos

Eu não sei por onde começar, essa é a verdade! Escrever as páginas dessa dissertação com certeza foi mais tranquilo do que escolher as palavras que expressariam o quanto eu sou grato por todos que compartilharam minhas alegrias e sofrimentos nesse processo.

A cada dia, o universo tem provado que pessoas extraordinárias podem surgir de qualquer lugar, principalmente de onde menos se espera. **Ruan**, você sempre se mostrou ótimo, excelente... Mas na verdade é extraordinário e eu não sabia até você me mostrar que era verdade, que eu era capaz e que quando eu fraquejasse você estaria lá! As pessoas podem ser mais do que estão acostumadas a ser, mas se prendem a situações que não permitem explorar seu potencial. Eu estava me sentindo assim e você me provou o contrário. Não foi preciso um truque de mágica, não foi preciso algo incrivelmente fora do normal. Você não só me desafiou e me incentivou, mas deu o primeiro passo comigo. Este trabalho não é só para você, é também um pouco seu, é nosso!

Essa dissertação também é de vocês, **Eliana** e **Nilton**, meus pais. Sem dúvidas vocês foram o diferencial na minha vida por todo o amor que me doaram. Vocês fizeram mais do que simplesmente me educar, vocês fizeram de mim a pessoa que hoje sou e eu os amo por isso. Como já dizia Théophile Gautier: “amar é admirar com o coração, admirar é amar com o espírito”. Eu os amo e admiro, assim como amo e admiro também meu irmão, **Wilton Júnior**, uma grande inspiração para mim! Mesmo longe, não há um só dia que eu não sinta a sua falta! Vocês três estão presentes em minha vida e nessas páginas.

Na verdade, dividir nunca é fácil, confesso. Mas com o tempo, **Eduardo**, **Thiago**, **Lia** e **Matheus**, vocês me mostraram como é bom e prazeroso poder dividir algumas certezas e transformá-las em dúvidas. É difícil acreditar que algumas pessoas nunca tenham experimentado a sensação de partilhar algo muito além do conhecimento: a amizade. Essas amizades nunca serão iguais, o que é sensacional. Mais incrível ainda é que algumas delas aturaram minhas loucuras ou ficaram do meu lado quando precisei enfrentar algumas bruxas pelo caminho, ou meu próprio medo. Também não posso esquecer de **Betty**, **Gisele**, **Bia**, **Bruno**

e **Stéfany**, que no final das contas me deram a certeza de que companheiros como vocês são quem nos defendem e lutam quando ninguém mais quer ou pode. E acreditem, lutar não tem sido fácil, mas tem sido prazeroso porque muitos têm me ensinado como lutar.

Fabrina, Márcia e Érika, professoras, orientadoras e hoje amigas, jamais conseguiria avançar sem os ensinamentos de vocês. Vocês são grandes exemplos! Eu as admiro por sorrirem mesmo diante dos problemas e por se mostrarem corajosas mesmo na adversidade. Vocês não se encolhem diante da vida, vocês são gigantes que perseguem seus princípios até à morte, não tendo medo de revê-los ao longo do caminho.

Agradeço também às professoras **Andréia Frazão** e **Vânia Fróes** não só por aceitarem participar das bancas de qualificação e defesa, e também pela leitura atenta do material e comentários, mas pelas disciplinas e dicas nos corredores e congressos. Das palavras de incentivo na dedicatória de um livro ao ensinamento sobre o ponto da margarida, aprendi e refleti muito com vocês. Admiro-as!

Por fim e de forma alguma menos importante, jamais poderei materializar todos os sentimentos que nutro por você, **Carolina Fortes**, minha orientadora, amiga, conselheira e companheira de profissão. Você é de uma grandiosidade ímpar e talvez o que eu mais tenha aprendido com seu exemplo seja a doar-se. Você, nesse meio tão complexo, me mostrou que caridade não é pena, mas sim sacrifício, gratidão, paciência, tolerância, altruísmo, benignidade, carinho... E assim você tem me proporcionado aprendizados incríveis sob sua tutela, como um arco-íris: acontecem quando menos espero, são de uma diversidade inigualável e de uma beleza louvável. Essa dissertação é para você, que não mediu esforços por mim!

Agradeço também ao **Thiago**, meu padrasto; à **Michele**, minha madrastra; à **Caroline Correa**, minha companheira de longa data; à **Jéssica**, minha cunhada; aos meus colegas de profissão e amigos da **Escola Santo Amaro**; ao **Dona Chica de Quinta** e ao **Semana Santa vocês não**, melhores grupos ever; e a todos os outros que eu não mencionei aqui. Não se sintam esquecidos de forma alguma! Vocês estão representados neste trabalho todas as vezes em que escolhi utilizar a 1ª pessoa do plural, pois ele é fruto de uma atividade coletiva, de um esforço de muitas mãos! Essa dissertação é nossa!

Agradeço à CAPES pelo financiamento que tornou este esforço possível!

Obrigado!

“Cada época é definida pelo que apresenta de novo, de especificamente seu. Pode não ser um alto pensamento filosófico, uma grande reforma moral, uma arte requintada, uma ciência generosa. Mas há de ser a dádiva de qualquer uma dessas manifestações humanas, ou todas, numa concepção inteiramente inédita, original, inconcebível noutra época da História.”

MIGUEL TORGA (1943)

Resumo

KORT KAMP, H. M. A representação dos leigos na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze (século XIII). Dissertação [Mestrado em História]. Programa de Pós-Graduação em História. Niterói: IH/UFF, 2019.

O *fazer hagiográfico* dominicano constituiu-se, na segunda metade do século XIII, como um suporte para os frades pregadores atuarem em meio aos fiéis, promovendo não apenas a preservação de uma memória da santidade, mas também os preceitos que deveriam reger a vida dos cristãos. Nesse contexto, a *Legenda Áurea*, composta pelo frade Jacopo de Varazze, se destacou em meio às suas semelhantes não só pela ampla abordagem, mas também por sua extraordinária difusão e longevidade. Apresentava em seu corpo um extraordinário rol de santos e santas que davam conta de praticamente toda a história do Cristianismo. Entretanto, estes não são os únicos personagens desta produção dominicana. Pretendemos nos ater a um grupo presente no legendário que normalmente é marginalizado ou abordado de maneira recortada: os leigos. Analisaremos, portanto, a relação do laicado com a produção da obra no que tange aos aspectos extra e intratextuais, sobretudo a inserção de personagens leigos no corpo da narrativa. Esperamos demonstrar, ao final, como este grupo funciona como um elemento didático que representa as relações cotidianas dentro do texto hagiográfico afim de maximizar as intenções discursivas do(s) emissor(es) face aos seus consumidores finais. Partimos do pressuposto de que as narrativas santorais da obra foram construídas por meio de elementos e artifícios textuais, estabelecendo uma relação particular entre o sagrado e o profano. Isto permite-nos investigar a relação entre o divino, o sacro, e o mundano, o laico, apontando as características principais e as motivações para o papel que se atribui aos leigos na *Legenda Áurea*, que os fazem centrais para o processo de legitimação não só dos múltiplos perfis de santidade, mas também da Ordem dos Frades Pregadores.

Palavras-chave: *Legenda Áurea* – Leigos – Santidade – Idade Média.

Resumen

KORT KAMP, H. M. *A representação dos leigos na **Legenda Áurea** de Jacopo de Varazze (século XIII)*. Dissertação [Mestrado em História]. Programa de Pós-Graduação em História. Niterói: IH/UFF, 2019.

El *hacer hagiográfico* dominicano se constituyó, en la segunda mitad del siglo XIII, como un soporte para que los frailes predicadores actuasen en medio de los fieles, promoviendo no sólo la preservación de una memoria de la santidad, sino también los preceptos que deberían regir la vida de los cristianos. En ese contexto, la *Leyenda Dorada*, compuesta por el fraile Jacopo de Varazze, se destacó en medio de sus semejantes no sólo por su amplio abordaje, sino también por su extraordinaria difusión y longevidad. Presentaba en su cuerpo un extraordinario rol de santos y santas que daban cuenta de prácticamente toda la historia del Cristianismo. Sin embargo, estos no son los únicos personajes de esta producción dominicana. Pretendemos nos atener a un grupo presente en el legendario que normalmente es marginado o abordado de manera recortada: los laicos. Por lo tanto, analizaremos la relación del laicado con la producción de la obra en lo que se refiere a los aspectos extra e intratextuales, sobre todo la inserción de personajes laicos en el cuerpo de la narrativa. Esperamos demostrar, al final, cómo este grupo funciona como un elemento didáctico que representa las relaciones cotidianas dentro del texto hagiográfico con el fin de maximizar las intenciones discursivas del emisor(es) frente a los consumidores finales del texto. Partimos del presupuesto de que las narrativas santorales de la obra fueron construidas por medio de elementos y artificios textuales, estableciendo una relación particular entre lo sagrado y lo profano. Esto nos permite investigar la relación entre lo divino, el sacro, y lo mundano, el laico, apuntando las características principales y las motivaciones para el papel que se atribuye a los laicos en la *Leyenda Dorada*, que los hacen centrales para el proceso de legitimación no solo de los múltiples perfiles de santidad, pero también de la Orden de los Frailes Predicadores.

Palabras clave: *Leyenda Dorada* – Laicos – Santidad – Edad Media.

Lista de Figuras

Figura 01: Esquema comunicativo.....	p. 61
Figura 02: Fenômeno da Situacionalidade e da Intencionalidade Comunicativa na <i>Legenda Áurea</i>	p. 67
Figura 03: Interacionismo entre os universos intra e extra-textuais.....	p. 70
Figura 04: Esquema comunicativo da <i>Legenda Áurea</i> , de Jacopo de Varazze.....	p. 72
Figura 05: Esquema macrotextual dos blocos cognitivos da atividade intelectual da <i>Legenda Áurea</i>	p. 76
Figura 06: Representação cartográfica dos lugares visitados por Domingos de Gusmão, segundo Jacopo de Varazze.....	p. 100
Figura 07: Representação cartográfica dos lugares visitados por Pedro de Verona, segundo Jacopo de Varazze.....	p. 101
Figura 08: Representação cartográfica dos lugares visitados por Francisco, segundo Jacopo de Varazze.....	p. 102
Figura 09: Localização espacial dos milagres atribuídos a Domingos de Gusmão após a sua morte, segundo Jacopo de Varazze.....	p. 104
Figura 10: Localização espacial dos milagres atribuídos a Pedro de Verona após a sua morte, segundo Jacopo de Varazze.....	p. 104
Figura 11: Localização espacial dos milagres atribuídos a Francisco após a sua morte, segundo Jacopo de Varazze.....	p. 105
Figura 12: Relação entre os tipos de santo, perfil de santidade e perfil dos leigos na <i>Legenda Áurea</i>	p. 125

Lista de Tabelas

Tabela 01: Caracterização do Contexto de Produção a partir das proposições de Bronckart.....	p. 68
Tabela 02: Caracterização do Contexto de Produção da <i>Legenda Áurea</i> a partir das proposições de Bronckart.....	p. 69
Tabela 03: Quadro comparativo entre os períodos de vida e canonização de Domingos de Gusmão e Pedro de Verona.....	p. 106
Tabela 04: Tipos de Santos da tradição cristã, segundo Jacopo de Varazze.....	p. 110

Sumário

INTRODUÇÃO.....	14
1. TRILHANDO A PESQUISA: da fonte aos conceitos de análise.....	22
1.1 – Linguagem, Literatura e Sociedade.....	26
1.1.1 – <i>Uma cartografia dos estudos.....</i>	27
1.1.2 – <i>Os estudos literários e linguísticos em perspectiva histórica.....</i>	30
1.2 – Literatura Medieval e o fazer hagiográfico.....	33
1.3 – <i>A Legenda Áurea</i> de Jacopo de Varazze.....	36
1.3.1 – <i>Compilação, composição... Qual a tipologia da Legenda Áurea?.....</i>	36
1.3.2 – <i>O papel da Legenda Áurea para o mundo medieval.....</i>	42
1.3.3 – <i>As edições recentes do documento.....</i>	45
1.4 – O método de análise documental.....	47
1.5 – O referencial teórico.....	51
1.5.1 – <i>O conceito de Representação.....</i>	52
1.5.2 – <i>O conceito de Identidade e Identificação.....</i>	54
1.5.3 – <i>O conceito de Santidade.....</i>	56
1.6 – Algumas considerações parciais.....	58
2. DE DENTRO PARA FORA: a extratextualidade da <i>Legenda Áurea</i>.....	60
2.1 – A necessidade de falar ao povo: dois emissores, um contexto.....	61
2.2 – De quem para quem? O público-alvo de Jacopo de Varazze.....	71
2.3 – A mensagem da salvação.....	73
2.4 – Fatores da (extra)textualidade.....	74
2.5 – A retórica na escrita hagiográfica de Jacopo de Varazze.....	77
2.6 – Algumas considerações parciais.....	82

3. OS LEIGOS E OS SANTOS DO SÉCULO XIII.....	84
3.1 – As “testemunhas” de Domingos.....	86
3.2 – Hereges e contestadores na vida de Pedro de Verona.....	90
3.3 – Francisco: um leigo santo rodeado de leigos.....	96
3.4 – A dispersão dos milagres: uma cartografia do espaço físico na narrativa.....	99
3.5 – Algumas considerações parciais.....	106
4. MÚLTIPLOS SANTOS, MÚLTIPLOS LEIGOS.....	109
4.1 – Apóstolos, leigos e uma proposta de sacralização do tempo e do espaço.....	111
4.2 – Os leigos e os mártires.....	116
4.3 – Os confessores e a orientação aos leigos.....	119
4.4 – Leigos e leigas na construção de um modelo de santidade feminina.....	121
4.5 – Algumas considerações parciais.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131
ANEXOS.....	142

Introdução

OS HOMENS, O TEMPO E O TEXTO

“A Bíblia diz pouco ou quase nada sobre os leigos; a teologia gastou rios de tinta sobre este assunto.”

Prefácio. Leigos em quê?

Antônio José de Almeida.



Embora determinado por sua vocação, a assertiva do Presbítero e Doutor em Teologia Antônio José de Almeida é coerente. Afinal, quem são os leigos? Ou, como Almeida intitulou sua obra, leigos em quê? O termo proveniente do grego *laikós* e do latim *laicus* tem uma conotação pejorativa; assimila-se ainda ao termo *laos*, que em grego significa “povo inferior” e, em latim, “agregado social”.¹ Em diferentes dicionários, de diferentes línguas, o termo “leigo” é definido como alguém desprovido de conhecimento ou qualificação em determinado assunto ou atividade.² Somente depois é associado ao seu significado religioso. Também foi assim na literatura cristã. Segundo Ignace de la Petterrie³ e Jean-Claude Schimitt,⁴ não há menção ao termo “leigo” no Novo Testamento, embora a missão de pregar o evangelho, segundo a tradição católica, configure aquela que seria a primeira função de bispos e padres na gênese da Igreja.⁵

¹ BONOMI, Francesco Bonomi. *Laico*. In.: **Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana**. 2004-2008. Disponível em <<http://www.etimo.it/?pag=hom>>, acessado em 30 dez 2018.

² No dicionário de Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras (2008), o vocábulo é definido como aquele “que desconhece ou conhece pouco de determinado assunto”. No New World College Dictionary (2010), o termo em inglês é definido como “a person who is not trained, qualified, or experienced in a particular subject or activity”. Em espanhol, de acordo com o Collins Dictionary (2018), o leigo é um “ignorante, desinformado”. Segundo o Grande Dicionário Italiano Hoepli (2015), o leigo é uma “persona illetterata, ignorante”.

³ Cf. LA POTTERIE, I. de. **L’origine et le sens primitif du mot laïc**. Nouvelle Revue Théologique, 80: 840-853, 1959.

⁴ Cf. SCHIMITT, Jean-Claude. *Clérigos e Leigos*. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. 1. Bauru: EDUSC, 2006.

⁵ Idem, p. 238.

Assim, a primeira referência aos leigos como um grupo específico, em contexto cristão, se encontra na Carta do Papa Clemente I,⁶ conhecido também como Clemente Romano, aos Coríntios, datada do final do século I:

*Pois ao sumo-sacerdote foram confiadas tarefas particulares, aos sacerdotes um lugar próprio, aos levitas certos serviços e o leigo liga-se pelas ordenações exclusivas dos leigos.*⁷

A distinção, entretanto, ainda é vaga. Já entre o final do século II e meados do século III, outros religiosos cuidaram de explicitar esta separação. É o caso de Clemente de Alexandria, onde o termo aparece pela primeira vez associado à estrutura da Igreja.⁸ Hipólito e Orígenes também deixaram esta relação subentendida.⁹ Todavia, foi Tertuliano quem definiu o sentido que perdurou ao longo dos séculos: o leigo é um não-clérigo.¹⁰ Como destaca Almeida, “em Tertuliano, de fato, os leigos estão assimilados à *plebs* (o povo, a plebe), são distintos do *ordo sacerdotalis* ou *ordo ecclesiasticus*, ou seja, dos bispos, diáconos e, em geral, do clero, formado pelos chefes (*duces*) e pastores”.¹¹

Essa diferenciação se tornara ainda mais nítida a partir da proclamação do Cristianismo como religião oficial do Império Romano e perdurou, cada vez mais incisivamente, até a Idade Média, como demonstram inúmeros documentos. É o caso da Carta do papa Zacarias a Pepino, rei dos francos, escrita em meados do século VIII, que deixa clara a existência de uma oposição entre as duas ordens.¹² Ou ainda o texto de Agobard, do século IX, que evidencia a interação e oposição entre a *saecularis militia* e o *sacrum ministerium*.¹³ Já no século X, a *Vida de São Geraldo de Aurillac*, escrita pelo abade Odon de Cluny explicita sistematicamente a divisão entre os poderes temporal e secular.¹⁴

⁶ SCHIMITT, 2006, p. 238.

⁷ **Carta do Papa Clemente aos Coríntios (séc. I)**. Capítulo XL, verso 5. Disponível em <<https://goo.gl/bc4aEC>>, acessado em 30 dez 2018. *Grifo nosso*.

⁸ “Certamente o apóstolo admite ‘o homem que desposa uma só mulher’, quer se trate de um presbítero, de um diácono ou de um leigo, se usa, irrepreensivelmente, o matrimônio, será salvo gerando filhos.” CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. Livro III, capítulo XII, questão 90. Disponível em <<https://goo.gl/1KCevm>>, acessado em 30 dez 2018. *Grifo nosso*.

⁹ FAIVRE, A. **I laici nelle origini della Chiesa**. Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1986, p. 95.

¹⁰ ALMEIDA, A. J. de. **Leigos em quê? Uma abordagem histórica** (e-book). São Paulo: Paulinas, 2006, posição 507.

¹¹ Idem. *Grifos no original*.

¹² BARROS, José D’Assunção. *Trifuncionalidade Medieval: notas sobre um debate historiográfico*. In: **Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias**, vol 22, 2006, p. 278. Disponível em <<https://goo.gl/WbHVZ3>>, acessado em 01 jan 2019.

¹³ Idem.

¹⁴ DUBY, Georges. *As origens da cavalaria*. In: **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 35.

Entretanto, o esforço mais completo nesse sentido se encontra na *Concordia discordantium canonum*, obra de Direito Canônico escrita pelo monge e jurista Graciano em meados do século XI, mais conhecida como *Decretum Gratiani*:

Existem dois tipos de cristãos. Um, que deve servir ao ofício divino, está dedicado à contemplação e à oração, fica afastado dos tumultos temporais: é o dos clérigos [...] quer dizer 'eleitos'. Eles não devem possuir nada e ter tudo em comum. O outro gênero de cristãos é o dos leigos, que em latim quer dizer 'povo'; estes podem possuir bens temporais, estão autorizados a se casar, a cultivar a terra, a promover uma ação na justiça. Eles trazem suas oferendas para os altares e pagam o dízimo."

Logo, como destaca Schimitt, “o essencial do texto reside no seu esforço de definição e de distinção, de ordenação da sociedade cristã”.¹⁵ O leigo, portanto, era aquele que se opunha ao clérigo, não em uma disputa, mas na diferenciação de suas funções. A estes é concedido o domínio sobre o espiritual, enquanto àqueles é dado o poder sobre o temporal. Ou, como definiu Vauchez, aos clérigos era concedido o monopólio do sagrado e aos leigos eram relegadas as atividades profanas.¹⁶

Assim, se já no século I podemos falar da existência das noções de clérigo e leigo, é a partir do advento do sistema da Cristandade, com a constituição do aparelho eclesiástico, que ocorre um intenso processo de distinção desses grupos. Há, conseqüentemente, uma progressiva destituição dos leigos do poder religioso na comunidade eclesial,¹⁷ fazendo com que os clérigos precedam os leigos no cortejo real.¹⁸

No entanto, algumas questões devem ser levadas em conta. Como destaca o jurista espanhol Antônio Garcia y Garcia, faz-se imperativo considerar que, embora numerosos, muitos ditos clérigos recebiam a tonsura apenas com a intenção de desfrutar de algum benefício eclesiástico, sem que, necessariamente, prosseguissem em carreira religiosa.¹⁹ Outro ponto importante é o fato de que a distinção entre clérigos e leigos partiu de um desejo da aristocracia eclesiástica em diferenciar-se do restante da sociedade medieval. O laicado, “considerado inferior tanto religiosa quanto culturalmente”, foi definido “negativamente por sua exclusão do universo do sagrado e da cultura erudita”.²⁰ Dessa forma, o clérigo torna-se também aquele que

¹⁵ SCHIMITT, 2006, p. 239.

¹⁶ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 63.

¹⁷ LIMA, Lana Lage da Gama. *A reforma ultramontana do clero no Império e na República Velha*. In: **Anais do XIX Simpósio Nacional de História**. BH: ANPUH, 1997, pp. 439-440.

¹⁸ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. SP: Globo, 2006, p. 167.

¹⁹ GARCIA, Antônio Garcia y. **Estúdios sobre la Canonística Portuguesa Medieval**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976, p. 55.

²⁰ VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 47.

possui privilégios vetados aos demais dentro da sociedade cristã e que detém o predomínio do conhecimento douto. O leigo, todavia, não.

A lógica de funcionamento da sociedade medieval, porém, é mais intrincada que uma simples redução a um sistema binário. Sobretudo entre os séculos XI e XIII, quando as transformações econômicas, aliadas ao crescimento populacional urbano, provocam profundas mudanças nos modos de vida, a figura do leigo ganha um exponencial destaque. Se forma uma sociedade com um comportamento diferente, regida por novos pensamentos e marcada pela aglutinação de mercadores e de classes pobres nas cidades.²¹ Novas interpretações bíblicas surgem, fazendo com que ocorra um novo entendimento do que é ser cristão.²² O laicado, antes afastado das questões religiosas, passa a questionar e a requerer mais espaço nos desígnios do sagrado. Muito dessas “novas formas de pensar” punham em risco, inclusive, a própria existência da Igreja.

É possível observar, então, a eclosão de uma efervescência espiritual que favorece o surgimento de movimentos religiosos singulares em suas características estruturantes e coletivos no seu aspecto abrangente, dentre eles as heresias e as ordens mendicantes.²³ Esses movimentos – dicotômicos, conflitantes e em constante metamorfose – tornam-se, por sua vez, centrais na vida do homem medieval dos séculos XII e XIII.

A aristocracia eclesiástica se vê, portanto, diante de um dilema cada vez maior: reaproximar-se da população, principalmente aquela dos centros urbanos, ao mesmo passo que combate hereges e contestadores. Como resultado, o papado regula a pregação itinerante e incorpora novas ordens religiosas aos seus quadros, como o caso dos Franciscanos e Dominicanos. Os mendicantes transformam-se, então, em “embaixadores” da Igreja em meio aos fiéis, com o intento de combater a heresia e dissuadir a população a um novo discurso religioso, mais próximo, mas não menos eclesiástico ou normativo.²⁴

Aos seguidores de Domingos de Gusmão, oficialmente denominados de Frades Pregadores, é dada a missão de agir como inquisidores e, para tal, passam a estudar e a produzir uma vasta bibliografia institucional que tem como objetivo final auxiliar na relação com o laicado, seja no combate às heresias ou na pregação evangelizadora.²⁵ É nesse sentido que a

²¹ Cf. DUBY, Georges. **História Artística da Europa – A Idade Média – Tomo I**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

²² Cf. LE GOFF, Jacques. *As Ordens Mendicantes*. In: BERLIOZ, J. (org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996, pp. 227-241.

²³ Cf. RIBEIRO JÚNIOR, João. **Pequena História das Heresias Medievais**. São Paulo: Papirus, 1989.

²⁴ LE GOFF, *op. cit.*, pp. 233-234.

²⁵ FORTES, C. **Societas Studii: A construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII**. Tese. [Doutorado em História]. Niterói: UFF, 2011, p. 23. Disponível em <<https://goo.gl/eG7yUB>>, acessado em 02 jan 2018.

Igreja – retomando a frase com a qual iniciamos esse texto – gastará “rios” de tinta com os leigos.

Nesse contexto, ganham uma importância ainda mais significativa as vidas de santos, organizadas em legendários, por auxiliarem os pregadores na produção de sermões de fácil assimilação de valores cristãos.²⁶ Dentre as obras mais famosas da hagiografia desse período, encontra-se a *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze, composição que se destacou em meio às suas semelhantes pela ampla abordagem da história do Cristianismo, como também por sua extraordinária difusão e longevidade.²⁷ No escopo de suas narrativas santorais, há um jogo semântico e retórico destinado à persuasão dos receptores finais, inserindo questões e personagens de seu próprio tempo para realçar sua verossimilhança com o mundo físico a partir do diálogo com as características divinas do santo.

Aqui delimita-se o objeto deste estudo: a relação do laicado com a produção da *Legenda Áurea* no que tange os aspectos extra e intratextuais, sobretudo a inserção de personagens leigos no corpo da narrativa para atingir os objetivos discursivos pretendidos face aos consumidores finais do texto. Ou seja, pretendemos discutir o caráter discursivo-ideológico da escrita hagiográfica dominicana como mantenedora de uma memória e de um *modus vivendi* cristão segundo a tradição da Ordem dos Frades Pregadores. Partimos, portanto, da identificação do lugar sócio discursivo de duas categorias de personagens fundamentais às narrativas: o santo e o leigo. Logo, ao reconhecer e delinear as características comuns e conflitantes entre estes grupos, torna-se possível compreender e inferir sobre a função discursiva que estes assumem e desempenham na memória e mentalidade religiosas construídas e propagadas no fim da Idade Média Central e, principalmente, como ela dialoga com a intencionalidade da aristocracia eclesiástica nesse período.

Partimos da premissa que, no discurso religioso, o tom de autoridade assume tamanho requinte que se constrói a ideia de que o enunciador não é aquele que fala, mas um ser superior que é conhecido, porém não é visível.²⁸ Isso se dá porque aquele que produz o discurso, o constrói como uma verdade do outro – e um outro que não pode ser questionado. Proporciona, conseqüentemente, uma ilusão de respeitabilidade e credibilidade junto aos receptores.²⁹ Aliada ao maravilhoso, à impressão de verossimilhança entre os fatos narrados e os fatos vividos, e à

²⁶ BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto, 2003.

²⁷ SOUZA, Néri de Almeida. *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. In: *Revista Brasileira de História*. Vol. 22, nº 43. São Paulo, 2002, p. 69. Disponível em <<https://goo.gl/yTLuN7>>, acessado em 01 set 2018.

²⁸ CITELLI, Adilson. *Linguagem e persuasão*. 15 ed. São Paulo, Ática, 2002, p. 69.

²⁹ Idem, p. 5.

forma de enunciar convincente, o ponto de vista do consumidor final acaba por ser dirigido pelo emissor que ao expressar-se de maneira quase impessoal constrói uma afirmação cujo propósito é persuadir alguém acerca de uma determinada “verdade”.³⁰

Nesse sentido, no primeiro capítulo, de cunho teórico-metodológico, buscamos realçar a problemática em torno do objeto, reapresentando-o e justificando a importância de seu estudo por meio de uma breve revisão bibliográfica dos estudos mais recentes e mais centrais sobre a *Legenda Áurea*. Foi pertinente, junto à apresentação da documentação selecionada, problematizar a tipologia da fonte e produzir um comentário crítico sobre os estudos literários em perspectiva histórica.

O ponto central do capítulo encontra-se, entretanto, na definição da metodologia e os porquês dos métodos a serem empregados na análise documental. O quadro teórico que norteará nossa pesquisa foi elaborado a partir da contribuição de autores clássicos e fundamentais para a delimitação dos conceitos de discurso, representação, identificação e santidade. Pretendemos, portanto, detalhar qual e como será o trato da documentação que nos permitirá construir um texto crítico e analítico para embasar nossa argumentação.

No capítulo 2, realizamos uma análise linguística e histórica da documentação a partir da delimitação dos elementos comunicativos da *Legenda Áurea*. O principal objetivo é refletir sobre a origem da comunicação (emissor), o público-alvo (receptor), a mensagem e os aspectos morfolinguísticos da fonte na intenção de situá-la em seu contexto temporal, espacial e institucional. A reflexão se pauta, principalmente, na correlação entre os elementos extratextuais e a organização retórica para compreender a funcionalidade discursiva da obra dominicana. Ou seja, tentou-se oferecer um mapeamento do esquema comunicativo da *Legenda Áurea* para ter no horizonte o propósito discursivo da documentação em seu contexto de produção e difusão.

Esta discussão se fez necessária para que, nos capítulos seguintes, se levantasse questões pertinentes à compreensão da lógica interna do discurso persuasivo. Para tanto, é fundamental compreender a articulação extra e intratextual antes de se ater especificamente ao desmembramento do conteúdo do texto. Por isso buscou-se interpretar as relações, os mecanismos e as técnicas que se articulam para trazer coesão e coerência entre a narrativa e o mundo físico. Ou seja, como dissertou Citelli, “para se verificar a construção do discurso persuasivo, é necessário reconhecer a organização e a natureza dos signos linguísticos. Afinal, é da interrelação dos signos que se produz a frase, o período, o texto”.³¹

³⁰ CITELLI, 2002, p. 5.

³¹ Idem, p. 41.

No terceiro capítulo, a proposta foi construir uma análise específica da vida dos santos mendicantes, os únicos do século XIII presentes na versão em Língua Portuguesa da *Legenda Áurea*, a saber: Domingos de Gusmão, Pedro de Verona e Francisco de Assis.³² Esse destaque se justifica, de modo geral, por estes serem santos contemporâneos à produção da obra, tendo vivido, morrido e sendo canonizados ao longo do próprio século XIII. Esta escolha se dá também pelo fato de Domingos ser o fundador e Pedro ser membro da Ordem dos Frades Pregadores, emissária do discurso eclesiástico traduzido no legendário. Ou seja, os personagens leigos presentes em suas narrativas hagiográficas apresentam múltiplas funções: dialogam com o perfil de santidade dos dominicanos, funcionam como mecanismos de legitimação da ordem a qual pertenciam e atuam como objetos do “efeito de verdade”, convencendo a partir de sua própria lógica verossímil. No caso de Francisco, além de ser fundador de uma ordem religiosa de grande proeminência, o mendicante merece destaque também por sua natureza: um leigo que se tornou santo. Fez-se necessário, portanto, além dos aspectos já mencionados, refletir sobre a origem laica do “pobrezinho de Assis”.

No último capítulo, ampliou-se a análise para o restante das vidas presentes no legendário. A atenção voltou-se, principalmente, para a intenção hegemônica de síntese que essas vidas apresentam ao trazerem diferentes temporalidades, espaços narrativos e perfis de santidade para a cena, nos quais se circunscrevem manifestações sociais, políticas e culturais características não só do período que retratam, mas também do período em que são escritas. Isso reforça como o discurso produzido dialoga com o cotidiano da comunidade de fiéis, fazendo-se verossimilhante e atingindo sua intencionalidade discursiva.

Na prática, pretende-se ao final ter demonstrado como “o elemento persuasivo está colado ao discurso como a pele ao corpo”.³³ Especificamente a intencionalidade dominicana presente na *Legenda Áurea* permite entender como o discurso se impõe aos receptores, determinando-lhes uma série de condutas pessoais a partir da articulação de elementos narrativos e retóricos. É nesse sentido que se pode comprovar a hipótese de que o leigo, até então condenado ao silêncio de ouvinte, em uma relação que o define como mero receptor, assume também uma função pedagógica como personagem da narrativa. É ele que funciona de maneira singular como o elemento que comprova a divindade do santo ao se opor a ele (profano

³² Em outras edições, é possível encontrar a vida de Elisabete, ou Isabel, de Hungria, morta em 1231 e canonizada em 1235 pelo papa Gregório IX. A não-inclusão de sua hagiografia aqui se dá tanto pela ausência da narrativa na edição em Língua Portuguesa da *Legenda Áurea*, nosso principal texto de acesso à fonte, como também – e principalmente – por nossa análise neste capítulo privilegiar uma leitura da santidade mendicante e sua relação com o laicado.

³³ CITELLI, 2002, p. 6.

versus sagrado), além de ter um excepcional caráter instrutivo e educativo ao representar, nas relações cotidianas retratadas, o limite entre o certo e o errado de acordo com a tradição cristã do período.

Capítulo I

TRILHANDO A PESQUISA: da fonte aos conceitos de análise



Ocidente medieval é hierofânico. Palavra proveniente do grego *hierós* (sagrado) e *fanein* (manifestar), formalizada como um conceito por Mircea Eliade,¹ ela permite-nos definir com precisão a forma como a sociedade medieval articulava seu cotidiano: observava a manifestação do sagrado em todos os âmbitos, sociais e naturais.² Ou seja, tudo o que era “paupável” ao homem medieval era determinado pelo sobrenatural, o que inclui a própria estruturação daquela sociedade. Como dissertou Duby³ e também muitos outros historiadores que dedicaram seus estudos à relação entre o espiritual e o temporal no medievo,⁴ a ordenação terrestre é baseada na Jerusalém celeste que o próprio Deus edificou hierarquizada para que seus habitantes fossem mais bem governados.⁵ Como consequência, quem se encontrava no topo desta pirâmide era a Igreja e seu corpo eclesiástico. Esta, por sua vez, institucionalizada dentro do Império Romano do Ocidente desde o século IV,

¹ Cf. ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

² FRANCO JR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. 2ª ed. rev. e amp. SP: Editora Brasiliense, 2001, p. 139.

³ DUBY, G. **O Ano Mil**. RJ: Edições 70, 1967.

⁴ Sobre os estudos acerca das relações entre os domínios do poder espiritual e do poder temporal, cf. DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Edição 2ª. Editorial Estampa: Lisboa, 1986; LE GOFF, Jacques. **Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. RJ: Edições 70, 2010; VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995; RIBEIRO, D. V. **Igreja e Estado na Idade Média**. Belo Horizonte: Coleção Horizontes, 1995; RUCQUOI, Adeline. **De lós reyes que no son taumaturgos: lós fundamentos de La realeza em España**. v. xiii, México: Relaines, 1992; FRÓES, Vânia Leite. **Era no tempo do Rei – estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média**. Tese (Concurso para Professor Titular de História Medieval). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995; ARNALDI, G. **Igreja e Papado**. Tradução de Daniel Valle Ribeiro. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002.; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **A luta entre o regnum et imperium e a construção da ecclesia universalis: uma análise comparativa dos concílios**. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo Pereira; MUNHOZ, Sidnei. J. (Orgs.). **Impérios na História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 95-105; SOUZA, J. A. de C. R.; BARBOSA, J. M. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espirituais e temporais na baixa idade média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997; entre muitos outros para os quais não haveria espaço suficiente para mencionar.

⁵ DUBY, G. *op. cit.*, p. 70.

seria a entidade que cresceria tirando proveito das estruturas imperiais⁶ e constituiria o motor dominante do período medieval,⁷ controlando inclusive as manifestações mais íntimas da vida dos indivíduos.

Assim, desde a legitimação das relações sociais horizontais e verticais por meio da sacralização dos contratos feudo-vassálicos e da dependência servil até o controle da consciência, da vida sexual, do tempo, do conhecimento, das festas, do pensamento, da própria vida e da morte por meio da instituição da confissão, do casamento, de calendários litúrgicos e dos sacramentos,⁸ a Igreja fundaria o Cristianismo como uma instituição. O sentimento de pertencer à Cristandade, portanto, tornar-se-ia maior do que o sentimento de pertença a um povo específico.⁹

Essa Igreja, entretanto, não é inerte e transformou-se, adaptou-se e reconfigurou-se, sempre que necessário, no transcorrer da Idade Média europeia. Essa característica mutável vai ser evidenciada, por exemplo, na transição da Alta Idade Média para a Idade Média Central e, principalmente, no transcorrer dos séculos XI ao XIII. Nesse momento, após um incisivo processo de hierarquização e enrijecimento social entre clérigos e leigos,¹⁰ construiu-se um quadro social, político e religioso muito específico: por um lado, a clericalização da sociedade acentuou determinada forma de poder que é mais forte, coercitiva e estável que os poderes civil e militar – o poder espiritual; por outro, a progressiva destituição dos leigos do poder religioso na comunidade eclesial, quando “somada ao “reaparecimento” das cidades, fez eclodir um período de efervescência religiosa, tema bastante explorado por historiadores como Brenda Bolton,¹¹ Jacques Le Goff,¹² Jean Genet¹³ e Jeffrey Richards.¹⁴ Norman Cohn destacou, inclusive, que o aumento das transações comerciais utilizando moeda e a corrupção aparente do clero foram os principais responsáveis pelas agitações político-religiosas entre os pobres

⁶ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. SP: Globo, 2006, p. 61.

⁷ LE GOFF, Jacques. *Prefácio*. In: BASCHET, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁸ FRANCO JR, 2001, p. 89.

⁹ Por Cristianismo, entendemos todo o conjunto de crenças, práticas e ritos da religião abraâmica monoteísta organizada a partir do século I dentro do Império Romano. A construção de uma doutrina teológica oficial, porém, coube à Igreja, instituição composta por um grupo aristocrático religioso que se caracterizou, especificamente, pelo monopólio sobre as questões do sagrado. Já por Cristandade, entendemos toda a comunidade cristã do Ocidente Medieval, incluindo não apenas a religião oficial desta sociedade, mas todo o conjunto de instituições sociopolíticas, além das práticas religiosas oficiais e não-oficiais e seus praticantes, principalmente dentro de regiões sob influência da aristocracia eclesiástica cristã. SILVA, K., SILVA, M. **Dicionário de conceitos históricos**. 2ª ed. 2ª reimp. SP: Contexto, 2009, p. 81.

¹⁰ BASCHET, 2006, p. 167.

¹¹ Cf. BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.

¹² LE GOFF, Jacques. *As Ordens Mendicantes*. In: BERLIOZ, J. (org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996. pp. 227-241.

¹³ Cf. GENET, Jean. *Estado*. In: LE GOFF, J., SCHIMITT, J.-C. (coord.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

¹⁴ Cf. RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, Desvio e Danação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

desenraizados na Europa após o ano mil.¹⁵ É seguro complementar aqui que não somente os pobres, mas sobretudo os grupos urbanos menos abastados e marginalizados dentro da sociedade medieval.

Nesse contexto, o corpo eclesiástico precisou adotar formas e estilos novos, incorporando aos seus quadros as Ordens Mendicantes com o intuito de renovar o contato com os leigos e difundir os novos saberes da Escolástica. “Enfrentou ainda contestadores, hereges, superstições e uma crescente cultura folclórica, fazendo surgir marginalizados e instituindo uma ‘sociedade de perseguição’.”¹⁶

Logo, é possível perceber que o Cristianismo funcionou, ao longo do período medieval, sob duas características distintas, porém indissociáveis: primeiro, a de ideologia dominante, apoiada no poder temporal, e, segundo, a de religião de fato, apoiada no poder espiritual.¹⁷ Ao alcançar os séculos XII e XIII, entretanto, a Igreja teve que lidar com uma série de movimentos de contestação, necessitando se reestruturar, incorporar novos elementos – como o caso da Ordem dos Frades Pregadores e dos Frades Menores – e, por vezes, endurecer o discurso institucionalizado por meio de uma prática de pregação persuasiva construída a partir de artifícios comunicativos que atendessem a objetivos específicos da aristocracia eclesiástica.¹⁸

Era o “tempo dos leigos”!¹⁹ Ou seja, o desdobramento de novas relações econômicas e o aumento da população nas cidades associados ao enrijecimento das estruturas clericais no período medieval afetaram a sociedade quanto à sua forma de pensamento, fazendo emergir o intento de contato direto com o divino e produzindo novas interpretações acerca da vida cristã. Essa nova visão de mundo, por sua vez, alterou as concepções acerca do papel do indivíduo na sociedade e sua relação com o sobrenatural, forçando a autoridade religiosa vigente a elaborar novos mecanismos de ordenação social e inserção no meio popular que dessem conta de acompanhar tais mudanças e as controlasse.²⁰

Há, assim, um esforço para falar ao povo a partir de seus problemas particulares por meio do que Le Goff denominou *sermones at status* (sermões específicos destinados aos

¹⁵ Cf. COHN, Norman. **Na Senda do Milênio: Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média**. Trad. de Fernando Neves e Antônio Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

¹⁶ LE GOFF, 2006, pp. 17-18.

¹⁷ LE GOFF. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2005, p. 14.

¹⁸ Cf. LAPPIN, Anthony. *From Osmia to Bologna, from Canons to Friars, from the Preaching to the Preachers: The Dominican Path towards Mendicancy*. In: PRUDLE, Donald (ed.). **The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies**. Leiden: Brill, 2011, pp. 31-58.

¹⁹ Expressão utilizada por André Vauchez para descrever esse período de intensificação espiritual em que a Igreja realizou uma série de “manobras” para “atender” e/ou conter esse “movimento de individualização” proveniente da comunidade de fiéis. Cf. VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VII a XIII**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

²⁰ LE GOFF, 1996, pp. 233-234.

clérigos, aos universitários, aos negociantes, aos artesãos, aos camponeses, entre outros), recorrendo a narrativas mais simples, modulares, que podem divertir, apelando para a fábula e para a vida cotidiana.²¹ Nesse contexto, a escrita hagiográfica, para além de seu caráter de preservação da memória da santidade, viria a oferecer um suporte por meio do qual a Igreja legitimava seu discurso acerca dos preceitos que deveriam reger a vida dos cristãos. Constrói-se, assim, narrativas santorais que perpetuavam não só a tradição do culto aos santos, mas principalmente exemplos de virtude a serem imitados pela comunidade de fiéis. Tornavam-se, pois, obras de caráter educativo.

Não podemos afirmar, entretanto, que há uma clara homogeneidade neste discurso, mas a Ordem dos Frades Pregadores, recém-incorporada à estrutura eclesiástica e responsável pela evangelização e combate às heresias, se destaca sobre as demais nesse sentido. Ela vai ser responsável por inserir em suas obras hagiográficas e conseqüentemente em seus sermões, personagens e eventos idealizados, um *ethos*, elaborados para atender a aspirações de legitimação e ampliação do (pre)domínio dominicano sobre a pregação aos leigos.

Autores como Michel de Certeau,²² François Dosse,²³ Néri de Almeida Barros,²⁴ Andréia Frazão da Silva²⁵ e Carolina Fortes²⁶ destacaram ainda que esse *fazer hagiográfico* apresenta modelos de santidade que não se configuram como um exemplo de vida a ser seguido pelos fiéis, pois estes são inimitáveis, haja visto que os santos são sempre apresentados como homens de características heroicas e feitos sobrenaturais.²⁷ Dessa maneira, a figura santa constituiria um alvo de virtude cristã a que todos deveriam aspirar, bem como alguém a quem todos deveriam cultuar, se apegar e respeitar. Logo, como a intercessão, o culto e a benção oficial dos santos só ocorrem por intermédio do corpo eclesial, esses exemplos podem ser entendidos também como figuras de aliciamento do fiel ao seio da Igreja que ganham força com essa nova prática hagiográfica e, conseqüentemente, sermonal.

²¹ LE GOFF, 1996, pp. 233-234.

²² Cf. CERTEAU, M. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

²³ Cf. DOSSE, F. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009.

²⁴ Cf. SOUZA, N. B. A. *A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora de Jacopo de Varazze*. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

²⁵ Cf. SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da. *O martírio de Luzia de Siracusa na Legenda Áurea: uma leitura a partir da categoria gênero*. In: **Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** [on-line]. Florianópolis, 2017. Disponível em <http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503876709_ARQUIVO_AndreiaCLFrazaoDaSilva_Texto_completo_MM_FG27Ago17.pdf>, acessado em 26 jun 2018.

²⁶ Cf. FORTES, C. C. *A Legenda Áurea: datação, edições, destinatários e modelo de santidade*. In: TEIXEIRA, I. S. [org.]. **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

²⁷ Idem.

Entretanto, a tradição hagiográfica já estabelecida, tendo em vista o grande número de *exempla* de que este gênero apropriava-se, transferiu a função de servir de guia de conduta para um outro grupo de personagens que não é santo: os leigos, ainda não explorados em sua larga possibilidade de análise. Ou seja, através de um discurso estruturante e, por vezes, normatizante, arquitetava-se um alvo de valores cristãos no personagem santo ao mesmo tempo em que se utiliza de subsídios narrativos para apresentar o limiar do certo e do errado na representação dos personagens leigos. Constrói-se, portanto, um perfil de laicado que integra uma série de elementos de coesão entre o universo da narrativa e o universo físico, apresentando um grupo por vezes associado e por outras afastado da figura santa e que também serve à necessidade de reafirmação das características do próprio homem de Deus, atribuindo-lhe uma identificação particular.

Nesse contexto se insere a *Legenda Áurea*, fonte de análise dessa dissertação. Maior exemplar da hagiografia dominicana medieval, organizada no século XIII, foi ela a responsável, se não por inaugurar, mas por consolidar essa noção de santidade que tem sua legitimidade apoiada nos demais elementos evocados à cena, com destaque aqui à espiritualidade laica representada nas narrativas. Para Alain Boureau, inclusive, a obra de Jacopo de Varazze não só é uma variante dos inúmeros manuais de pregação do período, servindo de apoio aos frades, mas representa o verdadeiro esforço de uma “pedagogia do sagrado”.²⁸ Dada a complexidade dessas questões, faz-se é necessário – antes da análise documental, portanto – dissecar os conceitos, os métodos e os porquês da escolha desta fonte específica para fundamentar nossa hipótese.

1.1 – Linguagem, Literatura e Sociedade

A linguagem e as práticas discursivas fazem parte, substancialmente, das relações sociais diversas estabelecidas em quaisquer tempos e espaços, passados ou presentes.²⁹ O ato de comunicar constitui-se, por si só, em parte cultural do homem, seja por meio de uma tradição

²⁸ Cf. BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Cerf, 1984.

²⁹ Noção estabelecida pelo historiador francês Georges Duby e comentada pelo historiador brasileiro José D’Assunção Barros. Cf. DUBY, Georges. *Problemas e métodos em História Cultural*. In: **Idade Média, Idade dos homens – do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; e BARROS, José D’Assunção. *História Cultural – um panorama teórico e historiográfico*. In: **Textos de História**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB. Dezembro de 2003, v. 11, nº 1/2, pp. 145-171.

oral, escrita, imagética ou ainda por meio de seu modo de vida.³⁰ Em ampla perspectiva, pode-se afirmar que a linguagem se constrói e reconstrói a partir de inúmeras relações estabelecidas entre fatos linguísticos e extralinguísticos que se sucedem ao longo do tempo nas mais diferentes sociedades, apresentando uma função comunicativa essencial à vida.³¹ Torna-se portanto, concomitantemente, um fato social e um acontecimento histórico a medida em que reinventa os meios pelos quais exerce esses papéis.³² Hegel, por exemplo, em a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), já fazia menção à linguagem como uma construção histórica mutável que é herdada do passado, apreendida, modificada e relegada ao futuro.³³ Dentro dessa lógica, surgem os fenômenos literários, ou “Literatura”: conjunto de construções textuais de caráter histórico e mutante que carregam em si marcas discursivas e ideológicas de um determinado autor ou grupo social, formando uma unidade completa e polissêmica.³⁴

1.1.1 – Uma cartografia dos estudos

Se estabelecermos um panorama histórico dos estudos sobre as relações entre Sociedade e Linguagem (especificamente a produção literária de uma determinada sociedade), podemos considerar Karl Marx e Friedrich Engels os primeiros intelectuais a não só refletir, mas também a produzir um vasto material sobre essa relação entre o literário e o social.³⁵ Podemos destacar, dentre toda a sua contribuição, a percepção de que a Literatura e qualquer outra manifestação cultural reflete a sociedade em que foi produzida, de modo que para entender uma obra, faz-se necessário conhecer seu contexto de produção.³⁶ A ótica marxista, entretanto, apresenta dois problemas, segundo Zilberman:³⁷

a) a literatura, enquanto arte e criação, seria determinada pela sociedade, sendo apenas mais um dos elementos da superestrutura e não um objeto autônomo; e

³⁰ BARROS, 2003, p. 146-147.

³¹ Cf. CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. **História da Linguística**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

³² Idem.

³³ Cf. HEGEL, Georg. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

³⁴ Cf. COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

³⁵ Cf. MARX, K.; ENGELS, F. **Escritos sobre Literatura**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971.

³⁶ Idem.

³⁷ ZILBERMAN, Regina. **Teoria da Literatura I**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2008, p. 148.

b) a ausência de uma explicação para as permanências e apropriações de obras e estilos de outros períodos históricos por uma dada sociedade.

Georg Lukács, no início do século XX, aprimora o debate marxista e estabelece noções caras à análise de obras literárias que não podem mais ser consideradas específicas ou exclusivas de um determinado paradigma teórico, mas devem ser entendidas como fundamentais para quaisquer reflexões que busquem uma intercessão entre os estudos da Linguagem e da História. Em *A teoria do romance* (1916), o autor afirmou que cada época histórica se concentra em um determinado gênero literário, conferindo à forma artística predominante sua representação mais acabada.³⁸ Dessa forma, um gênero textual não desaparece, mas se ressignifica a partir das mudanças ocorridas, ora se destacando, ora assumindo um lugar secundário na gama de possibilidades tipológicas.³⁹ Não responde, entretanto, sob quais mecanismos ocorre a transposição desse sistema para dentro do universo literário.

Lucien Goldman, sociólogo marxista, já em meados do século XX, contribuiu com o debate sistematizando duas noções: “visão de mundo” e “consciência possível”.⁴⁰ A primeira é uma definição mais acertada das propostas marxistas iniciais, considerando que há uma cosmovisão de um determinado grupo que se impõe ou se pretende impor sobre outro grupo. Já a última, por sua vez, parte da concepção de que há uma limitação para os conhecimentos, processos e estruturas comportados pela realidade literária.⁴¹ Ou seja, a Literatura de determinada época carrega uma visão de mundo que enquadra as condições sociais, econômicas, culturais e políticas a partir das fronteiras estabelecidas pela consciência do autor, não sendo uma “reprodutora da realidade”.⁴² Ela antecipa e/ou ultrapassa o que os demais indivíduos daquela sociedade percebem, sendo limitado, porém, pelas coordenadas de seu tempo, espaço e condição social.⁴³ O autor ainda reproduzia em sua obra, entretanto, uma falta de existência autônoma da Literatura, conectando sua subsistência às noções de gênese e dissolução histórica.⁴⁴

³⁸ Cf. LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Cf. GOLDMAN, Lucien. *O Método estruturalista genético na História da Literatura*. In: **A Sociologia do Romance**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

⁴¹ Idem, p. 73.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Cf. GOLDMAN, Lucien. **Dialética e Cultura**. Trad. Luís Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

Já em oposição aos argumentos marxistas, desenvolvia-se desde a década de 1950 nos Estados Unidos e na França o que se denominou, entre os estudos da Antropologia, Psicanálise e Linguística, de metodologia estruturalista.⁴⁵ Roland Barthes define essa nova forma de análise como uma atividade com um fim determinado, afirmando que “o fim de toda a actividade estruturalista, seja ela reflexiva ou poética, é de reconstituir um ‘objecto’, de maneira a manifestar nesta reconstituição as regras do funcionamento (as ‘funções’) deste objeto”.⁴⁶ Autores como Greimas⁴⁷ e Todorov,⁴⁸ entre outros, vão propor, nesse sentido, uma metodologia de análise baseada na abordagem imanente, empírica e estrutural do texto literário, em detrimento das abordagens de marxistas, existencialistas e psicanalíticas feitas até àquele momento.⁴⁹

Talvez a principal questão a se considerar sobre essa nova forma de análise literária seja a recusa em interpretar um acontecimento de maneira isolada e/ou imediata. Há uma busca pela relação do conjunto de signos evidenciados dentro um sistema signifiante governado por regras próprias.⁵⁰ Ou seja, parte da premissa da possibilidade de “um estudo sincrónico de estruturas ou sistemas que produzem o sentido”.⁵¹ Essa pretensão de transformar a análise literária em um modelo estrutural único de correspondência entre todos os textos torna-se, entretanto, a limitação dos argumentos estruturalistas, haja vista que estabelece uma estrutura que ignora, na prática, as diferenças entre os textos.⁵²

Nesse sentido, uma série de críticos – entre eles o próprio Roland Barthes, agora em sua fase pós-estruturalista – vão estabelecer que todo o texto possui, de alguma maneira, o seu próprio modelo e, portanto, deve ser analisado a partir de sua diferença.⁵³ Ou seja, a construção textual passa a possuir, dentro da ótica pós-estruturalista, uma multiplicidade de significantes

⁴⁵ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo, estruturalismo e análise literária*. [Tradução de Ugo Rivetti]. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.21.1, 2014, pp. 195-216.

⁴⁶ BARTHES, Roland. *A Actividade Estruturalista*. In: HEUSH, Luc de; et al. **O Método Estruturalista**. Rio de Janeiro: 1967, p. 58.

⁴⁷ Cf. GREIMAS, Algirdas Julien. **Semântica estrutural**. Tradução de H. Osakape e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1973; *Les actants, les acteurs et les figures*. In: Greimas e Du Sens. **Essais sémiotiques**. Éditions du Seuil: Paris, 1983, pp. 49-66; **Da Imperfeição**. Hacker editores: São Paulo, 2002; e GREIMAS e COURTÉS, **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Contexto, 2008, entre outros.

⁴⁸ Cf. TODOROV, Tzvetan. **Crítica da crítica: um romance de aprendizagem**. Trad. Maria Angélica Deângeli, Norma Wimmer. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015; **A literatura em perigo**. 4ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012; **Poética da prosa**. Tradução Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979; **Estruturalismo e poética**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo, Cultrix, 1970; **Grammaire du Décaméron**. Paris: Mouton, 1969; entre outros;

⁴⁹ Cf. CEIA, Carlos [coord.]. *Verbetes “Estruturalismo”*. In: **E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)**. Disponível em <<http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/estruturalismo/>>, acessado em 21 jun 2018.

⁵⁰ WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 208-209.

⁵¹ Idem.

⁵² Cf. CEIA, Carlos [coord.]. *Verbetes “Pós-Estruturalismo”*. In: **E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)**. Disponível em <<http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/posestruturalismo/>>, acessado em 21 jun 2018.

⁵³ Idem.

que, por sua vez, inserem-se em um conjunto pré-determinado pelo contexto textual e extratextual em que se inserem emissor e receptor.⁵⁴

É nesse sentido que concordamos e situamos nosso esforço histórico-literário nas compreensões de Barthes sobre *Mathesis, Mimesis e Semiosis*.⁵⁵ Ou seja, consideramos a Literatura como um fulgor do real na medida em que se reafirma como algo que sabe de alguma coisa. Assim, ela se articula em uma representação da realidade na medida em que almeja o “real”. Isso, de forma alguma, a descaracteriza como uma complexa prática entre signos e significantes, emissores e receptores. Dessa forma, ela não permite acessar diretamente o “real”, mas busca revitalizá-lo no que o autor denomina de efeitos de solevamento, ou efeitos do real. Logo, a sociedade é apropriada pela Literatura da mesma forma em que se compreende a Literatura a partir dos elementos sociais e intelectuais que se introduzem em sua construção. Constitui-se, dessa maneira, um documento histórico de qualidade porque elaboram tendências que correspondem às aspirações dos universos recortados.

1.1.2 – Os estudos literários e linguísticos em perspectiva histórica

A Literatura torna-se, portanto, uma fonte distinta e privilegiada para o fazer historiográfico, promovendo acesso ao imaginário social do contexto em que foi produzida, além de orientar o olhar do pesquisador para outras fontes através do “efeito de real”, o aspecto do texto literário que permite ao seu leitor refletir sobre seu objeto de análise em uma temporalidade passada a partir do seu capital particular e específico de conhecimento.⁵⁶ Nessa perspectiva, parecem acertadas as observações do linguista brasileiro Joaquim Mattoso Câmara Jr. sob as reflexões em torno da linguagem, da sociedade e da “realidade”:⁵⁷

a) a linguagem de um grupo constitui sua identidade, de forma que ela pode ser utilizada para demarcar fronteiras sociais ou trazer legitimidade ao seu status; e

b) a linguagem e a literatura, enquanto manifestações culturais, são objetos passíveis de estudo histórico.

⁵⁴ Cf. BARTHES, R. *S/Z*. Paris: Seuil, 1970

⁵⁵ Cf. BARTHES, R. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1977.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Ibidem.

Desta forma, uma produção literária “pode servir como fonte de riqueza inesgotável para a obtenção do retrato moral” a que se pretendia em determinado período.⁵⁸ Por exemplo, quando olha-se para a *Legenda Áurea*, especificamente a hagiografia dedicada a Domingos de Gusmão, é possível perceber uma associação entre os diversos elementos invocados na narrativa (lugares, acontecimentos cotidianos, milagres, personagens, entre outros) com a intenção de reafirmar a institucionalização da Ordem dos Frades Pregadores, mostrando sua vocação para pregação. É factível que qualquer narrativa que apresentasse algo totalmente diferente correria o risco de ser vista como inverossímil pelo público receptor. Entretanto, a relação entre as características dos personagens na cena, os acontecimentos narrados e sua inserção no espaço pode ser entendida como um ato seletivo que considera determinadas informações mais importantes que outras e, portanto, mais necessária à textualidade para o alcance do ápice comunicativo.⁵⁹ Pode-se perceber, portanto, que esses elementos funcionam como organizadores da cultura e das cenas cristãs narradas, fazendo com que o imaginário cristão habite nas mentes do sujeito receptor a partir da funcionalidade discursiva definida dentro do ato comunicativo.⁶⁰

Entretanto, embora seja consenso atualmente que há uma relação estrita entre Literatura, Sociedade e História, o estudo das produções literárias em perspectiva historiográfica é relativamente recente, datando de meados do século XX.⁶¹ É a partir da ampla rede de diálogos estabelecida pela Nova História Cultural⁶² entre História, Psicologia, Antropologia, Sociologia, Linguística, Ciência Política e demais áreas do conhecimento⁶³ que permitem identificar e analisar os mecanismos de produção e recepção de objetos culturais,⁶⁴

⁵⁸ FORTES, C. C. **Os atributos masculinos das santas na *Legenda Áurea*: os casos de Maria e Madalena.** Dissertação [Mestrado em História]. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2003, p. 24.

⁵⁹ FRÓES, Vânia Leite. **Era no tempo do Rei – estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média.** Tese (Concurso para Professor Titular de História Medieval). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995, p. 53.

⁶⁰ FRÓES, Vânia Leite. *Teatro como missão e espaço de encontro de culturas. Estudo comparativo entre o teatro português e brasileiro do século XVI.* In: **Congresso Internacional de História. Missionaçã Portuguesa e encontro de Culturas.** Actas. Braga, 1993. v.3: Igreja, Sociedade e Missionaçã.

⁶¹ Cf. LOPES, Antônio Herculano; VELLOSO, Mônica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org). **História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

⁶² Cabe ressaltar que a História Cultural é a tipologia historiográfica que atravessa a noção de cultura. A palavra ‘cultura’ é polissêmica e seus diferentes significados em diferentes contextos exercem importante influência sobre o fazer historiográfico dessa área da História. Sobre essas considerações, nomenclatura, abordagens e diálogos, cf. BARROS, José D’Assunção. *A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos.* In: **Cadernos de História.** Junho de 2011, v. 12, nº 16, pp. 38-63.

⁶³ VIEIRA, Alboni Marisa Dudeque Pianovski. *A História Cultural e as fontes de pesquisa.* In: **Revista HISTEDBR On-line.** Março de 2015, nº 61, pp. 367-378.

⁶⁴ Cf. BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Paixões e apaixonados: exame semiótico de alguns percursos.* In: **Cruzeiro Semiótico,** 11/12, 1990.

considerando-se os elementos tanto da cultura material, quanto da cultura imaterial.⁶⁵ Faz-se necessário atentar ainda a algumas questões anteriormente levantadas por Roger Chartier, Robert Darnton e Pierre Bourdieu.

Primeiramente, Robert Darnton chamou atenção para a complexidade do uso de fontes literárias, uma vez que estas fontes adquirem características distintas em cada contexto em que são aplicadas e/ou analisadas, sendo impossível reconstituir fielmente seu uso no momento de produção.⁶⁶ Neste sentido, esbarra-se em um dos principais problemas, e talvez o mais desafiador, a ser enfrentado pelo historiador: o do limite da fonte frente à “contaminação de estereótipos”.

Nessa linha de pensamento inserem-se as percepções de Pierre Bourdieu, expressando preocupação com a abordagem das produções literárias, oriundas de meios intelectuais e culturais socialmente construídos, em sua grande maioria fragmentados, hierarquizados e palcos de disputas por legitimidade.⁶⁷ Ou seja, embora determinado discurso possa parecer uma construção humana orgânica, coesa e coerente, ele de forma alguma antecede a organização social e as relações humanas. Logo, “nenhum discurso é totalmente absoluto, pois ainda que se torne hegemônico, não elimina o outro; busca desqualificá-lo, ignora-o”. Também, como aponta Silva, “não é autônomo ou imutável, já que nasce a partir de outros discursos e deles sofre a interferência”.⁶⁸

Por fim, Roger Chartier destacou ainda que faz-se necessário delimitar e distinguir claramente as noções de História e Literatura antes de qualquer tentativa de enviesar-se por esse caminho.⁶⁹ Para o autor francês, a distinção entre esses dois campos ainda hoje permanece nublada devido a uma série de razões, dentre elas a apropriação, pela Literatura, de artifícios que dão a ilusão de um discurso histórico.⁷⁰ Dessa forma, Chartier afirma que a “sedutora” e “perigosa” reescrita de identidades construídas e reconstruídas “que deforma, esquece ou oculta

⁶⁵ Para maior detalhamento sobre o tema, cf. BURKE, Peter. **O que é história cultural**. São Paulo: Jorge Zahar, 2008; GOMBRICH, Ernst H. **Para uma história cultural**. Lisboa: Gradiva, 1994; BURKE, Peter. *História Cultural: passado, presente e futuro*. In: **O mundo como teatro**. São Paulo: DIFEL, 1992; e CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

⁶⁶ DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986, pp. 32-33.

⁶⁷ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992, pp. 183-202.

⁶⁸ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. *Reflexões metodológicas sobre a Análise do Discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade e gênero*. In: **Cronos - Revista de História**. 2002, nº 6, pp. 194-223.

⁶⁹ CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 25

⁷⁰ Idem, p. 28.

as contribuições do saber histórico controlado”⁷¹ não devem sobrepor-se à evidenciação, feita pela História, “da força das representações do passado propostas pela Literatura”.⁷²

Portanto, dentro da diversidade de concepções sobre a Linguagem e como ela articula-se com o próprio ser humano, é possível perceber como inúmeras sociedades ao longo da História preocuparam-se em propor análises sobre o tempo passado, seja em contraponto ou em reafirmação de seu próprio tempo presente, perpetuando uma memória para o tempo futuro. Nesse sentido, o estudo das relações humanas elaboradas ao longo da história – mais tarde denominado Historiografia – também formulou uma variedade de formas de conceber a produção cultural de uma sociedade e incorporá-la às narrativas próprias.⁷³ Logo, qualquer análise histórica torna-se, concomitantemente, um produto histórico e um produto historiográfico, sendo resultado de visões ideológicas e escolhas particulares intimamente ligadas ao contexto em que se deu, quanto ao período em que o analisa.⁷⁴

1.2 - Literatura Medieval e o *fazer hagiográfico*

Ademais, para não se tornar anacrônico ao abordar a natureza da documentação, cabe refletir, a partir dessas breves considerações teóricas, sobre o que se considera Literatura Medieval. Como destaca Michel Zink, o sentido atribuído ao termo em latim *litteratura* durante o medievo é o mesmo atribuído ao termo *grammatica*, designando “a gramática propriamente dita ou a leitura comentada dos autores e o conhecimento que proporciona, mas não as obras em si”.⁷⁵ A própria noção de *litteratus* (letrado) designava, antes de uma aptidão para ler e escrever, um status social que se opunha a noção de *illiteratus*, o grupo social de pessoas “simples”.⁷⁶ O autor ainda disserta que mesmo em línguas vernáculas não existe um termo

⁷¹ CHARTIER, 2009, p. 30.

⁷² Idem, p. 25.

⁷³ Cf. BARROS, José D'Assunção. *Os Tempos da História: do tempo mítico às representações historiográficas do século XIX*. In: **Revista Crítica Histórica**. Ano 1, n°2. Alagoas: UFAL, 2010, pp. 180-208. Disponível em <<http://ning.it/hoEWu4>>. Acessado em 28 mar 2017.

⁷⁴ Cf. AMARAL, R. *A Idade Média e suas Controversas Mensurações: tempo histórico, tempo historiográfico, tempo arquétipo*. In: **Fênix: Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 9, Ano IX, N° 1, Jan-Abr/2012. Disponível em <www.revistafenix.pro.br>. Acessado em 28 mar 2017.

⁷⁵ ZINK, Michel. *Litteratura(s)*. In: In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru-SP: Edusc, 2006, p. 79.

⁷⁶ Idem.

designativo para definir o criador e/ou suas obras literárias.⁷⁷ Por exemplo, o termo ‘poeta’ em francês surge apenas no final do século XIII para designar autores antigos.⁷⁸

Por outro lado, o emprego de termos específicos em línguas vulgares para designar gêneros textuais também específicos, distinguidos entre si por questões estéticas ou interpretativas,⁷⁹ revela a vasta e diversa produção escrita do período medieval. Uma vez que “pode-se dizer que a sociedade medieval culmina em uma pluralidade de identidades culturais fundamentadas geograficamente”,⁸⁰ cada produção literária torna-se melhor caracterizada a partir da reflexão sobre sua origem, bem como por seu gênero. Como destaca Márcia Medeiros,

os textos de cunho didático, ou os textos que se auferiam científicos não tinham de, necessariamente, ficar encerrados em níveis diferenciados, nem excluídos do mundo das Letras. Todos eles faziam parte de um contexto maior, ordenado pelo ensino da escritura, da construção da memória.⁸¹

Logo, o que parece comum a toda cultura literária desta época é a sua rica amplitude e complexidade, transitando entre escritos religiosos e seculares que abordavam desde o sagrado até o profano. Nesse sentido, “o historiador que se debruça sobre o mundo medieval tentando perscrutar sua história da literatura enfrenta um dilema: o termo tal como utilizado hoje pode ser empregado, mas ele representa um paradoxo, pois é a um só tempo inadequado, porém insubstituível”.⁸²

Recortemos, portanto, em um tipo de produção específica do Ocidente Medieval: as hagiografias e sua estrita relação entre emissão e recepção, fundamentais para a transmissão dos ideais do texto e do grupo emissor. Ampla e diversa é a produção bibliográfica sobre este tema, inclusive. Pelo menos desde meados do século XX há um crescente interesse pelas fontes hagiográficas que introduziu os historiadores em um campo anteriormente quase exclusivo da filologia.⁸³ Antes marginalizados, hoje os textos literários relativos aos santos são compreendidos como parte da lógica de poder proposta pela autoridade eclesiástica, tendo sido elaborados de acordo com estereótipos narrativos que construíram a imagem de um personagem

⁷⁷ ZINK, 2006, p. 79.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ MEDEIROS, Márcia Maria de. *A História Cultural e a História da Literatura Medieval – algumas referências à “escritura” do oral e à “oralidade” do escrito*. In: **Revista Fronteiras**, Dourados, MS, v. 10, n. 17, jan./jun. 2008, p. 99.

⁸⁰ Idem, p. 102

⁸¹ Idem, p. 100.

⁸² Idem, p. 99

⁸³ Cf. BORBOLLA, Ángeles García de la. *La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano*. In: **Hispania Sacra**, Vol 51, nº 104. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999. Disponível em <<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/download/595/595>>, acessado em 09 set 2018.

idealizado.⁸⁴ Ou seja, os hagiógrafos procuravam mostrar como os santos tinham imitado a vida de Cristo e de outros santos como parte de um propósito moral e didático das hagiografias.⁸⁵

É nesse sentido que Hippolyte Delehaye afirma que elas possuíam, em sua essência, um forte caráter religioso que buscava a promoção da vida de um santo.⁸⁶ Entretanto, sua análise confundia o objetivo principal da obra hagiográfica com a intenção de criar uma biografia do santo, quando na realidade há a intenção de se criar um modelo exemplar através do pretexto da santidade.

Já Michel de Certeau, dentro de sua discussão sobre o *fazer hagiográfico* em *A Escrita da História*,⁸⁷ toma as narrativas santorais como uma materialização das concepções de uma consciência coletiva. Enxerga, portanto, um caráter sociológico no documento hagiográfico, observando como ele circunscreve as relações estabelecidas entre diferentes grupos sociais. Certeau discorre também sobre como a hagiografia apresenta características da cultura popular, constituindo um texto onde esta se encontra com a cultura erudita.⁸⁸ Complementarmente, François Dosse afirma que a santidade, a partir da Idade Média Central, deixa de estar atrelada a uma predestinação nobre para se fazer mais humanizada.⁸⁹

Esses argumentos vão ao encontro da análise proposta por Paul Zumthor: como uma produção que remete a um simbolismo cultural específico de determinada sociedade, fica explícito como a narração está atrelada ao modelo de comunicação do período, marcado pela oralidade e coletividade humana.⁹⁰ Assim, como textos que também transcrevem parte de uma tradição originalmente oral⁹¹ e que vão ser utilizados para a preparação de uma performance também oral, os sermões, estas narrativas guardam as especificidades da literatura falada, como a fluidez da linguagem e a expressão da voz viva⁹² que permitirão – lendo ou ouvindo – uma experiência poética que vá além da atribuição de significados a signos linguísticos.⁹³

⁸⁴ FORTES, Carolina. *Os Mártires na Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval*. In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (orgs.). **Memória & Festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 4. Disponível em <<http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/carolfortes002.pdf>>, acessado em 06 set 2018.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Cf. DELEHAYE, H. **Les legends hagiografiques**. Bruxelas: Sociéte des Bollandistes, 1973.

⁸⁷ Cf. CERTEAU, M. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

⁸⁸ Idem, pp. 266-269.

⁸⁹ Cf. DOSSE, F. **O Desafio Biográfico: Escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009.

⁹⁰ ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 32.

⁹¹ Paul Zumthor destaca que há um “vínculo que liga a um antigo fundo de cultura camponesa às tradições hagiográficas”. Segundo o autor, embora a partir do fim do século XII os processos de canonização já apareçam como fontes para as narrativas santorais, até o século XV se encontraram como fontes, textos que trazem a “voz do povo”, sobretudo em vidas de santos antigos ou dos primeiros séculos da Idade Média, como no caso das “canonizações espontâneas”. Idem, p. 80.

⁹² Idem, p. 32.

⁹³ ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Educ, 2000, p. 91.

1.3 - A *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze

Então questionamo-nos: **O que é a *Legenda Áurea* e porque escolhê-la para a análise pretendida?** Poderíamos sintetizar como um conjunto de vidas de santos, ou hagiografias, produzido pelo dominicano genovês Jacopo de Varazze⁹⁴ no começo da década de 60 do século XIII⁹⁵ e que conheceu vertiginoso sucesso por toda a Europa, como demonstram as numerosas edições existentes, ainda no período medieval. De acordo com Le Goff, são 18 edições em alto-alemão, 17 edições em francês, 10 edições em italiano, 10 edições em holandês, 7 edições em baixo-alemão, 4 edições em inglês e 3 edições em tcheco, totalizando 69 edições ao todo. Após o advento da imprensa, o historiador francês destaca a existência de 49 versões entre 1470-1500, 28 versões entre 1501-1530, 13 versões entre 1531-1560 e uma versão vernácula em 1613, em um total de 88 versões.⁹⁶ Entretanto, ela não se resume somente a isso.

Aparentemente simples, responder essas questões desafia até os mais experientes estudiosos do tema. É um questionamento ambíguo e paradoxal. Primeiro, porque pode-se entender como uma pergunta sobre a natureza do objeto. Qual a sua tipologia textual? Segundo, porque pode-se referir ao que ela representava para a sociedade medieval. Qual a sua relevância no período em que foi produzida? Por fim, é importante ter no horizonte que responder às duas nuances dessa simples pergunta requer delicadeza, pois uma resposta interfere diretamente na outra.⁹⁷

1.3.1 – *Compilação, composição... Qual a tipologia da Legenda Áurea?*

Sobre a natureza da fonte, a historiografia tem debatido o aspecto autoral da *Legenda Áurea* para tentar defini-la, considerando notória a quantidade de fontes utilizadas por Jacopo

⁹⁴ Sobre a nomenclatura da obra e de seu idealizador, optamos pela forma adotada por Hilário Franco Júnior na versão em Língua Portuguesa da fonte. Para um maior detalhamento sobre o assunto, indicamos também as notas do tradutor do livro de Jacques Le Goff sobre a *Legenda Áurea*. Cf. LE GOFF, Jacques. **Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, pp. 9-10.

⁹⁵ Sobre a data de produção da obra, utilizamos as considerações apresentadas por Carolina Coelho Fortes. Cf. FORTES, 2014.

⁹⁶ LE GOFF, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁹⁷ Em trabalho publicado contemporaneamente ao nosso, Maggioni já propunha ser importante pensar sobre essas questões. Cf. MAGGIONI, G. P. *A hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a Legenda Áurea*. [Tradução de Igor S. Teixeira]. In: TEIXEIRA, I. S. [org.]. **Tempo, espaço e texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 115.

de Varazze na elaboração da obra.⁹⁸ Uma breve revisão bibliográfica dos estudos sobre o legendário nos permite visualizar melhor essa questão. Alain Boureau, já em 1984, por exemplo, a definiu como fruto da tarefa de um compilador, embora no mesmo trabalho o medievalista francês questione se esse compilador teria, em algum momento, se tornado autor.⁹⁹ Boureau deixa claro, entretanto, que a operação de seleção sobre os fragmentos copiados é simplista e formou um texto aglutinante – como ele mesmo denomina, uma “compilação”. Essa perspectiva sobre a obra vai ser endossada, em 1991, pela tese publicada por Bárbara Fleith,¹⁰⁰ que em trabalhos mais recentes tem revisto essa posição.¹⁰¹

Já Giovanni Paolo Maggioni, em 1995, a partir do cruzamento das fontes utilizadas por Jacopo com a redação final da *Legenda Áurea*, atribuiu menor importância às vezes que o dominicano genovês fez uso de outros textos dos séculos XII e XIII.¹⁰² Dessa forma, o filólogo italiano concluiu que há, de fato, excertos originais, escritos pelo próprio hagiógrafo, no que ele vai definir como um legendário. Em trabalho posterior, Maggioni afirmou que a *Legenda Áurea* consiste “em uma coleção de textos muito heterogêneos em sua origem, língua e destinatários, reelaborados e adaptados de acordo com a exigência dos pregadores e seu público”.¹⁰³ Ele chama atenção, entretanto, para o fato de que os termos indicativos de originalidade e autoria mereçam atenção redobrada ao serem aplicados a essa situação.

No Brasil, os estudos sobre a *Legenda Áurea* parecem-nos pouco destoantes destes analisados até aqui. Hilário Franco Júnior, em artigo que posteriormente transformou-se em um capítulo de seu livro *A Eva Barbada*, cuja primeira edição data de 1996, utiliza o termo “coletânea” para referir-se à produção hagiográfica de Jacopo de Varazze.¹⁰⁴ Embora seja um termo diferente dos já mencionados, no contexto e na forma em que foi aplicado, o historiador brasileiro aparentemente corrobora com a noção estabelecida por Alain Boureau, haja visto ainda que as construções textuais de Franco Júnior sempre relacionam este termo à descrição

⁹⁸ É importante destacar que nossa atenção a essa questão está centrada na tipologia da fonte e não em seu gênero textual. É fato que se trata de uma obra do gênero hagiográfico que carrega em si características de diversos outros gêneros. Entretanto, interessa-nos aqui discutir o tipo de elaboração praticado por seu idealizador.

⁹⁹ Cf. BOUREAU, A. *La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Cerf, 1984.

¹⁰⁰ Cf. FLEITH, B. *Studien zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Legenda Áurea*. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1991.

¹⁰¹ Cf. FLEITH, B. *Santa Agnes entre litteratie illitterati. Algumas observações através da história da utilização do legendário de Jacopo de Varazze*. In: TEIXEIRA, 2014, pp. 72-99.

¹⁰² Cf. MAGGIONI, G. P. *Ricerche sulla coposizione e sulla trasmissione della Legenda Áurea*. Spoleto: SISMEL, 1995.

¹⁰³ MAGGIONI [2013] apud TEIXEIRA, I. S. *A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas e perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 32.

¹⁰⁴ Cf. FRANCO JR, H. *A Outra Face dos Santos: Os Milagres Punitivos na Legenda Áurea*. In: *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 221-229.

de uma “reunião” de narrativas e uma “síntese” de elementos populares e eruditos. Na apresentação da versão traduzida em Língua Portuguesa da *Legenda Áurea*, de 2003,¹⁰⁵ e em outro artigo que tomou a forma de um capítulo do livro *Os Três Dedos de Adão*, de 2010,¹⁰⁶ Franco Júnior repete a mesma construção semântica para referir-se à obra do frade dominicano.

Para Néri de Barros Almeida, pesquisadora responsável pelo primeiro trabalho acadêmico brasileiro tendo a *Legenda Áurea* exclusivamente como fonte, em 1998, a preferência é pela utilização dos termos “coleção de vidas de santos” no mesmo campo de construções semânticas de outros vocábulos, como “coletânea” e “constituição”.¹⁰⁷ Embora aqui e ali ela utilize também o termo “compilação”, a historiadora aplica parte da noção preconizada por Maggioni:

A preocupação do dominicano com suas fontes escritas, ao nomeá-las e, algumas vezes, ao citar trechos das mesmas, é equilibrada por uma transcrição livre. Este método de trabalho dá a Jacopo de Varazze significativo poder de interferência sobre o sentido da documentação pesquisada. Sem grandes dificuldades, podemos encontrar o autor alterando os conceitos empregados por suas obras de referência.¹⁰⁸

Ou seja, o uso de fontes durante o processo de edição da *Legenda Áurea* tem importância menor no trabalho do hagiógrafo, que reúne, organiza sistematicamente e reescreve o texto.¹⁰⁹ Almeida destaca ainda, em uma interseção com o trabalho de Boureau, que é mais importante falar sobre a característica “móvel e difusa” da *Legenda* – palavras do medievalista francês que ela adota – do que do gênero da obra. Dessa forma, atuariam preferencialmente recursos “de identificação entre texto, autor/expositor e leitor/ouvinte”.¹¹⁰ A autora conclui, portanto, “que a compilação não é apenas uma junção de dados, mas uma atividade capaz de atualizá-los sem, contudo, alterar de modo substancial o conteúdo reunido”.¹¹¹

Pesquisas nacionais mais recentes, produzidas por uma nova geração de estudos e historiadores, avançaram um pouco mais em definir com precisão o que é a *Legenda Áurea*. É o caso dos trabalhos de Carolina Coelho Fortes e Igor Salomão Teixeira, provavelmente dois

¹⁰⁵ Cf. FRANCO JR, H. *Apresentação*. In: JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea: vidas de santos**. [Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior]. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 11-23.

¹⁰⁶ Cf. FRANCO JR, H. *A Escravidão Desejada: Santidade e Escatologia na Legenda Áurea*. In: **Os Três Dedos de Adão: Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 155-169.

¹⁰⁷ Cf. SOUZA, N. B. A. **A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora de Jacopo de Varazze**. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

¹⁰⁸ SOUZA, N. B. d. A. *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. In: **Revista Brasileira de História**, v. 22, nº 43. São Paulo: 2002, p. 71. Disponível em <<https://goo.gl/NkLtqA>>, acessado em 27 jul 2017.

¹⁰⁹ ALMEIDA, N. B. *A intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na Legenda Áurea*. In: TEIXEIRA, 2014, p. 14.

¹¹⁰ Idem, p. 21.

¹¹¹ Idem, p. 28.

dos nomes mais proeminentes nesse assunto.¹¹² Em um artigo conjunto que data em 2009,¹¹³ os pesquisadores retomam algumas das discussões apresentadas anteriormente em suas dissertações de mestrado, em 2003 e 2007,¹¹⁴ respectivamente. Logo em seu terceiro parágrafo, os autores nomeiam a fonte em questão como uma das “compilações hagiográficas dominicanas” e deixam dúvida – provavelmente de forma proposital – a natureza autoral da obra em análise ao descrever Jacopo de Varazze como o “escritor/compilador” (exatamente nessa construção tipográfica).¹¹⁵ Em redação posterior, capítulo de um livro lançado em 2014 comemorando os 10 anos da versão da *Legenda Áurea* em Língua Portuguesa, Fortes volta a reafirmar seu posicionamento ante a esta questão: a obra é uma “compilação hagiográfica do dominicano genovês”, embora ela assuma que é fundamental compreender as questões relacionadas ao público-alvo para estabelecer “as pretensões de Jacopo ao redigir tais legendas santorais”.¹¹⁶ Logo, se há uma intencionalidade envolvida e se ela influenciou a escrita da obra, a autora permite-nos inferir que aceita a existência de determinada “originalidade” nas hagiografias – mesmo que ela não determine qual o peso dessa característica ante às apropriações de outros textos feitas pelo hagiógrafo.¹¹⁷

Teixeira, em seu capítulo para o mesmo livro comemorativo,¹¹⁸ faz pontuações acerca da problematização sobre esse assunto proposta por Le Goff em um dos últimos livros publicados antes de sua morte.¹¹⁹ Entretanto, o autor não se posiciona a respeito e utiliza esse levantamento apenas como ponto de partida para outra discussão pretendida naquele texto: o tempo. Nesse sentido, diferente de Fortes, Igor Teixeira evita utilizar um termo marcante que situe objetivamente suas considerações sobre a natureza do trabalho hagiográfico de Jacopo. Isso talvez seja fruto de uma outra reflexão, posteriormente publicada em seu livro *A Legenda*

¹¹² Para um panorama geral a respeito dos estudos sobre a *Legenda Áurea* no Brasil, indicamos a leitura da apresentação do livro *História e Historiografia sobre Hagiografia Medieval* (2014), na qual o organizador Igor Salomão Teixeira faz um levantamento detalhado e propõe uma análise quantitativa e qualitativa dos dados de utilização da obra dominicana em trabalhos acadêmicos brasileiros. Cf. TEIXEIRA, 2014, pp. 7-12.

¹¹³ Cf. FORTES, C. C.; TEIXEIRA, I. S. *O corpo na literatura hagiográfica dominicana: da Legenda Áurea à Ystoria Sancti Thome de Aquino (1290-1323)*. In: PEREIRA, N. M.; ALMEIDA, C. C. de; e TEIXEIRA, I. S. [orgs.] **Reflexões sobre o medievo I**. São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 205-224.

¹¹⁴ Cf. FORTES, C. C. **Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea: os casos de Maria e Madalena**. Dissertação [Mestrado em História]. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2003; e TEIXEIRA, I. S. **A encruzilhada de ideias: aproximações entre a Legenda Áurea (Jacopo de Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)**. Dissertação [Mestrado em História]. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

¹¹⁵ “Escrita/compilada por Jacopo de Varazze, esta obra suscitou diferentes abordagens temáticas sobre as vidas de santos no século XX e nos primeiros anos do século XXI.” (FORTES e TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 206)

¹¹⁶ Cf. FORTES, 2014, pp. 30-46.

¹¹⁷ A autora afirma em outro trabalho, inclusive, que entende a *Legenda Áurea* é uma compilação de vidas de santos porque algumas partes foram copiadas da fonte, mas que outros capítulos constituem-se como originais, ao preencher lacunas negligenciadas por hagiógrafos precedentes. Cf. FORTES, 2005, p. 5.

¹¹⁸ Cf. TEIXEIRA, I. S. *‘O tempo que conta o desvio de nossos primeiros pais’: a Legenda Áurea e um regime de historicidade cristão?* In: TEIXEIRA, 2017, pp. 100-113.

¹¹⁹ Cf. LE GOFF, 2014. [Publicado originalmente em 2011].

Áurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas e perspectivas, na qual o autor afirma que as noções de “autor”, “autoria”, “autoridade” e “originalidade” não são excludentes e o que fica evidente em cada uma dessas teses “é a excepcionalidade do trabalho realizado por Jacopo de Varazze”, o que tendemos a concordar.¹²⁰ Outros trabalhos como os de Priscila Falci¹²¹ e Tereza Rocha¹²² tem mantido a mesma linha de argumentação de Fortes e Teixeira.

Embora esse debate não constitua o objeto central deste capítulo e, portanto, não nos debruçaremos exaustivamente sobre ele, nos é importante questionar o porquê de, após aproximadamente 40 anos de estudos a respeito da *Legenda Áurea*, observando os argumentos utilizados pelos expoentes nesse assunto, a historiografia não haver abdicado do termo “compilação”. Como pode-se perceber na breve análise que propusemos, todos os grandes autores do tema entendem que – repetindo as palavras de Teixeira – há uma excepcionalidade na obra de Jacopo que a destaca de todas as outras semelhantes produzidas durante a Idade Média Central. Ou seja, independente da leitura sobre a fonte ser uma reunião seletiva de documentos e extratos textuais produzidos anteriormente ou uma inovação textual fruto do trabalho de seleção, edição e (re)escrita, há na obra, ainda que minimamente, uma questão de intencionalidade, motivação, por parte do hagiógrafo. Como reafirmamos,

compilador, Tiago de Varazze utilizou um número impressionante de textos, e uma das causas de seu sucesso é certamente a multiplicidade de fontes. A partir daí, porém, ele fez obra de criação. Não apenas a escolha dos autores no quais se inspira ou dos quais copia palavra por palavra já é um ato criador, mas também, e sobretudo, é raro que seu texto seja pura e simplesmente recopiado de um outro autor que o tenha precedido: a maneira pela qual ele rearruma suas leituras produz um texto que se pode considerar original.¹²³

Embora concordemos com Maggioni que o termo “original”, como empregado por Jacques Le Goff, deva ser usado com cuidado, acreditamos, tal qual o medievalista francês, que o termo “compilação” não seria o mais adequado, mesmo que se façam todas as ressalvas necessárias, pois ele carrega um teor pejorativo forte.¹²⁴ Como afirmou o autor, “sabe-se que

¹²⁰ TEIXEIRA, I. S. *A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas e perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015.

¹²¹ FALCI, Priscila Gonzalez. *Os martírios na construção de santidades genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea*. Dissertação [Mestrado em História] – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

¹²² ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana: uma pedagogia do século XIII*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

¹²³ LE GOFF, 2014, p. 33.

¹²⁴ De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis, compilação é “1. Ação de compilar; 2. Reunião de textos de autores diversos sobre o mesmo assunto; 3. Obra composta de textos antigos de outros autores, sem valor literário; e 4. [INFORM] Tradução de um programa codificado em um código de máquina legível.” Disponível em <<https://goo.gl/83MLjp>>, acessado em 23 jul 2017.

esse termo carrega, desde o século XVIII, uma conotação pejorativa, quase tão forte como ‘plágio’. Ora, a compilação, amplamente difundida na Idade Média – e *Tiago de Varazze* usa esse termo na *Lenda dourada* –, tinha um valor totalmente positivo”.¹²⁵

Logo, dos estudos clássicos de Alain Boureau, Bárbara Fleith e Giovanni Paolo Maggioni, passando pelas primeiras análises do legendário em terras tupiniquins produzidas por Hilário Franco Júnior, também tradutor da versão em Língua Portuguesa da obra, até os trabalhos de Néri de Barros Almeida, Carolina Coelho Fortes e Igor Salomão Teixeira, entre outros, todos têm concordado que *Legenda Aurea* é uma obra polifônica – tanto em temas, como em histórias e temporalidades.¹²⁶ Somando esses trabalhos a alguns outros estudos congregados por Fleith e Morenzoni¹²⁷ e às produções nacionais mais atuais, de Priscila Falci, Tereza Rocha e João Guilherme Rangel,¹²⁸ forma-se também um quadro amplo sobre como o estudo do legendário dominicano torna-se um elemento crucial para ampliar os estudos sobre o medievo e permite (re)formular problemas e (re)pensar categorias de análise para aprimorar e diversificar o conhecimento sobre o período medieval.¹²⁹

Dessa forma, se Boureau já destacava que o “o compilador também foi um autor”, não há sentido em continuar tratando-o por “compilador” e, conseqüentemente, sua obra por “compilação”. Quanto à titulação atribuída à Jacopo de Varazze, podemos chama-lo de editor, revisor ou redator, embora essa não seja a questão nesse momento e careça de um trabalho inteiramente dedicado a essa análise. Preferimos, portanto, utilizar formas como “hagiógrafo” e “dominicano”, entre outros termos que apresentem características do frade as quais podemos afirmar sem receio. Nossa preocupação centra-se, então, em afastar, nesta escrita monográfica, qualquer julgamento de valor acerca da fonte que tomamos como base para nossos estudos. Concluimos ser mais adequado utilizar – e recomendamos a quem julgar interessante – a utilização do termo “composição hagiográfica”,¹³⁰ adotado por Carolina Fortes na apresentação

¹²⁵ LE GOFF, 2014, pp. 16-18.

¹²⁶ ALMEIDA, 2014, p. 14.

¹²⁷ FLEITH, B. et MORENZONI, F. (org.) **De la sainteté a l’hagiographie: genèse et usade de la Légende dorée**. Genève: DROZ, 2001.

¹²⁸ RANGEL, J. G. L. **Pregação e História: os casos de heresia na *Legenda Aurea* (c. 1270-1298)**. [Dissertação] Mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

¹²⁹ Há ainda alguns estudos que realizam uma análise mais voltada ao autor da *Legenda Aurea*, Jacopo de Varazze, como é o caso da obra escrita por Airaldi e do livro organizado por Guidetti. Cf. AIRALDI, Gabriella. **Tiago da Varagine. Tra santi e mercanti**. Milão: Camunia, 1988; e GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). **Paradiso e la Terra: acopo da Varazze e il suo Tempo**. Firenze: SISMEG-Galuzzo, 2001.

¹³⁰ De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis, composição é “1. Ação de compor(se); 2. Ação de constituir um todo; 3. Forma pela qual os componentes se organizam em um todo; 4. [QUÍM] Proporção em que os elementos se unem para formar um todo; 5. [QUÍM] Modo pelo qual as moléculas de um corpo se organizam; 6. [FARM] Associação de substâncias medicamentosas; 7. Conjunto de vagões de trem, nas estradas de ferro; 8. [GRAM] Reunião de uma ou mais palavras em orações; 9. [GRAM] Reunião de orações em períodos ou discursos; 10. [GRAM] Formação de uma nova palavra pela combinação de dois elementos vocabulares de

do – já mencionado – livro de Teixeira lançado em 2015.¹³¹ Outros termos que consideramos adequados são “obra”, “trabalho” e afins; ou seja, palavras que não carreguem um caráter valorativo inerente e tenham o campo semântico construído a partir do contexto textual em que forem inseridas.

1.3.2 – O papel da *Legenda Áurea* para o mundo medieval

Já sobre o que a *Legenda Áurea* representou para o medievo, parece-nos ainda mais complexo definir, embora a sua ampla difusão, ainda no período em que foi produzida, ateste para a sua importância. Como destacamos no início desse capítulo, ela é uma obra que conheceu um vertiginoso êxito tanto no século XIII, quanto nos séculos seguintes e, sobretudo, com o advento da imprensa. Logo, compreender a relevância da obra de Jacopo de Varazze para a Idade Média significa compreender os porquês de seu sucesso. Alguns autores, como André Miatello,¹³² por exemplo, tendem a concordar que o seu impressionante desempenho se deve ao fato de reunir um significativo número de *exempla*,¹³³ o que auxiliava pregadores na produção de seus sermões e facilitava a assimilação de valores cristãos pela comunidade de fiéis, dado o seu fundo moral. Concordamos, mas acreditamos não ser somente isso. A análise de Néri Barros de Almeida complementa, então:

muitas razões justificam a atenção dada a esta coleção de vidas de santos composta no último terço do século XIII pelo dominicano Jacopo de Varazze. Em primeiro lugar, o papel nada desprezível que desempenhou como instrumento de comunicação social: expressão da retórica mais elevada de seu tempo, a *Legenda Áurea* foi uma poderosa ferramenta didática, tanto nas escolas de noviços quanto na pregação aos leigos.¹³⁴

Portanto, de acordo com a autora, acreditamos ser esse o elemento fundamental para o sucesso da *Legenda Áurea* e a sua compreensão: o desempenho extraordinário das suas

significação própria; 11. [MÚS] Obra musical elaborada de acordo com as regras da arte; 12. Produção literária, científica ou artística; 13. [GRÁF] O trabalho de compositor tipográfico; 14. [GRÁF] As linhas e páginas de caracteres, fios e vinhetas, juntados e combinados pelo tipógrafo, para a impressão de qualquer trabalho; 15. [METAL] Liga de metais que dá aparência similar à prata; e 16. [POLÍT] Convenção política em que os partidos assumem compromisso de união ou de convivência.” Disponível em <<https://goo.gl/vRrKjc>>, acessado em 23 jul 2017.

¹³¹ FORTES, C. C. *Apresentação*. In: TEIXEIRA, 2015, p. 15.

¹³² MIATELLO, A. L. P. *Iacopo de Varagine a escrita da história no século XIII*. In: TEIXEIRA, I. S.; BASSI, R. [orgs.]. **A escrita da história na Idade Média**. São Leopoldo: Oikos, 2015, pp. 112-143.

¹³³ Pequenas histórias, ou historietas, “de fundo moral usadas para ilustrar um sermão, para divertir a assembleia e, ao mesmo tempo, para edifica-la”. (MIATELLO, *op. cit.*, p. 113)

¹³⁴ ALMEIDA, 2014, p. 14.

funções comunicativas como uma obra sacra e historiográfica. Destacamos, nesse sentido, três aspectos fundamentais que nos levam a construir essa noção:

a) **A *Legenda Áurea* é uma mistura de tempos diversos com anseio universalista.**¹³⁵ Como analisa Jacques Le Goff, Jacopo de Varazze não demonstra, no prólogo, definir objetivos ou pretender “uma utilização imediata e precisa de sua obra”, a elaborando a partir da combinação da “história da salvação, história litúrgica e Vidas de Santos, o que permitirá sua difusão por toda a cristandade”. Logo, “o projeto é universal” e ritmado pelo “tempo litúrgico ou temporal”,¹³⁶

b) **Portanto, a *Legenda Áurea* é, ao mesmo tempo, uma obra sacra e historiográfica.** Mesmo para aqueles que discordam da noção de uma “suma sobre o tempo”, proposta por Jacques Le Goff,¹³⁷ é inegável que a *Legenda Áurea* articula a temporalidade. Primeiro, porque faz uso de uma grande quantidade de documentos antigos e contemporâneos como fontes para produção da redação final da obra, como já vimos anteriormente. Segundo, porque incorpora à narrativa, mesmo nas vidas de santos relativamente antigos em relação à sua escrita, elementos de seu próprio momento de elaboração, constituindo-se uma “testemunha do passado e do presente”.¹³⁸ Terceiro e último, porque organiza a memória sobre os santos, apresentando fatos cotidianos e miraculosos que, para a época, eram entendidos como elementos da mesma realidade e necessários para a compreensão desta.¹³⁹ Logo, é uma obra que contribui para a preservação, tanto do tempo sagrado, quanto do tempo cronológico, não distintos entre si nesse contexto. Isso, por sua vez, permite-nos analisar a obra sem deformar seu discurso, como alertou Certeau ao preocupar-se com uma análise das hagiografias que não fosse por suas próprias leis.¹⁴⁰ Uma coisa não exclui a outra.

c) Consequentemente, a partir dos argumentos anteriores que permitem visualizar a *Legenda Áurea* como um documento que traz a escrita de um tempo sacro-histórico aceito para o período, podemos aplicar a mesma interpretação realizada por Miatello¹⁴¹ quando da análise

¹³⁵ Por “anseio universalista” entendemos todo o mundo cristão medieval ocidental.

¹³⁶ LE GOFF, 2014, pp. 41-42.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Segundo Igor S. Teixeira, “a experiência com o sagrado e manifestações excepcionais – os milagres e a santidade, por exemplo – não eram considerados elementos incompatíveis para a compreensão da ‘realidade’ (aqui entendida como a história das sucessões reais)”. Cf. TEIXEIRA, 2015, p. 69

¹⁴⁰ CERTEAU, 1982, p. 271.

¹⁴¹ Cf. MIATELLO, 2015.

da Crônica de Gênova, também escrita por Jacopo. Ou seja, **a composição hagiográfica que é nosso objeto de estudo, sendo também uma obra do gênero historiográfico, traz um desejo de “exaltação, legitimidade e reconhecimento”, sendo apresentada como fidedigna a partir de um discurso verossímil.**¹⁴² Isso deve-se ao fato de Jacopo “saber lidar com as ferramentas do gênero”, mesclando as funções de pregador, sermoneiro e historiador, sendo, portanto, “um perito na arte da palavra que, para alargar o alcance de sua atividade letrada, lançou mão de um outro gênero de expressão do discurso” – que para nós apresenta-se como um duplo gênero, no que tange a *Legenda Áurea* – e que “sem falsear a documentação disponível [...] ofereceu sentidos diferentes aos fatos [...]”. Nesse caso, como destaca Igor Teixeira,¹⁴³ concordando e complementando a ideia proposta por Miatello, a memória de acontecimentos civis (“políticos”) e miraculosos (“excepcionais”) era um importante elemento para uma aproximação do fiel com a mensagem do Cristianismo.¹⁴⁴ Nas palavras de Teixeira, há um “uso político do qual o culto aos santos também é parte integrante de uma retórica”.¹⁴⁵ Percebe-se, dessa maneira, a forma em que “a *Legenda Áurea* registra séculos da tradição cristã ao mesmo tempo em que testemunha mudanças próprias de seu tempo”.¹⁴⁶

Assim, após essa breve exposição, fica evidente que essa produção sacro-histórica, utilizando a interpretação proposta por Miatello, não possuía apenas um propósito epistemológico; ou seja, não era escrita somente “sob a ótica de um gosto erudito ou por um objetivo científico/profissional atrelado ao desejo de explicar o passado segundo seus próprios critérios”.¹⁴⁷ Atendia, portanto, e principalmente, a um propósito educativo, como já demonstrara Almeida, resultando em uma narrativa útil ao presente de quem a recebe,¹⁴⁸ “aberta à manipulação (bem ou mal intencionada) do autor, bem como à interpretação do leitor”,¹⁴⁹ em um “contexto de organização ampla da tradição cristã”.¹⁵⁰

¹⁴² De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis, verossímil define-se como algo “1. Que tem aparência de algo verdadeiro; 2. Em que há condições de ter ocorrido realmente; acreditável”. Disponível em <<https://goo.gl/FVKQP>>, acessado em 26 jul 2017.

¹⁴³ TEIXEIRA, 2015, p. 69.

¹⁴⁴ Esse fato torna-se ainda mais inteligível quando consideramos que ao transmitir uma determinada informação temos sempre dois elementos inseparáveis: a realidade material e o aspecto conceitual.

¹⁴⁵ TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 69.

¹⁴⁶ ALMEIDA, 2014, p. 14.

¹⁴⁷ MIATELLO, 2014, p. 122.

¹⁴⁸ Preterimos esse termo, pois, como veremos adiante, há um duplo público receptor do discurso presente na *Legenda Áurea*, não necessariamente um leitor.

¹⁴⁹ MIATELLO, *op. cit.*, p. 122.

¹⁵⁰ ALMEIDA, *op. cit.*, p. 15.

Sendo assim, ela se torna o melhor objeto de trabalho, no que concerne aos objetivos aqui pretendidos, principalmente se ponderarmos que a literatura hagiográfica, tanto como produção do período ou como registro documental, em sua característica polimórfica e multilinguística, praticamente não se interrompe durante quase mil anos, da Antiguidade Tardia ao Renascimento, além de servir ao dever da memória e do discurso como narrativa. Pode-se acrescentar, ainda, que são escritos que reúnem tanto elementos e valores da cultura eclesiástica, quanto da cultura popular, repletos de preceitos e preconceitos, e consagrados como fonte da pedagogia cristã para a estruturação da Cristandade. Para tanto, o trabalho com a fonte literária escolhida trata, sobretudo, das nuances, de uma relação dinâmica, principalmente, se considerar que estes sujeitos viveram durante um “tempo de ambiguidade”, o momento de contato entre opostos, em um intenso movimento de trocas sociais, culturais e mentais característicos do medievo.¹⁵¹

1.3.3 – As edições recentes do documento

Como um texto de grande sucesso que se propunha “universal”, a *Legenda Aurea* foi adaptada para as práticas regionais e para os diferentes usos sermonais e devocionais. Como já mencionamos anteriormente, são muitos os manuscritos e versões da obra até o século XVI. Também não tem sido diferente desde finais do século XVIII, quando “a *Legenda Aurea* tem passado por uma ‘ressurreição’ editorial”, destaca Tereza Rocha.¹⁵² “Muitas das versões medievais foram publicadas e novas traduções aparecem na França, Alemanha, Espanha, Itália, Inglaterra, Holanda e Polônia”.¹⁵³

Nossa pesquisa está baseada na versão do legendário dominicano em Língua Portuguesa, publicada em 2003 e organizada por Hilário Franco Júnior com o apoio de Néri Barros de Almeida. A edição conta com 175 capítulos e se baseia na edição crítica em latim de Georg Theodor Graesse, publicada pela primeira vez em 1845 e reimpressa em 1969.¹⁵⁴ Como

¹⁵¹ Ideia formulada pelo historiador Bruno Roy. *Apud* BASCHET, op. cit., p. 235.

¹⁵² ROCHA, 2011, p. 140.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ IACOBI A VORAGINE. "**Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta**", **ad optimorum librorum fidem recensuit Dr. Th. Graesse**. Reproductio phototypica editionis tertiae, 1890. Otto Zeller Verlag, Osnabrück, reed. 1969.

suporte, os tradutores brasileiros utilizaram como apoio outras traduções vernáculas da obra de Graesse e de incunábulo dos séculos XIV e XV.¹⁵⁵

Há algumas questões a serem consideradas, entretanto. A edição latina e as suas traduções não precisam quais incunábulo, manuscritos e cópias de apoio foram utilizadas durante a composição dos exemplares.¹⁵⁶ Boureau, por exemplo, só reconhece 176 das 182 vidas estabelecidas por Graesse como tendo sido organizadas por Jacopo de Varazze.¹⁵⁷ O historiador francês¹⁵⁸ e também André Vauchez¹⁵⁹ chamam atenção, inclusive, para o fato de que as traduções são versões resumidas e, por vezes, incorretas. Isso não desqualifica o esforço dos organizadores e tradutores, uma vez que não há um manuscrito “original” da obra elaborada por Jacopo. Principalmente quando se considera que as edições e traduções são de suma importância para o aumento dos estudos históricos e literários. Há de se realizar, porém, um trabalho mais atento ao analisar a fonte, comparando sempre que possível traduções distintas e a bibliografia pertinente.

Em nosso caso, optamos por cotejar pontualmente a fonte, sempre que necessário para dirimir dúvidas, com a versão castelhana¹⁶⁰ da edição latina de Graesse, traduzida pelo Frei José Manuel Macías,¹⁶¹ e com a versão crítica italiana compilada por Maggioni¹⁶² – esta baseada em dois manuscritos italianos do último quartel do século XIII, os mais antigos e próximo da edição de Jacopo de Varazze.¹⁶³ Há ainda uma edição crítica francesa, organizada por Boureau e publicada em 2004,¹⁶⁴ a qual não tivemos acesso.

¹⁵⁵ “Ela é que foi objeto da presente tradução brasileira, cotejada sempre que necessário com a versão francesa do abade J.- B. Roze (1900, reed. Paris, Garnier-Flammarion, 1967), castelhana de José Manuel Macias (Madri, Alianza, 1982), inglesa de Granger Ryan e Helmut Ripperger (Londres, Longmans and Green, 1941). Na tentativa de esclarecer passagens mais difíceis, algumas vezes fizemos ainda o cotejo com a tradução francesa do incunábulo alemão de 1483 (assinada por G. B., Paris, Rombaldi, 1942, 3 vols.), com a tradução italiana do incunábulo veneziano da mesma data (obra de Cecilia Lisi, Florença, Libreria Edi trice Fiorentina, 1990) e com a tradução francesa da edição de Lyon de 1517 (feita por Teodor de Wyzewa, 1900, reed. Paris, Seuil, 1998).” FRANCO JR, 2003, pp. 22-23.

¹⁵⁶ SOUZA, 2002, pp. 81-82.

¹⁵⁷ BOUREAU, 1984, p. 19.

¹⁵⁸ Idem, pp. 15-16.

¹⁵⁹ VAUCHEZ, A. *Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la “Légende Dorée”*. In DUNN-LARDEAU, B. (dir.). **“Legenda aurea”: sept siècles de diffusion**. Montréal/Paris: Bellarmin/Vrin, 1986, pp.28-29.

¹⁶⁰ SANTIAGO DE LA VORAGINE. **La Leyenda dorada**. Trad. Fray José Manuel Macías. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

¹⁶¹ Essa versão também apresenta alguns problemas quanto à tradução, segundo Néri de Almeida. De acordo com a autora, ela é “abusivamente interpretativa”. SOUZA, 2002, p. 82.

¹⁶² IACOPO DA VARAZZE. **Legenda Aurea su CD-ROM**. Texto latino dell’edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1990.

¹⁶³ CASAGRANDE, Carla. **La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine, o.p.** Disponível em <<https://goo.gl/e3VmhB>>, acessado 04 jan 2019.

¹⁶⁴ JACQUES DE VORAGINE. **La Légende dorée**. Édition sous la direction d’Alain Boureau. Paris: Gallimard, 2004.

1.4 - O método de análise documental

Diante da complexificação das questões já expostas, partiremos de uma análise da literatura hagiográfica e, em sentido estrito, das funções sociais dos sujeitos produtores e receptores de cultura, como base para as discussões que aqui tomarão lugar. Essa escolha se dá, principalmente, porque “comunicar é produzir cultura, e de saída isto já implica na duplicidade reconhecida entre cultura oral e cultura escrita”.¹⁶⁵

Assim, faz-se necessária a aplicação de uma metodologia adequada e parece-nos mais acertado, portanto, lançar mão daquela que convencionou-se chamar de Análise do Discurso e que compreende diversos métodos de acessar a fonte. Logo, utilizando o método da Análise do Discurso, “podemos atravessar esse imaginário que condiciona os sujeitos em suas discursividades e, explicitando o modo como os sentidos estão sendo produzidos, compreender melhor o que está sendo dito”.¹⁶⁶ Ou seja, pretendemos trilhar uma jornada analítica para construção de um conhecimento ilocucional, ou seja, a capacidade de compreender as reais intenções do autor implícitas, aquilo o que o autor às vezes “diz sem dizer”, e que nos permitirá reconhecer os objetivos e propósitos que um ou mais interlocutores pretendiam atingir.¹⁶⁷

Cabe aqui, então, definir e mapear o que entendemos como “discurso” e, por consequência, “Análise do Discurso”. Por “discurso”, concordamos com a noção foucaultiana de que ele “é uma representação culturalmente construída pela realidade, não uma cópia exata”.¹⁶⁸ Dessa forma, o discurso seria a persistência de uma “verdade”, na forma de um enunciado, após a realidade que lhe deu origem ter terminado.¹⁶⁹ Assim, para Foucault, constrói-se um “conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”.¹⁷⁰ Ou seja, os discursos são saberes constituídos dentro da história a partir das relações já instituídas por outros saberes, discursos e instituições. Logo, o discurso (ou os discursos, em sua variedade

¹⁶⁵ “Sem falar que o ser humano também se comunica através dos gestos, do corpo, e da sua maneira de estar no mundo social, isto é, do seu ‘modo de vida’.” Cf. BARROS, J. D. A. *História Cultural – um panorama teórico e historiográfico*. In: **Textos de História**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB. Dezembro de 2003, v. 11, nº 1/2, p. 146.

¹⁶⁶ ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 2005, p. 42.

¹⁶⁷ Cf. KOCH, I. G. V. **O texto e a Construção de sentidos**. São Paulo: Contexto, 1997.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 155.

¹⁶⁹ Foucault usa o termo “reverberação” que, em sentido literal, é a “persistência do som numa sala após ter terminado a vibração da fonte que lhe deu origem”. Cf. DICIO, Dicionário Online de Português. **Verbetes "Reverberação"**. Disponível em <<https://www.dicio.com.br/reverberacao/>>, acessado em 26 jun 2018.

¹⁷⁰ FOUCAULT, 2012, p. 133.

existencial) está presente e constitui o aparato social, formando um conjunto múltiplo de discursos.¹⁷¹

Nesse sentido, uma prática social e cultural, como a ação enunciativa ou uma construção textual, ou ainda o texto, não podem ser entendidos como discurso. Ela o contém e é fruto dele. Essa relação entre “enunciado” e “discurso”, entretanto, é relativamente pouco problematizada. Dinâmicas e complexas, essas duas noções parecem ainda hoje não serem percebidas como processos distintos (ainda que complementares) e, portanto, são constantemente confundidas. Ambas têm em comum a representação do que foi e já não o é mais. Entretanto, embora as duas configurem vias de acesso ao passado, o dito e o subentendido, obedecem a lógicas distintas, estando correlacionadas paralelamente. A saber, “os enunciados são expressões polifônicas e polissêmicas que possibilitam variadas leituras”¹⁷² e que em sua dinâmica conferem e produzem sentido ao discurso. Isso significa dizer que devemos tratá-lo sob a ótica de sua realidade, no campo dos enunciados ditos e não na abstração ou possibilidade de um enunciado vir a se realizar.¹⁷³ Assim entra em ação a Análise do Discurso, a partir de “uma larga amplitude de abordagens com diferentes origens teóricas e conseqüentemente diferentes enfoques metodológicos”¹⁷⁴ que possibilitam compreender, interpretar e historicizar as práticas enunciativas sem perder a multiplicidade interpretativa da fonte.

Podemos conceber, portanto, que a linguagem e as palavras têm um papel que vai muito além de apenas nomear o mundo, mas que é a partir destas que ele se estrutura e o homem interpreta, se apropria de conceitos e noções e se socializa. Assim, o efeito de sentido entre interlocutores em um ato enunciativo (já que o processo comunicativo é perpassado pela produção de sentido que aparentemente constitui-se em um ato simples) divide-se em efeito pretendido e efeito produzido, levando em consideração o contexto discursivo. Ou seja, utilizando a ótica da Análise do Discurso a partir de métodos específicos, modula-se as práticas alocutivas para localizar os sujeitos e os regimes de poder e de verdade de uma comunidade discursiva onde todos partilham de determinado conhecimento.

Nesta dialética, o discurso (re)produz e emana uma lógica de poder e conhecimento concomitantemente, definindo os sujeitos e o que eles são capazes de fazer, enquanto a Análise do Discurso possibilita uma desconstrução histórica desses regimes de poder por meio da

¹⁷¹ SILVA, A. C. L. F. *Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero*. In: **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, 2002, pp. 194-223.

¹⁷² Idem, pp. 194-223.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ AZEVEDO, J. **Metodologias qualitativas: análise do discurso**. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1998, p. 107.

interpretação das regras e regularidades que orientam os enunciados e os enquadram na formação discursiva particular do texto, favorecendo um deslumbre das categorias de conhecimento e da organização social, cultural e até mesmo mental daquela sociedade. Isto se torna ainda mais inteligível, para o nosso caso, se considerarmos que a cultura medieval impõe aos textos produzidos no período um certo rigor no uso de formas e regras de escrita¹⁷⁵ ao mesmo tempo em que a *Legenda Áurea* também se estrutura a partir do movimento EMISSOR-RECEPTOR.

É dessa forma que Jacopo de Varazze, por meio de uma combinação de processos lexicais e semânticos, que se relacionam entre si, designou significados e significantes que se inseriam em uma área particular da realidade do receptor. Ou seja, por meio de elementos e artifícios narrativos, o hagiógrafo produziu na *Legenda Áurea* uma clivagem particular entre o sagrado e o profano, estabelecendo modelos de santidade ora contrapostos, ora associados ao laicado. Pelas vias da argumentação e da persuasão, o dominicano se utilizou de recursos valorativos, imagéticos, racionais e emocionais (tendo em mente o conjunto de concepções do período) para obter adesão e influenciar outras pessoas, reorientando o seu modo de pensar e, conseqüentemente, de agir, construindo um discurso favorável ou desfavorável, dependendo sobre qual grupo parte a ótica.

Nesse sentido, dentro do “grande guarda-chuva” que é a Análise do Discurso, partiremos de três formas para olhar a fonte escolhida:¹⁷⁶

a) um mapeamento dos elementos extratextuais e de recepção, circulação e transmissão do enunciado;

b) a análise dos campos semânticos;¹⁷⁷ e

c) a análise da narrativa.

Assim, inicialmente, procuraremos reconhecer os elementos envolvidos na comunicação, definindo a forma como a linguagem utilizada pelo emissor, bem como o canal e os porquês do modelo textual escolhido para comunicar-se em determinado momento. Essa reflexão permite, deste modo, uma análise crítica sobre a origem da comunicação (emissor),

¹⁷⁵ ROSENFELD, Katharina H. **A História e o Conceito na Literatura Medieval**. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 7-8.

¹⁷⁶ Esses métodos já foram analisados, anteriormente, pela historiadora Andréa Frazão. Cf. SILVA, 2002.

¹⁷⁷ Não confundir com análise semântica. A análise dos campos semânticos, ou análise lexicográfica, se situa no reconhecimento do contexto semântico de emprego de construções linguísticas, nas suas famílias semânticas, e não na interpretação radical de termos específicos, nas suas famílias estruturais.

público-alvo (receptor), conteúdo e aspectos linguísticos empregados (mensagem e código), relacionando-os com o objetivo do ato comunicativo dentro do contexto.

Destacamos, ainda, outros elementos extra-textuais caros à compreensão da funcionalidade discursiva do documento: a *situacionalidade*¹⁷⁸ (texto adequado à situação em que será dito ou lido: neste caso, um contexto geográfico conflituoso e um contexto sociocultural e religioso de reforma para o século XIII); a *informatividade* e *intertextualidade*¹⁷⁹ (texto inovador, elaborado a partir de textos anteriores: utilização de fontes de naturezas e períodos diversos pelo hagiógrafo); a *focalização*¹⁸⁰ (centro em um assunto, aprofundado para melhor compreensão: ênfase na mensagem da salvação por meio da construção de uma memória dos santos); a *intencionalidade*¹⁸¹ (texto com metas aparentes: discurso promovido pela Ordem dos Frades Pregadores); e *aceitabilidade* e *relevância*¹⁸² (apreensão do sentido textual por um receptor generalizado: grande difusão da composição hagiográfica em todo o Ocidente medieval contemporânea e posteriormente à sua produção).

Enfocando em nosso objeto de análise que centra-se na representação dos leigos nas narrativas, seguiremos, por conseguinte, por uma análise do contexto semântico de emprego das formas de tratamento e adjectivação dos personagens inseridos em cena, uma vez que constituem-se, dentro de um enunciado, aquilo que diz respeito à própria recepção desse enunciado.¹⁸³ Ou seja, “marca a intrusão explícita da enunciação no enunciado, o que nos leva à proposta de uma interpretação não meramente descritiva, mas também *deitizante*¹⁸⁴ porque explicita a esfera coenunciativa”.¹⁸⁵

Podemos definir, então, que as formas de tratamento – vocativas ou evocativas – veiculam práticas de operação da linguagem para escolher um interlocutor entre vários, chamar a sua atenção, manter contato e dizer algo sobre e para ele, ainda que não explicitamente. É o que Gardner vai definir como *calling contexts* (chamados de contexto), *addressing contexts* (contextos fáticos) e *distinguishing contexts* (contextos seletivos).¹⁸⁶ Ou seja, chamados de um

¹⁷⁸ Cf. BENTES, A. C. *Linguística textual*. In: MUSSALIM, F; BENTES, A.C. (org.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2001.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ DUCROT, Oswald. *Enunciação*. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda, 1984, p. 7.

¹⁸⁴ “A deitização é o processo pelo qual os enunciados se reportam à instância de enunciação. Por intermédio dos dêiticos (tempo, espaço, demonstrativos, imperativos, vocativos...), o enunciador se projeta no discurso e simula a presença da enunciação no enunciado.” Cf. TATIT, Luiz. *Valores inscritos na canção popular*. In: **Revista Música**. São Paulo, ECA-USP (Dep. de Música), Vol. 6 – nº 1/2, maio/nov., 1995, p. 202.

¹⁸⁵ DÉTRIE, C. **De la non-personne à la personne: l’apostrophe nominale**. Paris: CNRS Éditions, 2006, p. 47.

¹⁸⁶ GARDNER, R. *Liminality in multitasking: Where talk and task collide in computer collaborations*. In: **Language in Society**, n. 41, v. 5, 2012, pp. 557–587.

falante a determinada pessoa ou grupo para atrair sua atenção e/ou dizer algo, dentro de um arranjo de fatos previamente organizados e considerando todo o contexto em que está sendo dito. É um movimento de seleção para atender ao próprio contexto.

Tomará lugar também a análise da narrativa, partindo da premissa que toda construção narrativa implica uma preparação, com amplo envolvimento social. Nesse sentido, a narrativa discursiva das hagiografias se apresenta tanto em tempos distintos (cronológico, histórico e religioso) previamente determinados e também em um espaço físico no qual está contido todo o ambiente social. Ou seja, os fatos e ações dos personagens se desenvolvem em uma ambientação que serve de cenário e que concentra as relações sociais que tomam forma a partir da dualidade entre o vivido e o idealizado. Logo, a representação dos fatos narrados acontece sempre num tempo e espaço previstos socialmente, com forte carga simbólica, muitas vezes remetendo a outros tempos e espaços que tem imbricações com o cotidiano real e psicológico dos personagens.

Assim, podemos definir que nosso trabalho se baseia na identificação do tripé fundamental do discurso: a linguagem, a história e um sistema de ideias.¹⁸⁷ Ou ainda, utilizando conceitos da Teoria da Literatura, podemos situar nossos estudos na base da análise transfrástica (estrutura do texto), análise lexicográfica (competência do falante) e das Teorias do texto. Ou seja, pretendemos assinalar como sua produção acontece dentro da história, construído por meio da linguagem, materializando todo um sistema, ou projeto, de ideias.¹⁸⁸

1.5 - O referencial teórico

O trabalho de pesquisa que se pretende, portanto, trata-se de uma análise que encontrará caminho a partir das reflexões de Chartier sobre os diversos problemas que uma análise pautada em relações dicotômicas enrijecidas – as delimitações essenciais – apresenta.¹⁸⁹ Logo, interessa-nos reconhecer e compreender, dentro do fenômeno da santidade, a construção de sujeitos sociais em torno das pessoas comuns, resgatando os conflitos sociais, tendo como foco uma história plural, na qual um mesmo fato possui diversas abordagens.

Portanto, cabe discutir – ainda que brevemente – os conceitos que nortearão nossa interpretação sobre a fonte e as informações ali contidas: o conceito de representação, o

¹⁸⁷ SILVA, 2002, p. 195.

¹⁸⁸ CAREGNATO, Rita C.A., MUTTI, Regina. *Pesquisa Qualitativa: Análise de discurso versus análise de conteúdo*. In: **Texto & contexto – Enfermagem**, v. 15, n 4, 2006.

¹⁸⁹ Cf. CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

conceito de identidade/identificação e o conceito de santidade. É importante ressaltar, entretanto, que os conceitos que discutiremos baseiam-se em uma leitura dos teóricos sobre seus próprios objetos de análise. Ou seja, como destaca Fortes, embora pautem nossas reflexões, eles apresentam-se sob as facetas de suas realidades distintas, tanto no tempo, quanto nos objetivos que traçaram para suas respectivas pesquisas.¹⁹⁰

1.5.1 - O conceito de Representação

O termo “representação” provém, etimologicamente falando, do latim *repraesentare* (tornar presente ou apresentar de novo).¹⁹¹ Entretanto, definir o seu significado é uma tarefa complexa, uma vez que os mapas semânticos das palavras nos diferentes idiomas atuais diferem uns dos outros.¹⁹² Segundo Pitkin, a larga utilização do termo data dos séculos XIII e XIV, com a noção de representação dos apóstolos e de Cristo na Terra pelo Papa e seus cardeais. Na teoria política, o termo se faz presente desde 1651, com a publicação de *O Leviatã* de Thomas Hobbes.¹⁹³ Roger Chartier e Carlo Ginsburg remontam a utilização e significado do termo à publicação do verbete *Représentation*, no *Dictionnaire universel de Furetière*, datado de 1690, que trazia a ideia de representar a realidade a partir das noções de presença e ausência.¹⁹⁴ Blázquez, mais recentemente, a partir de um levantamento em um número considerável de dicionários de Língua Portuguesa, delimitou o significado de representação em quatro eixos centrais: primeiro, a representação seria a ação ou resultado de “tornar presente”, significando algo ou alguém presente/ausente; segundo, a representação constituiria uma imagem que representa um determinado objeto, físico ou acontecimento; terceiro, a representação seria a interpretação da figura ausente que se apresenta como presente”; e por último, a representação seria um status inerente a uma posição ou cargo.¹⁹⁵

¹⁹⁰ FORTES, C. **Societas Studii: A construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII**. Tese. [Doutorado em História]. Niterói: UFF, 2011, p. 55.

¹⁹¹ MAKOWIECKY, Sandra. *Representação - a palavra, a ideia, a coisa*. In: **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, nº 57, dezembro de 2003, p. 3.

¹⁹² Idem.

¹⁹³ PITKIN, Hanna Fenichel. *Representação: Palavras, instituições e idéias*. In: **Lua Nova**. São Paulo, v. 67, 2006, pp. 15-47.

¹⁹⁴ GINSBURG, CARLO. **Olhos de Madeira – nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 85.

¹⁹⁵ BLÁZQUEZ, Gustavo. *Exercícios de apresentação: Antropologia social, rituais e representações*. In: CARDOSO, C.F; MALERBA, J. (org) **Representações - Contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papirus, 2000, p. 170.

Logo, é possível perceber que a noção de representação se constitui da maneira em que uma determinada sociedade organiza sua realidade, expressando-a por meio de comportamentos e práticas sociais e culturais ainda que individuais, mas que inserem-se em um conjunto de signos e significados formulados a partir de diferentes maneiras de pensar.¹⁹⁶ Partilhamos, portanto, das reflexões propostas por Sandra Pesavento¹⁹⁷ e Roger Chartier¹⁹⁸ de que as representações operam social e historicamente para dotar o presente de sentido, de forma que sua inexistência acarretaria em uma ausência de significados para a própria realidade. Ou seja, a realidade social só existe em decorrência de delimitações e classificações criados a partir de códigos e padrões naturalizados.

Entretanto, deve-se ter ao horizonte que as representações e, conseqüentemente, seus sentidos, enquanto elementos históricos, são determinados pela profusão de relações de poder; ou seja, estão sujeitas a mudanças e esquecimentos. Logo, o conceito de representação concretiza-se em detrimento do conceito de realidade, uma vez que aquele que se faz representar constrói um discurso verossímilante que não é, de fato, o real. Assim, ele não é, necessariamente, representado. Conseqüentemente, em um jogo de poder e influência, a inscrição dominante ganha qualidade de real e status de verdade.

Devemos compreender o conceito de representação tendo em vista uma filosofia dos signos que se movem, onde não há sujeitos fixos, de um lado, representando objetos imóveis, de outro. É como um tabuleiro de xadrez, muda-se a posição das peças e temos novos sentidos, novas ordens, outras cosmologias. Dependendo do contexto, um peão pode se converter em pedra angular.¹⁹⁹

As discussões do historiador francês sobre verdade e não-verdade, portanto, tornam-se centrais, uma vez que detalha a história como uma narrativa não-fictícia, porém não-real também: trata-se de uma representação, uma realidade contida e contingenciada no texto, e que é dele tributária. Portanto, o conceito de representação aqui tomado seria o de representações de práticas construídas por um determinado grupo e que não são perceptíveis em sua integridade plena, existindo somente enquanto representações.²⁰⁰

É o caso das hagiografias dominicanas medievais, nas quais a interação entre o personagem histórico e narrado, tempo cronológico e religioso, espaço físico e ambiente narrativo – não dissociados, mas sim correspondentes – apresentam uma fuga à textualidade

¹⁹⁶ Cf. DARNTON, 1986.

¹⁹⁷ Cf. PESAVENTO, Sandra Jathay. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

¹⁹⁸ Cf. CHARTIER, 1990.

¹⁹⁹ SANTOS, D. V. C. dos. *Acerca do conceito de representação*. In: **Revista de Teoria da História**, ano 3, n. 6, dez/2011, p. 48.

²⁰⁰ CHARTIER, *op. cit.*, pp.13-28.

aristotélica se compreendermos o *ethos* cristão como correspondente a um comportamento que articula o verbal e o não-verbal, provocando efeitos multissensoriais nos destinatários. Traz-se à tona, dessa maneira, o problema entre o real e o imaginário, demonstrando o papel do imaginário e do simbólico como fator estruturante da formação histórica e assinalando o discurso – não-ficcional, mas verossímil – como uma das possíveis maneiras de acessar o vivido.

Logo, as narrativas perpetuavam não só a tradição do culto aos santos, mas apresentavam uma série de elementos da vida cristã a serem remetidos à comunidade de fiéis. Tornavam-se, pois, obras de caráter educativo, fontes da pedagogia cristã que representavam as relações cotidianas (as interações entre o popular e o erudito, os conflitos entre o profano e o sagrado, a aproximação e/ou afastamento entre a aristocracia laica e as ordens mendicantes), naturalizando e idealizando-as afim de maximizar suas intenções discursivas. Assim, a cultura do Cristianismo estabelecia conceitos e verdades, o certo e o errado, infiltrando-se por diversas vias e alcançando, profundamente, a consciência humana. Não se forma, portanto, uma “imagem” exterior ao próprio personagem ou ao evento maravilhoso que teria ou não ocorrido, mas cria-se, fundamentalmente, um processo interativo de influência sobre o receptor final do discurso.

1.5.2 - O conceito de Identidade e Identificação

Vinculamos, ainda, à ideia de representação, o conceito de identidade, outra noção comumente vulgarizada pelo senso comum. É fato que este assunto já foi amplamente discutido por áreas como a Psicologia, a Antropologia e a Filosofia. Entretanto, atualmente, ele tem sido um aspecto central e importante para os estudos culturais históricos.²⁰¹

Podemos entender, então, concordando com Foucault, que a identidade é construída socialmente.²⁰² Significa dizer, portanto, que ela se estrutura a partir de elementos que vão além das características naturais.²⁰³ Aqui podemos situar a análise culturalista proposta por

²⁰¹ FORTES, C. *O Conceito de Identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval*. In: **Revista Mundo Antigo**, ano II, v. 2, n° 04, dezembro/2013, p. 30.

²⁰² Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

²⁰³ Cf. EDGAR, Andrew. *Identidade*. In: EDGAR, A. & SEDGWICK, P. (org.) **Teoria Cultural de A a Z**. São Paulo: Contexto, 2003.

Woodward²⁰⁴ e Edgar²⁰⁵ que define a identidade como algo enfaticamente de caráter relacional. Ou seja, para uma identidade existir, precisa de outra externa e distinta dela, sendo sua construção realizada através da delimitação abstrata e simbólica de diferenças.

Neste ponto, é necessário chamar atenção para o fato de que, para além das diversas associações simbólicas presentes na formação de uma identidade, estudar-se-á ainda sob duas perspectivas, por vezes concorrentes: a individual e a externa ao indivíduo, mas atribuída a ele. Esta última, principalmente, é a que nos interessa mais, uma vez que ela traz consigo a noção de identificação: o reconhecimento de aparentes similaridades para as quais não há qualquer consciência da diferença, resultando em um dialético fenômeno social de manter e questionar as diferenças e similaridades vivenciadas nas relações sociais.²⁰⁶ Fazendo essa associação entre representação e identidade atribuída, chegamos ao ponto central onde elas serão possibilitadas: o discurso hagiográfico dominicano presente na *Legenda Áurea*.

Parece-nos, portanto, com base em nossa hipótese, que o laicado é fundamental para a existência da figura do santo, uma vez que para atestar a santidade há a contraposição na identificação destes dois personagens, o santo e o pecador, o afortunado de Cristo e o necessitado; servindo, ainda, para demonstrar o distanciamento de determinado santo da humanidade comum e legitimar a missão das ordens e grupos a que pertenciam e, acima de tudo, da própria Igreja. Mesmo que não se apresentem da mesma forma em todas as vidas de santos presentes na obra de Jacopo de Varazze, o que merece mais atenção é igualdade na percepção da intencionalidade do hagiógrafo ao produzir tais narrativas: o ato discursivo não atribui simplesmente propriedades ao alocutor, mas lhe transfere um conjunto de propriedades que caracterizam o estereótipo do grupo evocado. Ou seja, por meio de indícios contextuais e modelos alocutivos fornecidos durante o ato comunicativo, mais verosimilhante ele torna-se, de forma que o locutor construa designações que permitam ao interlocutor se reconhecer mais facilmente, mesmo que essa imagem seja mais pressuposta (atribuída) do que posta (factual). Logo, a percepção de características comuns entre os próprios leigos permite-nos delinear a proximidade entre as personagens presentes narrativa dominicana e a função de sua representação nesse documento.

Para isso, considerando o conceito de discurso apresentado anteriormente, a perspectiva de análise de discurso a ser tomada é a de um rompimento com qualquer

²⁰⁴ Cf. WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.7-72.

²⁰⁵ Cf. EDGAR, 2003.

²⁰⁶ WOODWARD, *op. cit.*, p. 14.

compromisso de buscar um ordenamento fixo que atribui imanência ao significado, e o confunde com o sentido. Nossa proposta é, dentro das possibilidades apresentadas por Foucault e Fischer, reconhecer a dubiedade de sentido do discurso,²⁰⁷ fazendo emergir e imergir o jogo de construções e possíveis contradições dialéticas existentes no texto,²⁰⁸ dando acesso ao que Fernandes chama de “inscrição sócio ideológica e histórica dos sujeitos envolvidos”.²⁰⁹

1.5.3 - O conceito de Santidade

Nesse ponto, encontra-se ainda a delimitação do conceito de santidade, não só para definir o santo, mas também sua contraparte. Resta-nos – e não é pouco – tentar definir essa que é a “substância” da mensagem presente na documentação destacada. De acordo com André Vauchez, este conceito pode ser entendido como um poder e uma missão de agir em benefício dos seres humanos.²¹⁰ No entanto, o próprio autor chama atenção para o fato de que só se é santo em função dos outros e pelos outros. Ou seja, a santidade está vinculada às populações que o cercam. Acrescentando ainda a percepção de Peter Brown, o homem santo era aquele que adquiria também uma posição de estranho, e por isso separado, dentro do aparelho social. Tal fato se deve ao seu caráter marginal, de isolamento.²¹¹ No verbete “Santidade”, do Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Boesch-Gajano apresenta o santo como um substituto dos mártires de sangue, constituindo alguém que passa por um processo, ou se insere nele, de adquirir poderes extraordinários de origem divina, como mostra de reconhecimento e de escolha daquele homem excepcional como um escravo de Deus.²¹²

Isso, ademais, parece redundante neste momento. Como já dissertamos, a *Legenda Áurea* pode ser entendida como um conjunto de vidas de santos, uma reunião de *exempla*, uma obra de exaltação, legitimidade e reconhecimento da Ordem Dominicana ou ainda uma

²⁰⁷ Cf. FOUCAULT, 2012.

²⁰⁸ Cf. FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Foucault e a Análise do discurso em educação**. Porto Alegre: UFRGS, 1996.

²⁰⁹ FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso: Reflexões introdutórias**. São Carlos: Editora Claraluz, 2008, p. 60.

²¹⁰ VAUCHEZ, André. *O Santo*. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. pp. 211-230.

²¹¹ BROWN, Peter. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. In: **The Journal of Roman Studies**, v. 61, 1971, p. 80-101.

²¹² BOESCH-GAJANO, Sofia. *Santidade*. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático Medieval**. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial do Estado/EDUSC, 2002. p. 149-163.

compilação de fatos reais e miraculosos.²¹³ Mas concentremo-nos agora no 1º plano da mensagem, aquele do texto propriamente escrito, sem enveredarmo-nos, novamente, por suas entrelinhas.

Como aborda Carolina Fortes, a Ordem dos Frades Pregadores entende como sua missão ao longo do século XIII “a salvação das almas pela pregação”.²¹⁴ Ação essa que só poderia ser efetivada por meio dos estudos sobre os aspectos da vida cristã, outra característica fundamental da ordem.²¹⁵ Logo, na formação da identidade da Ordem dos Frades Pregadores, os estudos exerceram primazia sobre a pregação²¹⁶ e a *Legenda Áurea* estaria situada nessa tensão.²¹⁷ Na realidade, nos é secundário saber qual dos dois – estudos ou pregação – tem lugar privilegiado na composição hagiográfica dominicana, uma vez que a obra toma forma a partir da combinação desses dois elementos.²¹⁸

Essa profusão se dá por meio de um tema específico e ao mesmo tempo diverso: a santidade. As hagiografias apresentam quase que uniformemente uma biografia do santo, atos miraculosos realizados em vida e após a morte e, por vezes, imbricações do contexto sociopolítico. Como destaca Néri de Almeida,

o perfil de santidade presente na *Legenda Áurea* homogeneiza-se em torno dos feitos físicos heróicos de santos mártires ou ascetas, de homens que abdicaram a uma vida de riqueza e que depois de mortos continuam atuando junto a seus devotos através de milagres. A caracterização de cada personagem e legenda não se ocupa em definir individualidades. Na *Legenda Áurea* interagem santos, fiéis, anjos, demônios, homens e mulheres, retratados dentro dos limites que se acredita serem os seus à luz dos paradigmas fornecidos pela história santa.²¹⁹

Ou seja, nesses relatos os homens de Deus caracterizam-se como homens incomuns daquela sociedade que teriam procurado identificar-se com a vida de Cristo. Surgem, então, santos com características diversas, como homens e mulheres ascetas, mártires, virgens, entre outros.²²⁰ Logo, tem-se um modelo de santidade que se coloca como mais elevado do que o

²¹³ Ironicamente, essa é a definição apresentada por Franco Júnior na Apresentação da versão em Língua Portuguesa da *Legenda Áurea*. Cf. FRANCO JR, 2003, pp. 12-13.

²¹⁴ FORTES, C. C. *Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e a institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII*. In: **Fazendo Gênero 8 – Corpo, violência e poder**. Florianópolis, 2008, p. 3. Disponível em <<https://goo.gl/CZqXS9>>, acessado em 28 jul 2017.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Cf. FORTES, 2011.

²¹⁷ FERRUA, V. *Istanze e Antitesi dell'Ordo Praedicatorum nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze*. In: GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). **Il Paradiso e la Terra: acopo da Varazze e il suo Tempo**. Firenze: SISMELE-Galuzzo, 2001, p. 41.

²¹⁸ Cf. TEIXEIRA, I. S. *Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII*. In: **Revista de História Comparada**, v. 2, n. 1. Rio de Janeiro, 2008.

²¹⁹ ALMEIDA, 2014, p. 24.

²²⁰ FORTES, C. C. “*Deixará de Ser Mulher e Será Chamada Homem*”: *O Topos da Virago na Legenda Áurea*. In: **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Londrina, 2005, p. 482.

corpo de fiéis, mas que abarca uma gama de valores a serem considerados por este, tais como a subordinação à palavra de Cristo, a obediência à Igreja, a caridade com os mais necessitados e a fé em Deus. Segundo Fortes e Teixeira, “tem-se aí uma relação dinâmica e flexível que excluía o ascetismo radical e a licenciosidade exagerada, permitindo toda uma gama de comportamentos meio-termo”.²²¹ Podemos, sem dúvidas, concordar que a *Legenda Áurea* se confunde com o próprio sucesso do culto dos santos.²²²

Portanto, podemos considerar a santidade no Ocidente Medieval, ainda segundo Boesch-Gajano, como um fenômeno espiritual, teológico, religioso, sobrenatural, social, institucional e político. Para tanto, podemos considerar a santidade como o lugar abstrato onde estão em contato o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o mal e o bem, a morte e a vida.²²³ Dessa forma, percebemos como a santidade não pode ser estudada sem relacionar-se com contexto histórico-cultural no qual está inserido, principalmente como parte dissociada do conjunto de crenças, práticas sociais e do discurso ao qual responde.²²⁴

1.6 - Algumas considerações parciais

Podemos perceber, até este momento, portanto, que a *Legenda Áurea* é fruto da complexificação do processo de comunicação regular. Para materializar e divulgar amplamente o discurso religioso que se pretende superior dentro do seio eclesiástico, Jacopo de Varazze não só articula os elementos básicos dessa comunicação para atingir seus objetivos, como diversifica-os. Isso permite-nos compor um quadro comunicativo distinto no campo das representações que legitimarão a instituição da Ordem dos Frades Pregadores, identificando grupos sociais por meio de personagens ordenados de acordo com a lógica hierofânica vigente.

Logo, abrangendo uma larga extensão de signos e significantes, ocorre uma relação de construção e reconstrução de sentidos e valores a partir do pretexto da santidade. Em um movimento de escolhas semânticas e lexicais, o hagiógrafo constrói um texto que não é apenas uma sequência solta de palavras e excertos textuais; ou seja, uma compilação. É, sobretudo, uma sequência linguística coerente e coesa com o contexto social, político, cultural e religioso

²²¹ FORTES e TEIXEIRA, 2009, p. 209.

²²² SOUZA, 2002, p. 71.

²²³ BOESCH-GAJANO, 2006, p. 449.

²²⁴ Cf. SANTOS, M. P.; DUARTE, T. M. *A Escrita Hagiográfica Medieval e a Formação da Memória dos Santos e Santas Católicos*. In: **Anais eletrônicos do Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. 23 a 26 de agosto de 2010.

da Ordem Dominicana e do Ocidente medieval como um todo durante o século XIII. Assim, a análise documental e a metodologia empregada para tal permitirão a construção de um texto crítico e analítico para embasar nossa hipótese: o leigo redefine sua relação com a hagiografia, tornando-se o receptor final para o qual se pensa o texto; funciona como elemento fundamental à construção da santidade como personagem da narrativa; e assume um caráter didático ao demonstrar o limiar do certo e do errado, segundo a tradição cristã medieval, na forma como seu personagem é representado.

Capítulo II

DE DENTRO PARA FORA: a extratextualidade da *Legenda Aurea*



Podemos afirmar, portanto, que uma produção literária é uma unidade linguística e semântica de comunicação.¹ Ou seja, é um emaranhado de ideias organizado sistematicamente, o que corresponde com precisão ao sentido do vocábulo original latino *textum*, que também dá origem à palavra “tecido”.² Podemos conceber assim, metaforicamente, que um produto literário é uma tessitura de palavras e argumentos que se integram à sua realidade de produção. Nesse sentido, é necessário para o bom funcionamento da construção textual a existência de mecanismos que estabeleçam nexos sintáticos e semânticos e que produzam um encadeamento não somente de frases, mas também entre o mundo textual e o mundo físico.

Não é diferente com a hagiografia. Como analisou Michel de Certeau, as vidas de santos dialogam diretamente com a “vida de um grupo, Igreja ou comunidade” pré-existente, mas não somente isso.³ Ela “representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma imagem a um lugar”, transformando-as em “uma fundação, o produto e o signo de um advento”.⁴ Nas palavras de Tereza Rocha, “pode-se dizer que a hagiografia foi o elo entre a doutrina cristã – o discurso erudito - e os valores e representações comuns ao conjunto da sociedade”.⁵

Logo, reconhecendo os elementos envolvidos na comunicação, conseguimos definir criticamente o emissor, o público-alvo, o conteúdo e os aspectos linguísticos empregados pelo seu produtor. Esses organismos literários são a expressão formal da fluência da mensagem,

¹ Cf. GARDNER, R. *Liminality in multitasking: Where talk and task collide in computer collaborations*. In: **Language in Society**, n. 41, v. 5, 2012

² Idem.

³ CERTEAU, M. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 279.

⁴ Idem.

⁵ ROCHA, Tereza Renata Silva. **As criaturas do mal na hagiografia dominicana: uma pedagogia do século XIII**. Dissertação (Mestrado em história social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, p. 122.

estabelecendo um estágio de coerência a partir das relações de sentido que se formam dentro do seguinte esquema:

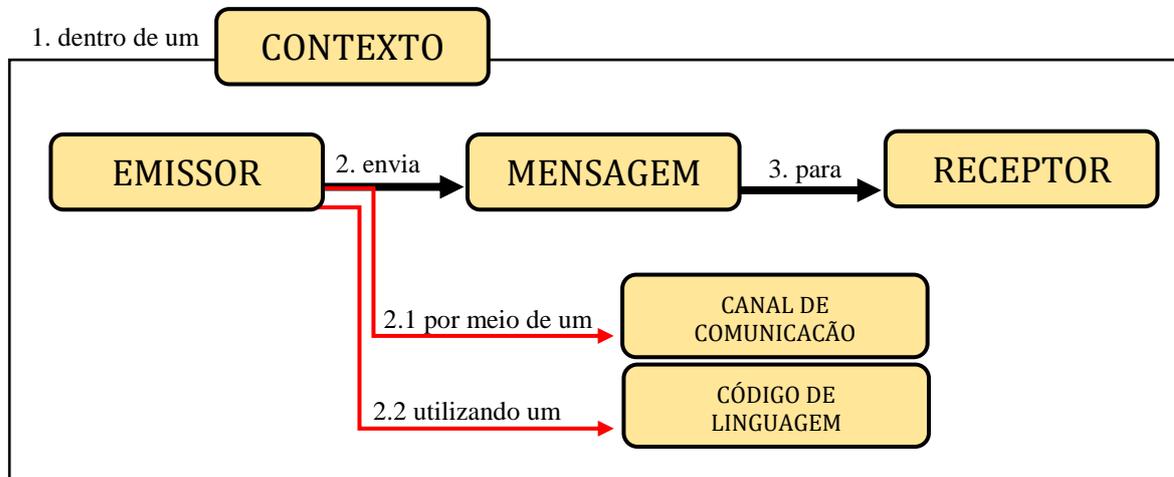


Figura 01: Esquema comunicativo.⁶
Elaborado pelo autor.

Essa correlação, por sua vez, não se resume a uma abstração, mas corresponde a um encadeamento lógico, onde esses elementos existem e ‘dialogam’ socialmente entre si. Eles evidenciam, portanto, nexos dimensionados entre um modelo idealizado e a sociedade que o produz. Ou seja, a estrutura textual interna integra um projeto de pensamento maior que o cerca. Nessas condições, consideramos ser interessante, para uma melhor compreensão do aspecto comunicativo da *Legenda Áurea* e maior percepção da intencionalidade presente no texto, analisar a articulação destes elementos extratextuais presentes em sua estrutura.

2.1 – A necessidade de falar ao povo: dois emissores, um contexto

Quem é, então, o emissor da *Legenda Áurea*? Aparentemente óbvia, a resposta dada a essa pergunta poderia ser objetiva: o frade pregador Jacopo de Varazze. O dominicano reuniria,

⁶ Adotamos o esquema presente em praticamente todas as gramáticas atuais. Cabe ressaltar que embora seja elaborado em Língua Portuguesa, ele parte das noções de transferência de informação, aplicáveis a qualquer língua em qualquer período histórico e se adaptam à individualidade literária de quaisquer textos. Nesse sentido, não ocorre anacronismo ou incoerência em aplicá-lo às nossas necessidades analíticas, uma vez que não se trata de um modelo “moderno” e sim de um modelo universal cuja formação remonta às primeiras relações sociais estabelecidas entre os seres humanos.

inclusive, características suficientes para justificar essa atribuição. Ele foi noviço em um convento dominicano genovês, prior da província da Lombardia, arcebispo de Gênova e até mestre-geral da Ordem Dominicana em caráter temporário.⁷ Jacopo ensinou ainda teologia e pregou em diversas localidades da península itálica, com destaque para Gênova e Viterbo.⁸ Tendo nascido entre 1228 e 1229, e falecido com 70 anos de idade, o frade originário da cidade de Varazze era, sem dúvidas, um erudito.⁹ De fato era e, provavelmente, se não possuísse tais atributos, não estaríamos hoje diante de um dos maiores exemplares, se não o maior, da hagiografia medieval.¹⁰ O hagiógrafo teve um papel fundamental na seleção, organização e (re)edição das fontes, construindo uma obra diferente de todas as outras, fato que nos permite revogar as características aglutinantes muitas vezes atribuídas ao texto. Não podemos deixar de considerar, entretanto, como também já destacamos, que esse trato não é fruto de uma escolha somente particular, individual, mas atende a todo o contexto que envolve a vida do editor.

Primeiro, a inserção social do autor interage com o texto que produz. Sua trajetória, relações institucionais e interesses de segmento de classe não podem ser desprezados como parte do conjunto de elementos que motivaram a redação. [...] Deliberadamente ou não, sua produção dialogará com os anseios e as preocupações do seu entorno.¹¹

Nesse sentido, de acordo com a percepção de Leila Rodrigues, faz-se necessário olhar para o contexto de desenvolvimento da Igreja como instituição ordenadora da sociedade medieval, que, pelo menos desde o século VII, conheceu diversos momentos organizadores e reorganizadores, de dimensões e características distintas, como o movimento conhecido como Reforma Gregoriana,¹² ocorrido entre os séculos XI e XII e que proporcionou mecanismos que

⁷ LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, pp. 23-24.

⁸ FORTES, C. C.; TEIXEIRA, I. S. *O corpo na literatura hagiográfica dominicana: da Legenda Áurea à Ystoria Sancti Thome de Aquino (1290-1323)*. In: PEREIRA, N. M.; ALMEIDA, C. C. de; e TEIXEIRA, I. S. [orgs.] **Reflexões sobre o medievo I**. São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 206.

⁹ Inicialmente pretendíamos utilizar o termo “intelectual”, mas receamos que tal uso esbarrasse no limite interpretativo do texto e do contexto, carecendo de uma análise detalhada para sua aplicação aqui.

¹⁰ LE GOFF, *op. cit.*, pp. 271-272.

¹¹ SILVA, L. R. da. *Disciplina e hierarquia na Vita Sancti Aemiliani e Vita Sancti Amandi*. In: TEIXEIRA, I. S. [org.]. **Tempo, espaço e texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 31.

¹² Como dissertaram Rust e Silva, os conceitos de “Reforma Gregoriana” e de “Revolução Papal” têm sido amplamente discutidos e disputados dentro da historiografia, o que revela a sua larga dimensão histórica. Estudos revisionistas já vêm expondo a complexidade e a diversidade regional daquele que se convencionou denominar “movimento gregoriano”, revelando-o como um processo coextensivo a toda a cristandade, fruto de uma sociedade em rápida transformação. Isso permite-nos revogar a falsa impressão de um acontecimento coordenado, uniforme e coeso. Optamos aqui por manter o termo pelo qual estes eventos transformadores dos séculos XI e XII ficaram amplamente conhecidos, considerando, entretanto, a sua natureza repleta de tensões e divergências, longe de uma caracterização generalista. Sobre o tema, cf. RUST, L. R.; SILVA, A. C. L. F. da. *A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito*. In: **História da Historiografia**, n. 03. Ouro Preto, setembro de 2009, pp. 135-152. Disponível em <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62>>, acessado em 06 jan 2019.

permitiram aprofundar a separação dos leigos do seio espiritual, promovendo uma distinção entre o sagrado e profano.¹³ O que devemos apreender disso tudo é que esse contexto de enrijecimento das estruturas clericais e de afastamento do povo do seio espiritual aliado às transformações econômicas ocorridas durante a Idade Média Central produziu uma equação responsável por um período de efervescência espiritual, com o surgimento das heresias medievais e das Ordens Mendicantes.

Assim, entre os séculos XI e XIII, ocorrem mudanças profundas em todos os aspectos da vida medieval, mas principalmente nas novas relações econômicas com implicações diretas sobre a vida da população. Sobretudo no século XIII, período de grande inflexão para a sociedade medieval, as antigas áreas de cultivo se expandem, outras novas são lavradas nos terrenos baldios, a atividade econômica aumenta e provoca profundas mudanças nas paisagens e nos modos de vida.¹⁴ As cidades, em declínio desde o século III, crescem conforme a produção nos campos se intensifica, estimulando cada vez mais o comércio e o aumento populacional nos núcleos urbanos,¹⁵ além do fato que reconfiguram-se ainda as relações entre Oriente e Ocidente.

Ou seja, a expansão econômica da Europa e suas consequências trouxeram consigo novas formas de se relacionar e entender o mundo, com novas perspectivas. Logo, um novo tipo de espiritualidade aparece nesse cenário, como uma nova forma de viver uma vida ascética, de privações e orações em busca da salvação enquanto a Igreja manteve-se, mesmo algum tempo após a desestruturação do Império Carolíngio e a instalação do feudalismo, atrelada a modelos como o do Mosteiro de Cluny.¹⁶

Foi criado, portanto, um ambiente favorável ao desenvolvimento das heresias medievais,¹⁷ a partir de condições sociais, econômicas e políticas específicas, da oposição das classes dominantes, totalmente diferente do ocorrido em séculos anteriores, quando a heresia poderia ser interpretada como fruto de uma dúvida intelectual.¹⁸ Ou seja, se a princípio a subversão herética não era vista como um grande problema para a sociedade cristã medieval, preocupada naquele momento mais com ataques externos às cidades do que com embates ideológicos em seu interior, essa situação mudaria rapidamente.¹⁹

¹³ LIMA, Lana Lage da Gama. *A reforma ultramontana do clero no Império e na República Velha*. In: **Anais do XIX Simpósio Nacional de História**. BH: ANPUH, 1997, pp. 439-440.

¹⁴ Cf. DUBY, Georges. **História Artística da Europa – A Idade Média – Tomo I**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

¹⁵ Cf. GENET, Jean. *Estado*. In: LE GOFF, J., SCHIMITT, J.-C. (coord.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

¹⁶ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983, pp. 19-36.

¹⁷ Cf. RIBEIRO JÚNIOR, João. **Pequena História das Heresias Medievais**. São Paulo: Papirus, 1989.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ibidem.

Quando as práticas heréticas se multiplicam e passam a vigorar como uma forma explícita de contestação aos valores pregados pela Igreja,²⁰ a cidade passa a ser vista não só como fonte de pecado, mas como um meio herético em potencial. Um local onde as pessoas conhecem as escrituras sagradas, mas iam contra uma interpretação oficial definida pela Igreja.²¹ Logo, a Igreja passaria a combater as heresias de todos os modos, desde à persuasão até à repressão violenta.

É nesse mesmo contexto, por volta dos séculos XII e XIII, que surgem as ordens mendicantes. Recebem este nome devido aos votos de castidade, bondade e pobreza que os seus membros fazem. É um novo tipo de organização diferente daqueles estabelecidos anteriormente: são homens que vivem em meio a cidade e representam um ideal de vida católica.²² As duas principais ordens mendicantes seriam então os *Irmãos Pregadores* (Dominicanos) e os *Irmãos Menores* (Franciscanos).

Segundo Donald Prudlo, a vida mendicante era essencialmente pública, tomando lugar nas *piazas*, mas também abarcando a reclusão dos conventos.²³ O fato é que, diferente das demais ordens e grupos religiosos, não havia uma busca por isolar-se do mundo, a exemplo dos monges e eremitas. Há especialmente uma conexão com ele. Embora Augustine Thompson chame a atenção para o fato de que este estilo de vida não seja uma novidade, tendo sido adotado antes do surgimento desses novos movimentos, as novas ordens diferenciavam-se por seu apreço pela ortodoxia.²⁴ Assim, “os frades tornaram-se celebridades, tendo sua pregação atraído milhares de ouvintes em toda Cristandade”.²⁵

É necessário atentar também, entretanto, para o fato de que descrever essas ordens como “mendicantes” antes do último quartel do século XIII não é, de modo geral, correto. Como destaca Thompson, somente nas últimas décadas deste século que o termo passou a caracterizar franciscanos e dominicanos, assim como agostinianos e carmelitas.²⁶ Todavia, é indiscutível que estes novos movimentos religiosos inauguraram um modo particular de viver e atuar dentro

²⁰ RIBEIRO JR, 1989, p. 230.

²¹ Idem.

²² Ibidem.

²³ PRUDLO, D. *As primeiras canonizações dominicanas: construindo uma nova santidade*. In: TEIXEIRA, I. S. (Org.). **Tempo, Espaço e Texto: A Hagiografia Medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017, pp. 83-84.

²⁴ Cf. THOMPSON, Augustine, O. P. *The origins of religious mendicancy in medieval Europe*. In: PRUDLO, Donald S. (Ed.). **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Boston: Brill, 2011, pp. 3-30.

²⁵ PRUDLO, *op. cit.*, p. 84.

²⁶ Idem.

da ortodoxia cristã do Ocidente Medieval.²⁷ A esse *modus vivendi* Tomás de Aquino denominou Vida Mista,²⁸ uma interseção entre a *Vita Contemplativa* e a *Vita Activa*.²⁹

Como destaca Nachman Falbel, o franciscanismo – e podemos estender a quase todos os movimentos surgidos nesse momento – seria, inicialmente, uma potencial heresia haja visto alguns de seus intentos reformadores – e até mesmo contestadores em sua natureza.³⁰ Entretanto, foram legitimadas pela Igreja a partir de 1201 por Inocêncio III e se estabeleceram e espalharam-se pelo mundo cristão medieval ao longo das décadas seguintes.³¹

Podemos entender essa diferença de trato entre as heresias e as novas ordens – em síntese – como um “processo já secular” no qual, segundo Amaral,³² a Igreja soube cooptar, regular e, em última instância, recharacterizar o movimento mendicante.³³ As ordens tornaram-se, dessa maneira, “embaixadoras” da Igreja em meio ao povo, abarcando um grande número de igrejas e conventos no intento de trazer à população, por meio da pregação, um novo discurso religioso, mais próximo do homem, mas não menos eclesiástico ou normativo.

Assim, como destacou Le Goff, essas novas ordens mendicantes passam a agir em praças públicas, face a uma sociedade urbana e em meio aos hereges, por meio de pregações e ações que aproximem o homem do clero secular a muito distanciado destes e, conseqüentemente, de Deus e da sua salvação.³⁴ O discurso religioso passa, portanto, por transformações profundas em sua forma de apresentar-se à população comum iletrada, dirigindo-se diretamente a ela e recorrendo a fórmulas de fácil assimilação pela comunidade de fiéis.³⁵ Ou seja, houve um esforço para falar ao povo a partir de seus problemas particulares.³⁶

²⁷ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VII a XIII**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 137.

²⁸ *Summa Theologiae*, II-II, 188, a. 6

²⁹ PRUDLO, *op. cit.*, *loc. cit.*

³⁰ Cf. FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976; e FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: EDUSP, 1995.

³¹ Idem.

³² AMARAL, R. *A Idade Média e suas Controversas Mensurações: tempo histórico, tempo historiográfico, tempo arquetipo*. In: **Fênix: Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 9, Ano IX, Nº 1, Jan-Abr/2012. Disponível em <www.revistafenix.pro.br>. Acessado em 28 mar 2017, pp. 2-3.

³³ Marina Benedetti, ao comparar a santificação de dominicanos e franciscanos com as práticas heréticas na península Itálica, concluiu que Heresia e Santidade não são termos divergentes, mas são aspectos centrais da política da Igreja. Entretanto, ela advoga que há uma constante metamorfose entre heresia condenada e santidade proclamada. Cf. BENEDETTI, Marina. *Santidade e heresia no século XIV: alguns casos italianos*. [Conferência - tradução livre do italiano]. **XII Encontro Internacional de Estudos Históricos**. Porto Alegre, 06 de julho de 2017.

³⁴ LE GOFF, Jacques. *As Ordens Mendicantes*. In: BERLIOZ, J. (org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996, pp. 233-234.

³⁵ Idem.

³⁶ Podemos considerar essa matéria uma reinvenção da pregação antiga que produzia, na 1ª Idade Média, pregações com metáforas relacionados ao campo para maior aproximação do público, cf. SILVA, Paulo D. *Sermões e Pregação no Ocidente Medieval (séculos IV-VI): Aspectos Conceituais e Metodológicos*. In: **Territórios & Fronteiras** (online), Cuiabá, n. 7, p. 202-30, 2014.

É nesse contexto que insere-se a *Legenda Áurea*, material que viria a oferecer suporte na preparação desses sermões.

Se retomarmos então nosso questionamento sobre quem seria o emissor da *Legenda Áurea*, é possível perceber a existência de um emissor maior recoberto de motivações ligadas ao contexto: a Ordem dos Frades Pregadores.³⁷ Por exemplo, no capítulo dedicado a Domingos de Gusmão, fundador da ordem a que Jacopo pertencia, há uma exaustiva “ênfase à trajetória biográfica” do santo e aos “acontecimentos relacionados à fundação da Ordem”, por volta de 1215.³⁸ Nesse sentido, “Jacopo de Varazze oferece mais uma ‘crônica’ sobre os tempos de fundação da Ordem que um relato hagiográfico ‘clássico’”.³⁹

Outra questão a ser levada em consideração é a relação entre o legendário dominicano e a atuação dos pregadores no combate à heresia. Segundo Prudlo, existia “uma marcada orientação anti-herética” para a pregação dominicana, e também entre os franciscanos, uma vez que “começaram a encarnar o aparato das inquisições locais”.⁴⁰ Se associarmos este dado à data de morte e de canonização do mártir dominicano Pedro de Verona (1252 e 1253, respectivamente), assassinado por um grupo de hereges, e se considerarmos a data de produção da *Legenda Áurea* como sendo no início da década de 1260, podemos inferir que a composição hagiográfica em questão constituiria uma espécie de “contra-ataque, sobretudo cultural” da Igreja em um “contexto histórico caracterizado por uma extrema violência e instabilidade” na península itálica.⁴¹

Podemos evocar ainda o fato de que, tanto na *Legenda Áurea*, quanto – e principalmente – em outras obras, Jacopo de Varazze afirmar enfaticamente seu pertencimento à Ordem Dominicana.⁴² Por fim, concordamos com Andréia Frazão que a preocupação em estabelecer a memória de um santo não é somente uma empreitada devocional, mas fundamentalmente um ato político,⁴³ e que as ordens mendicantes travaram disputas de cunho

³⁷ Não pretendemos nesse capítulo realizar uma análise de excertos da fonte. As informações presentes em nossa inquirição são, tão logo, reflexões acerca da totalidade da obra, considerando sua produção e valor para a sociedade medieval a partir da leitura e confrontamento com a bibliografia pertinente devidamente referenciada.

³⁸ TEIXEIRA, I. S. *A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas e perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 53.

³⁹ Idem, p. 57.

⁴⁰ PRUDLO, 2017, pp. 85.

⁴¹ MAGGIONI, G. P. *Prefácio*. In: TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 9.

⁴² MIATELLO, A. L. P. *Iacopo de Varagine a escrita da história no século XIII*. In: TEIXEIRA, I. S.; e BASSI, R. [orgs.]. *A escrita da história na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 113.

⁴³ “Promover a memória de um santo é, portanto, um esforço de longa duração, que implica custos e exige constantes ajustes. Neste sentido, não se trata de uma empreitada motivada somente pela devoção, pois, por meio da memória de um santo, é possível justificar e/ou reivindicar a posse de determinados espaços; fortalecer a autoridade dos patrocinadores e desqualificar os seus oponentes; atrair peregrinos e ofertas, e divulgar ensinamentos diversos.” Cf. SILVA, A. C. L. F. da. *De Eremita a Santo Guerreiro: reflexões sobre a construção da memória coletiva sobre S. Emiliano (séculos VII-XIII)*. In: TEIXEIRA, 2017, p. 49.

político relativas ao culto aos santos e às relíquias nas cidades italianas do século XIII, como aponta Teixeira, vemos emergir claramente a Ordem Dominicana como a emissora maior e prioritária da mensagem elaborada por Jacopo.⁴⁴

Produz-se, então, um primeiro estágio de complexificação dos elementos comunicativos, sob os fenômenos da *situacionalidade* e da *intencionalidade*, em que o contexto produz um emissor maior e que reproduzirá intentos aliados à realidade deste mesmo contexto, no seguinte quadro:

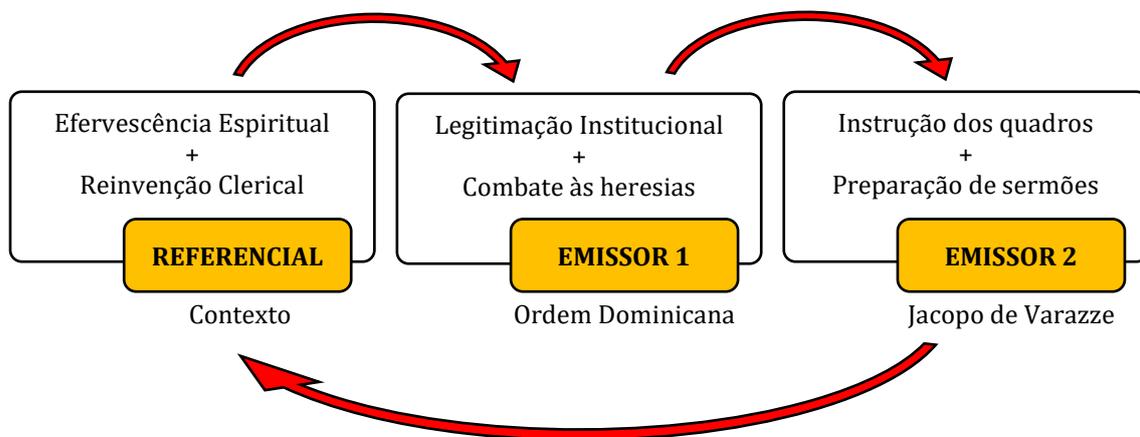


Figura 02: Fenômeno da Situacionalidade e da Intencionalidade Comunicativa na *Legenda Áurea*.
Elaborado pelo autor.

Ou seja, há uma adequação à situação em que o texto é produzido e à situação em que será utilizado. Assim, “este princípio diz respeito aos fatores que tornam um texto relevante numa dada situação, pois o texto figura como uma ação dentro de uma situação controlada e orientada”.⁴⁵ Como a tradição bolandista já destacava, a hagiografia caracteriza-se, sobretudo, por “ter um caráter religioso e propor-se um objetivo de edificação. Será necessário reservar este nome a qualquer monumento escrito inspirado no culto dos santos e destinado a promovê-lo”.⁴⁶ Logo, de forma remissiva, Jacopo de Varazze traduz a intencionalidade do grupo ao qual pertence, adequando-a ao contexto em que será executada, em uma interação entre o mundo

⁴⁴ TEIXEIRA, 2015, p. 69.

⁴⁵ MARCUSCHI, L. A. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008, p. 129.

⁴⁶ Tradução livre, no original: “avoir un caractère religieux et se proposer un but d’édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints et destiné à le promouvoir”. DELEHAYE, H. **Les légendes hagiographiques**. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1905, p. 2.

físico, o mundo social e o mundo subjetivo, no qual se traduz um discurso sociointeracionista.⁴⁷
Vejam os:

MUNDO FÍSICO		MUNDO SOCIAL E SUBJETIVO	
Lugar de Produção	Lugar físico de Produção	Lugar Social	Instituição
Momento de Produção	Período de tempo de produção	Posição Social do Emissor	Papel desempenhado pelo emissor na sociedade
Emissor	Produtor físico do texto	Posição Social do Receptor	Papel desempenhado pelo receptor na sociedade
Receptor	Público-alvo	Objetivo da Interação	Efeito que se quer produzir

Tabela 01: Caracterização do Contexto de Produção a partir das proposições de Bronckart.⁴⁸

Ou seja, o mundo físico, aquele que compreende o conjunto de conhecimentos concretos sobre a ação *de facto*, antecede e se relaciona com o mundo social e subjetivo, aquele em constante transformação e que diz respeito às construções sociais e normas as quais o sujeito está submetido, bem como ao papel social que desempenha. Ambos os mundos, por sua vez, são mediados pela construção de significados produzidos pelo universo discursivo, que media praticamente todas as relações entre os seres. O universo discursivo, em consequência, torna-se produto e mediador.

No caso da Ordem Dominicana, ainda jovem na segunda metade do século XIII, ela rapidamente conquista primazia na vida urbana, social, cultural e religiosa do Ocidente cristão medieval.⁴⁹ Isso se deve ao fato de seu discurso dialogar com o contexto em que é construído e propagado. Mais do que isso: o discurso é orgânico, sendo reelaborado e adaptado às necessidades particulares de cada momento de emissão e recepção.

Além disso, como parece claro, seu nome (Ordem dos Frades Pregadores) apresenta aquele que seria o seu principal instrumento de atuação: a palavra, independente de escrita ou falada.⁵⁰ Essa palavra, por sua vez, é eivada de autoridade. A pregação apresenta-se como

⁴⁷ BRONCKART, J. P. **Atividade de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sociodiscursivo**. São Paulo: EDUC, 2009, p. 93.

⁴⁸ Elaborado pelo autor a partir de SOUSA, Franciane Costa de. *A situacionalidade, enquanto princípio de textualidade, na tradução de “o corvo”, de Edgar Allan Poe, feita em forma de cordel por José Lira*. In: **Entrepalavras**, Fortaleza, v. 7, p. 45- 55, jan./jun. 2017.

⁴⁹ LE GOFF, 2014, p. 27.

⁵⁰ TEIXEIRA, 2015, p. 19.

soberana em questões relacionadas à correção moral e à doutrina da Igreja. Podemos observar também que no desenvolvimento da *Legenda Áurea* tomam lugar temáticas como “a liberdade de pregação dos dominicanos face a quaisquer autoridades, a excelência da pobreza dominicana e a supremacia da autoridade papal no campo doutrinário e político”,⁵¹ temas caros à ordem à qual Jacopo pertencia, como afirma Almeida.

Assim, corroboramos com a ideia proposta pela autora de que “as escolhas feitas por ele junto à tradição hagiográfica mostram os esforços dos dominicanos em relação ao clero tradicional (sobretudo monástico) e a autoridade de sua ordem sobre o mundo”.⁵² O discurso dominicano é consciente sobre onde se fala e sobre o que se fala, assumindo uma autoridade que lhe é inerente e ocupando um espaço de poder dentro da mentalidade do homem medieval. Assim, esse quadro sociointeracionista na *Legenda Aurea* se completa, portanto:

MUNDO FÍSICO	
Lugar de Produção	Península Itálica (Ocidente cristão latino medieval)
Momento de Produção	Fim da Idade Média Central (década de 1260 / séc. XIII)
Emissor	Jacopo de Varazze (Ordem dos Frades Pregadores)
Receptor	Clérigos, a princípio (principalmente Frades Pregadores)
MUNDO SOCIAL E SUBJETIVO	
Lugar Social	Cristianismo (ordem religiosa oficializada pelo Papado)
Posição Social do Emissor	Integrante da aristocracia clerical (ordem religiosa com aspiração ao predomínio sobre a pregação aos laicos)
Posição Social do Receptor	Responsáveis pela “alimentação espiritual” dos leigos (clérigos em momento de preparação sermonal)
Objetivo da Interação	Transmitir preceitos do Cristianismo, aproximar fiéis e Igreja, legitimar a atuação da Ordem Dominicana

Tabela 02: Caracterização do Contexto de Produção da *Legenda Áurea* a partir das proposições de Bronckart.⁵³

⁵¹ ALMEIDA, N. B. *A intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na Legenda Áurea*. In: TEIXEIRA, 2014, p. 27.

⁵² Idem.

⁵³ Elaborado pelo autor a partir de SOUSA, Franciane Costa de. *A situacionalidade, enquanto princípio de textualidade, na tradução de “o corvo”, de Edgar Allan Poe, feita em forma de cordel por José Lira*. In: *Entrepalavras*, Fortaleza, v. 7, p. 45- 55, jan./jun. 2017.

Nesse sentido, a partir das proposições de Boureau e outros estudiosos do tema, Amaral e Rangel sintetizam o interesse dominicano pela matéria hagiográfica em três razões, portanto:⁵⁴

a) A Ordem Dominicana, privilegiando o saber, irá multiplicar as produções enciclopédicas a partir da coleta e atualização de diversos domínios;

b) A pregação aos leigos exigia a existência de um material acessível e confiável que reunisse grande parcela da história cristã para a preparação dos sermões; e

c) Tratando-se de uma ordem de grande difusão espacial vinculada diretamente apenas ao Papado, havia a necessidade de constituir material próprio que abarcasse a história da ordem e constituísse uma liturgia autônoma.

Assim, há a interferência entre esses dois mundos em uma via de mão dupla, em que a posição social de Jacopo de Varazze dentro da organização que faz parte se reflete em sua função produtiva. Ou seja, o texto vai ser diretamente influenciado pela situação da mesma forma em que refletirá toda essa mesma situação, no movimento de transpor uma *intencionalidade* dentro da *situacionalidade*.

Logo, o genovês traduz em sua obra o que Néri de Almeida chama de uma práxis dominicana,⁵⁵ uma interação entre o contexto sócio-político-cultural imediato e a produção do texto determinando as escolhas da construção textual, como, por exemplo, a variedade linguística, o grau de formalidade, as regras de polidez e o tipo de tratamento dado ao tema:



Figura 03: Interacionismo entre os universos intra e extra-textuais. *Elaborado pelo autor.*

⁵⁴ AMARAL, C. O.; RANGEL, J. G. L. *A circulação da Legenda Áurea em Portugal: estudo de caso da hagiografia do D. Fernando*. In: **Mirabilia**, 24, Jan-Jun 2017, p. 50. Disponível em <<https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia>>.

⁵⁵ Idem, p. 28.

Ocorre, portanto, um movimento de fora do texto para dentro ao mesmo passo em que há outro movimento de dentro para fora, na junção entre os mundos físico, social e subjetivo, e textual. Isso permite-nos inferir, portanto, a existência de um emissor maior e indireto – a Ordem dos Frades Pregadores – que constrói um discurso intimamente ligado ao contexto em que está e às pretensões que possui, e que se materializa textualmente por meio de um emissor menor e direto – Jacopo de Varazze – pertencente à ordem e, conseqüentemente, partilhador dessa ideologia.

2.2 - De quem para quem? O público-alvo de Jacopo de Varazze

Essa discussão suscita, mais uma vez, a pergunta: a quem era dirigida a obra? Questionamento que abre caminho para uma discussão considerada por Carolina Fortes como fulcral para os estudos da *Legenda Áurea*, a descrição do(s) destinatário(s) pretendidos pelo frade dominicano é complexa.⁵⁶ Esse debate perpassa, inclusive, a definição do(s) canal(is) e código(s) escolhidos pelo hagiógrafo. Assim, a reflexão realizada pela autora compreende de forma clara e precisa os elementos comunicativos deste tópico.

Fortes, corroborando com os estudos de Reames,⁵⁷ destaca que Jacopo de Varazze escreveu originalmente em latim, uma língua de difícil compreensão para muitos religiosos do século XIII, ainda mais para os leigos do período.⁵⁸ Além de ser também – obviamente – uma obra escrita em um período de população majoritariamente iletrada, é importante destacar, ainda, que no momento de sua finalização, havia um movimento dominicano de organização do conhecimento cristão com o objetivo de instruir seus quadros para o combate dos inimigos da Igreja e de Deus.⁵⁹ Logo, código e canal originais para a transmissão da mensagem levam-nos a concordar com a autora que os destinatários principais seriam clérigos que poderiam encontrar na *Legenda Áurea* grande quantidade de material para seus sermões.⁶⁰

Por outro lado, Carolina Fortes destaca que, provavelmente, o hagiógrafo teria consciência de que o maior número de consumidores de sua obra seria de leigos.⁶¹ Isso deve-se

⁵⁶ FORTES, C. C. *A Legenda Áurea: datação, edições, destinatários e modelo de santidade*. In: TEIXEIRA, I. S. [org.]. *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014, p. 34.

⁵⁷ Cf. REAMES, S. *The Legenda Áurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.

⁵⁸ FORTES, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁹ *Idem*, p. 35.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 36.

a dois fatos: primeiro, porque a obra tinha como destinatários os clérigos que a utilizariam como base para seus sermões, na língua vernácula dos ouvintes; segundo, porque Jacopo a constrói de maneira menos rebuscada que a seus sermões, tornando-a mais inteligível para um público menos erudito.⁶² Podemos nos recordar também das várias edições e versões que surgirão nos anos seguintes à sua finalização.

Podemos concluir, portanto, que há uma multiplicação destes elementos comunicativos nesse sentido, permitindo criar um quadro distinto para a comunicabilidade da *Legenda Áurea*:

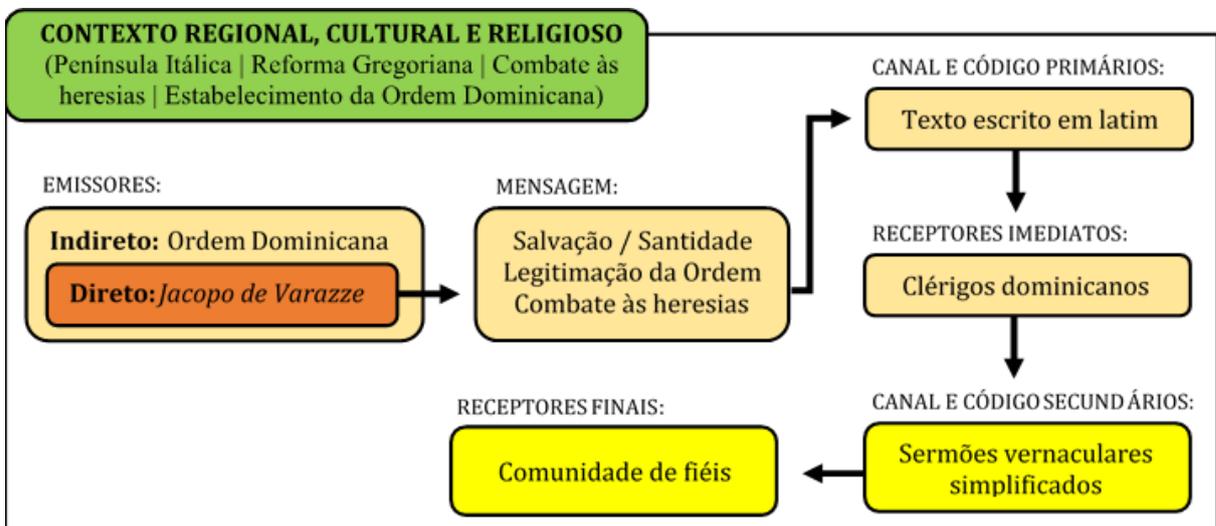


Figura 04: Esquema comunicativo da *Legenda Aurea*, de Jacopo de Varazze. Elaborado pelo autor.

Dessa forma, perspicaz e eloquentemente, Jacopo de Varazze constrói uma narrativa com um duplo canal, código e receptor.⁶³ Concordamos. Podemos definir, dessa maneira, um canal e código primários (uma composição hagiográfica escrita em latim) que transmitiam uma mensagem a um receptor imediato (clérigos). Esses, por sua vez, a partir de um canal e código secundários (sermões vernaculares e facilitados), transmitiriam a mensagem a um receptor final (a comunidade de fiéis).

⁶² FORTES, 2014, p. 36.

⁶³ Idem, p. 37.

2.3 - A mensagem da salvação

Além disso, será que as hagiografias reproduzem formas de hierarquização, ordenação e equivalências que fazem parte do universo mental daquela sociedade? Será que a trama narrada mobiliza emoções e experiências de certa forma já vividas pelo espectador, correspondendo sempre uma memória afetiva que influenciará em suas vivências futuras? As questões que podem surgir da leitura da *Legenda Áurea* são muitas. Mas em si, qual a “substância” da mensagem presente na obra? Para responder, compreendemos serem fundamentais alguns pontos: a apresentação da mensagem e o corpo da mensagem.

a) **Por apresentação da mensagem queremos dizer a maneira como ela, de forma quase prosopopáica, se propõe ao receptor: universal.**⁶⁴ A *Legenda Áurea* é uma das poucas fontes de natureza hagiográfica que abarcam toda a longa duração da história da cristianização do Ocidente⁶⁵ - e seu hagiógrafo é consciente disso. Podemos pressupor essa pretensão universalizante, primeiro, porque a partir da Reforma Gregoriana há uma tendência de uniformização do culto litúrgico e as ordens mendicantes contribuem largamente para esse processo.⁶⁶ Os pregadores, portanto, estabelecem uma narrativa que aspira à universalização junto à pregação. Segundo, porque Jacopo de Varazze elenca um quantitativo de santos e santas antigos e contemporâneos que compõem um quadro geográfico amplo e não-específico⁶⁷ do Ocidente medieval,⁶⁸ evitando anseios cristãos regionalistas.⁶⁹ Por último, porque há uma tendência à totalização, uma vez que o genovês articula, ao mesmo tempo, elementos da doutrina, liturgia e história cristãs, em um grande compêndio cristão.⁷⁰

⁶⁴ Chegamos a essa conclusão a partir das análises propostas por Jacques Le Goff, que toma como base uma comparação entre o Prólogo da *Legenda Áurea*, escrito pelo próprio hagiógrafo, e o corpo do texto. Cf. LE GOFF, 2014.

⁶⁵ SOUZA, N. B. d. A. *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. In: **Revista Brasileira de História**, v. 22, nº 43. São Paulo: 2002, p. 71. Disponível em <<https://goo.gl/NkLtqA>>, acessado em 27 jul 2017, p. 69.

⁶⁶ Cf. VAN DIJK, S. J. P. **Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals of Haymon of Faversham and related Documents**. 1243-1307. Leyde: Brill, 1963.

⁶⁷ Uma exceção a essa característica é a cidade de Gênova – seu local de nascimento e de atuação durante a vida religiosa – e a região da Lombardia – provavelmente pelo interesse apaziguador na localidade.

⁶⁸ ALMEIDA, N. de B. *Hagiografia, Propaganda e Memória Histórica. O Monasticismo na Legenda áurea de Jacopo de Varazze*. In: **Revista Territórios & Fronteiras**, v7, n. 2. Cuiabá: 2014, p. 102. Disponível em <<https://goo.gl/18D3K8>>, acessado em 27 jul 2017.

⁶⁹ Esse fato pode ser percebido, por exemplo, pela ausência de Santo Antônio de Pádua/Lisbôa, morto em 1231 e canonizado em 1232, na *Legenda Áurea*.

⁷⁰ Cf. FLEITH, B. **Studien zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Legenda Áurea**. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1991.

b) Como corpo da mensagem compreendemos as características estruturais mais básicas que garantem organicidade ao texto, tanto entre as próprias partes, quanto com o contexto. Isso é garantido por meio de dois macro processos linguísticos: primeiro, a transcrição, entendida aqui não como uma cópia de algo anterior, mas a passagem do discurso do campo das ideias para o campo das palavras por meio da materialização textual, com todas as suas características, adequações e inadequações gramaticais e semânticas;⁷¹ e, segundo, a retextualização, conjunto de operações que interferem no código e no sentido por meio da elaboração de raciocínios abstratos e variações semânticas em um fenômeno cognitivo sociocultural.⁷²

Dentro desses grandes processos existem outros ainda menores, fatores da textualidade como demonstra Bentes,⁷³ e que merecem atenção no que tange a *Legenda Áurea*, considerando todos os argumentos apresentados até agora neste capítulo. São elementos que vão além da *situacionalidade* e da *intencionalidade* já analisados e que permitem associar o contexto extratextual ao intratextual.

2.4 - Fatores da (extra)textualidade

A maior parcela das legendas santorais presentes na obra baseia-se em eventos que datam dos séculos I ao IV, um número menor de hagiografias apresenta eventos dos séculos V ao VII e, em um salto temporal, Jacopo de Varazze apresenta um número muito reduzido de vidas dos séculos XII e XIII. Esse mapeamento, quando não problematizado, traz a falsa impressão de que há apenas o reaproveitamento de material antigo e que, devido a isso, o sucesso do legendário dominicano seria consequência de uma facilidade compilatória. Entretanto, estudos da Linguística e da Teoria da Literatura apontam que esta equação não é simples como se pensa.

Koch sistematiza quatro conceitos que demonstram como a atividade intelectual, ainda que inconscientemente, permite cognitivamente entender as entrelinhas a partir de blocos de

⁷¹ FLORES, O. C.; e SILVA, M. R. da. **Da Oralidade à Escrita: uma busca da mediação multicultural e plurilinguística.** Canoas: Editora da Ulbra, 2005, p. 42.

⁷² Cf. FAVERO, L. L.; **Oralidade e Escrita: perspectivas para o ensino da língua materna.** São Paulo: Cortez, 2002.

⁷³ Cf. BENTES, A. C. *Linguística textual.* In: MUSSALIM, F; BENTES, A.C. (org.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras.** São Paulo: Cortez, 2001.

memória.⁷⁴ Na amplitude destas questões, podemos concluir, portanto: os relatos hagiográficos, principalmente a *Legenda Áurea*, em toda a sua vastidão, não se preocupam com a exatidão de datas e a linearidade cronológica dos acontecimentos narrados. Por outro lado, como destaca Franco Júnior, remetem à símbolos e significados que permitem vislumbrar a mentalidade do homem medieval, marcadamente simbólica.⁷⁵ No que tange a Jacopo de Varazze, o dominicano constrói sua narrativa a partir de uma concepção de tempo, criando um esquema narrativo particular, uma sequência ordenada de fatos [B]. Como destaca Le Goff, a *Legenda Áurea* articula três diferentes tipos de tempo: o *temporal* (tempo cíclico da liturgia cristã), o *santoral* (tempo linear marcado pela sucessão de vidas de santos) e o *escatológico* (o caminho cristão da humanidade caminha até o dia do juízo final).⁷⁶

Ou seja, o hagiógrafo nos leva a uma leitura sacralizada de uma sucessão e sobreposição de temporalidades diferentes que se encaixam para garantir a primazia do Cristianismo sobre a organização do tempo. Os próprios capítulos da obra dominicana são dispostos de acordo com a interseção entre o *temporal* e o *santoral*: o tempo do descaminho, da renovação ou convocação, da reconciliação e da peregrinação.⁷⁷ Tem-se assim narrativas com o propósito de perpetuar uma memória e constituir uma noção específica sobre o tempo que encerre a verdade dos fatos nos planos terreno e espiritual, bem como testemunhe a eficácia dos planos divinos.⁷⁸ Cumpre-se assim também as funções de *informatividade* (algo inovador em campo antigo) e *relevância* (importância), pois ao valer-se de um *corpus* temporal e espacialmente vasto, o hagiógrafo aciona um campo de conhecimentos comuns entre emissor e receptor, maximizando o processo comunicativo metalinguístico.

Jacopo de Varazze inclui textos bíblicos, doutrinários, litúrgicos, hagiográficos, historiográficos, de origem cristã e não-cristã, abarcando santos bíblicos, mártires, anacoretas, monges, confessores, reformadores e fundadores, desde Antiguidade tardia ao século XIII. Estabelece, dessa forma, modelos de acontecimentos que se articulam com outros textos e conduzem a dois caminhos previsíveis: a salvação ou a perdição [C]. Revela-se, em consequência, uma alta *intertextualidade* (referência a outros textos) em uma *focalização*

⁷⁴ Cf. KOCH, I. G. V. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2002.

⁷⁵ FRANCO JR, H. *Apresentação*. In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: vidas de santos*. [Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior]. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 17.

⁷⁶ LE GOFF, 2014. pp. 18-19.

⁷⁷ Cf. SILVA, Andréia C. F. L. da. *Resenha: Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. In: *Brathair*, nº 16, v. 1, 2016. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair>.

⁷⁸ Cf. GUENÉE, Bernard. *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28, 4, 1973, p. 997-1016

específica (a mensagem da salvação) que permite uma maior *aceitabilidade* entre o seu público, tanto imediato quanto final.

O hagiógrafo intercala ainda, como já expusemos, fatos do cotidiano, representando as consequências dos atos dos leigos ao mesmo passo que introduz a vida do santo e seus feitos miraculosos, construindo um modelo de virtude cristã ao qual se mira, mas não se alcança. Acaba por estabelecer e invocar com regularidade modelos globais – dentro do universo da obra, é claro – baseados em planos estáveis de acesso à memória (mensagem da salvação/perdição e a própria rotina do fiel) [D]. Podemos, dessa maneira, um quadro global presente nas entrelinhas – e nas próprias linhas – da obra dominicana, revelando sua particularidade ao mesmo tempo que expressa sua globalidade [A]. Alcançamos a seguinte formatação macrotextual:

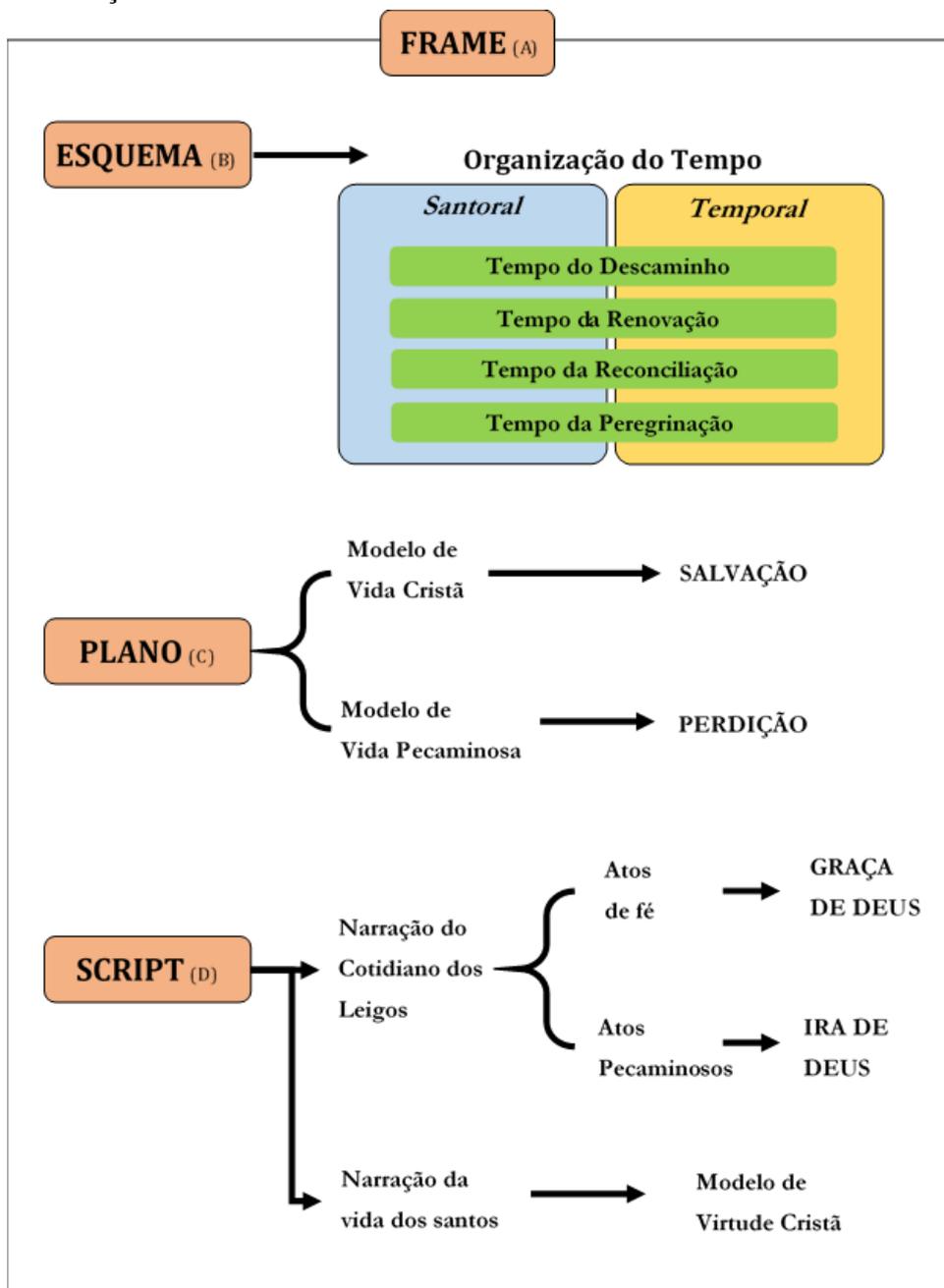


Figura 05: Esquema macrotextual dos blocos cognitivos da atividade intelectual da *Legenda Áurea*. Elaborado pelo autor.

Assim, por meio da apresentação de um conjunto de conhecimentos rotulados (*frames*), sequencialmente organizados em sequência causal ou temporal (*esquemas*), o autor introduz conhecimentos para se atingir determinadas metas (*planos*) acerca das maneiras de modo de agir estereotipado induzido (*scripts*).⁷⁹ Ou seja, constrói-se um conjunto no qual são apresentadas novas informações a partir de informações antigas, permitindo ao leitor/ouvinte apreender com mais facilidade o que lhe é apresentado.

2.5 – A retórica na escrita hagiográfica dominicana

Como destacou Citelli, falar sobre o domínio da linguagem, sobretudo aquele da expressão verbal e da persuasão, implica necessariamente em falar em retórica.⁸⁰ Isso não pode ser desconsiderado de forma alguma, principalmente sendo os dominicanos aqueles que recuperarão os estudos aristotélicos clássicos, dos quais ela faz parte. De acordo com Ducrot e Todorov, será a retórica, inclusive, “o primeiro testemunho, na tradição ocidental, duma reflexão sobre a linguagem”, uma vez que se atenta para “a linguagem não enquanto *língua*, mas enquanto *discurso*”.⁸¹

Esses elementos agem, por sua vez, conjuntamente, para a comunicação persuasiva perfeita. No caso específico da *Legenda Áurea*, podemos pressupor, como já abordamos, que o seu compositor era consciente de seu público imediato, mas também de que este não comporia seu maior consumidor. É certo que o redator de um texto se esforça para que atinja seus objetivos e toda a sua atenção, normalmente, é direcionada a esse resultado. Entretanto, isso não é tarefa simples, pois nem sempre uma comunicação recebida é assumida. Seria pressupor que todo ato comunicativo produz um efeito único de passividade em seu receptor.

Assim, para que os preceitos predispostos textualmente sejam incorporados à prática cotidiana é necessário que o texto seja bem arquitetado. Nesse sentido, Jacopo de Varazze nos entrega um material único, consciente de sua proposta, em quadro comunicativo completo e complexo. Dessa forma, podemos encontrar no legendário dominicano os principais elementos

⁷⁹ “Na realidade, vários são os modelos ou construtos teóricos que têm sido formulados para dar conta, teórica e empiricamente, da forma pela qual os indivíduos constroem (compartilham, modificam, organizam, regulam, representam, justificam, reconhecem) a experiência de conhecimento de mundo: contexto, prática, sistemas de referência, enquadre, esquema, conhecimento prévio, situação social, script, moldura comunicativa.” MORATO, Edwiges Maria. *A noção de frame no contexto neurolinguístico: o que ela é capaz de explicar?* In: **Cadernos de Letras da UFF**. Dossiê: Letras e cognição, n° 41, 2010, p. 94.

⁸⁰ CITELLI, 2002, p. 8.

⁸¹ DUCROT, O.; TODOROV, T. **Dicionário das Ciências da Linguagem**. Lisboa, D. Quixote, 1976, p. 99. *Grifos no original*.

da retórica, dissecados por Aristóteles em *A Arte da Retórica*: o exórdio, a narração, as provas e a peroração.⁸²

O exórdio é o começo do discurso e funciona como uma introdução ao tema, um elogio ou uma explicação. Isso está presente em praticamente todos os capítulos da *Legenda Áurea*, onde nós encontramos nas legendas santorais uma etimologia do nome do santo ou, no caso das festas, uma breve explicação sobre o contexto e período de comemoração e devoção. Vejamos, por exemplo, o caso da vida de Lúcia:

Lúcia vem de lux, "luz". A luz é bonita de se ver, porque segundo Ambrósio ela está por natureza destinada a ser graciosa para a visão. Ela se difunde sem se sujar, por mais sujos que sejam os lugares em que se projeta. Seus raios seguem linha reta, sem a menor curva, e sem demora ela atravessa imensas extensões. Daí ser apropriado o nome Lúcia para aquela virgem bem-aventurada, que resplandece com o brilho da virgindade sem a mais ínfima mácula, que difunde calor sem nenhuma mescla de amor impuro, que vai direto a Deus sem o menor desvio, que sem hesitação e sem negligência segue em toda sua extensão o caminho do serviço divino. Lúcia também pode vir de lucís vía, "caminho da luz".⁸³

Neste caso, Jacopo explora a origem do nome e relaciona o seu significado às características que justificam a santidade de Lúcia. Embora encontremos certa coerência nesta análise etimológica, ela é altamente interpretativa e alegórica. Já no caso das festas, podemos citar o primeiro caso, aquele do Advento do Senhor:

O Advento do Senhor é comemorado em quatro semanas, para assinalar suas quatro vindas: na carne, no espírito, na morte e no Juízo. A última semana não é completa, porque a glória que será concedida aos santos, quando do último Advento, nunca terá fim. Esta também é a razão pela qual o primeiro responso do primeiro domingo do Advento tem quatro versículos, inclusive o Glória Patri, a fim de designar esses quatro adventos. Julgue o leitor, com prudência, a qual dos quatro prefere dar sua atenção.

Aqui embora não haja uma análise da origem do termo, há uma breve explicação do período – e porque este período – em que é comemorado o Advento do Senhor. Esse esclarecimento dado por Jacopo vem relacionado, inclusive, ao ensinamento da doutrina e da liturgia da Igreja.

O que os dois casos exemplificam é que o exórdio praticado por Jacopo confere ao texto ar de erudição. Ele funciona como um importante elemento de autoridade para leitores e ouvintes, antecipando o que irá se dizer e dando segurança sobre o que se diz ao trazer um tom

⁸² ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

⁸³ *Legenda Áurea*, p. 77.

de “saber sobre o que se fala”. Esse modelo assegura a fidelidade dos receptores ao conectar uma afirmação histórica a uma afirmação escatológica.

Entretanto, é a narração – e o conjunto de provas que ela fornece – que pode ser considerada o ponto chave e central da obra. Ao se indicar fatos e eventos, ilustra-se aquilo que se quer dizer, fornecendo ao imaginário uma larga quantidade de signos e significantes que atraem o receptor e permitem que ele compreenda o que se quer transmitir. É assim que Lauwers define que a “argumentação eclesiástica” está fundamentada nas “citações da Escritura, excertos dos escritos patrísticos com valor doutrinal, os exempla e anedotas miraculosas, enfim, a tradição da Igreja”.⁸⁴ No caso da *Legenda Áurea*, isso se faz presente pelos *auctoritates* (citações das escrituras), pelos *rationes* (encadeamento lógico) e pelos *exempla* (pequenas histórias com tempo histórico narrativo linear).⁸⁵

Os *exempla*, sobretudo, eram um elemento retórico com implícita função didática que facilitava a transmissão de diversos aspectos da doutrina católica, multiplicando-se em suas histórias para adequar-se a aspirações locais. É assim que Bremond, Le Goff e Schmitt compreendem a sua importância: uma “história ilustrativa”, um modelo literário intimamente ligado à sociedade e seu imaginário.⁸⁶ Ou seja, ilustrava-se; traziam-se exemplos de acontecimentos bons e ruins; fundamentava-se os porquês; argumentava-se. Mas “ensinar” não era o único objetivo, pois por meio das histórias conquistava-se o ouvinte, despertando sua intenção e seu interesse.⁸⁷

Por fim, o último elemento retórico, a peroração, é o único praticamente ausente nas legendas, pelo menos de maneira escrita. Isso, entretanto, parece ser proposital e a sua ausência pode ser entendida como parte do próprio esforço retórico. A peroração tem caráter finalizador, é o último momento do texto e intenciona recapitular, reforçar, para em última instância garantir o cumprimento dos objetivos discursivos. As vidas presentes na *Legenda Áurea*, todavia, não apresentam uma espécie de conclusão. Em sua maioria, encerram-se com eventos miraculosos ocorridos após a morte do santo, mas deixa em aberto um “final”. Isso não é estranho quando consideramos que a *Legenda Áurea* é uma obra aberta. Consideremos alguns pontos:

⁸⁴ LAUWERS, Michel. “Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?”: história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 181.

⁸⁵ Cf. LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Estampa, Lisboa, 1994.

⁸⁶ BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, **L’Exemplum: Typologie des sources du moyen âge occidental**, Turnhout: Brepols, 1982, p. 13.

⁸⁷ ROCHA, 2001, p. 192.

a) Primeiro, não existe um fim ou limite aos atos miraculosos dos santos ou ao seu culto. Deixar em aberto traz a impressão de continuidade, de infinitude.

b) Segundo, as vidas eram utilizadas muitas vezes de maneira recortada,⁸⁸ com receptores distintos tendo acessos diferentes ao texto. Isso, por sua vez, deixava a peroração, a finalização, ao orador do sermão. Ao selecionar os excertos que melhor seriam convenientes à fala, considerando o público ao qual iria se dirigir, o pregador poderia dar-lhes o acabamento que lhes fosse conveniente para atingir suas intenções.

A peroração, portanto, quando não presente de maneira clara no texto escrito, se completava na oratória. Afinal, a *Legenda Áurea*, como buscamos demonstrar, é uma obra com intenso diálogo entre o escrito e sua recepção final.

Isso nos leva a compor outro quadro ainda mais amplo contra a polarização sociocultural exacerbada que se faz sobre a Idade Média. A ideia de fazer parte de um mesmo corpo (a Igreja) e ser integrante da sociedade cristã (por meio do batismo) permite-nos inferir sobre a existência de uma cultura nos mesmos moldes da Igreja, única, porém diversa. Como aponta Verger, “havia em todo caso um domínio que, evidentemente, era comum a todos: aquele da fé cristã. Nós estamos em uma época de unanimidade religiosa”.⁸⁹ A exemplo disso temos o fato primordial de que a maior preocupação dos homens e mulheres da Idade Média, sendo clérigo ou sendo leigo, é com o pós-morte. Como lembra Le Goff, “a vida aqui embaixo é um combate, combate pela salvação”.⁹⁰ Chamando atenção para isso, Baschet esclarece:

Não se pode compreender o homem medieval, sua vida em sociedade, suas crenças e seus atos sem se considerar o inverso do mundo dos vivos: o domínio dos mortos, onde cada um deve, finalmente, receber uma retribuição à sua altura, danação eterna ou beatitude paradisíaca. (...) Na Idade Média, o aqui embaixo não é concebido sem o além. Parte integrante do universo do homem medieval, o além lhe confere seu verdadeiro sentido e lhe traça sua verdadeira perspectiva.⁹¹

Sendo assim, todas as práticas, dogmas, crenças e sacramentos são voltados à vida futura. Há uma busca pelos valores de Deus, e é somente através da obediência e do amor divino que o homem poderá ser salvo. Como disserta Le Goff,

os homens e as mulheres da Idade Média vivem o Cristianismo essencialmente como uma religião de salvação. Marcados, por um lado, pelo caráter guerreiro de sua

⁸⁸ A presença de índices remissivos ao final dos legendários reforça essa noção, uma vez que nos dão indícios de como a obra era lida.

⁸⁹ VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 64.

⁹⁰ LE GOFF, J. *Além*. In: LE GOFF, J., SCHIMITT, J.-C. (coord.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006, p. 22.

⁹¹ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. SP: Globo, 2006, p. 374.

sociedade, vivem sua existência terrena em uma lógica de salvação que é uma lógica de combate: luta entre virtudes e vícios, combate contra Satanás, inimigo do gênero humano que recorre a todas as tentações internas e externas.⁹²

Isso não quer dizer, entretanto, que a religiosidade de todos os integrantes da Cristandade é a mesma ou que o sentimento religioso se apresenta sob a mesma forma, mas são perceptíveis as características em comum e que a linha divisória entre a cultura clerical e a cultura laica não é fixa. O que podemos notar é a insistente tentativa do corpo eclesiástico em compor uma cultura à parte do laicato, reforçando a hierarquização pretendida pela Igreja. Como propõe Vauchez, “a espiritualidade do Clero e a dos fiéis não constituíam nessa época dois mundos sem comunicação”.⁹³ Eram sim duas polaridades, mas integrantes de um mesmo sentimento (o de pertença à Cristandade), envoltos pela cultura geral (o Cristianismo), aspirando à constituição de um elo com o divino (o alcance da salvação), e realizando, constantemente, trocas entre si. Assim, é possível perceber práticas exclusivamente clericais e práticas exclusivamente laicas, mas todas voltadas à relação com o Deus cristão. Por sua vez, é possível perceber que ora os clérigos projetam sua cultura religiosa sobre os laicos (em uma tentativa de sobrepujá-los), e estes, confiantes na função que lhes foi designada, acata com fervor; ora os laicos, por incompreensão e/ou por aspirar a um contato direto com Deus, adiciona características particulares às suas práticas – ou “cria” práticas particulares – em uma tentativa de conhecer aquilo que lhes está distante (sendo estas práticas, muitas vezes, incorporadas pela Igreja e incluídas em seu seio, como, por exemplo, o culto aos santos e a reverência às relíquias sagradas). “A vida coletiva é marcada pela prática religiosa, seguida de modo desigual”, conclui Baumgartner.⁹⁴

Essas observações permitem-nos, aqui, refutar veemente a afirmação de que a *Legenda Áurea* “caracteriza-se como uma sequência de topos sem unidade homogeneizante”.⁹⁵ Achamos essa uma interpretação equivocada, pois se compreendermos os topos como um tema recorrente em determinado tipo de literatura⁹⁶ e a intenção universalizante e totalizadora da obra, conceberemos que não é objetivo do hagiógrafo que esses elementos narrativos apareçam necessariamente da mesma forma em todos os capítulos. E vamos além: isso não constitui, de

⁹² LE GOFF, J. *Prefácio*. In: BASCHET, 2006, p. 20.

⁹³ VAUCHEZ, 1995, p. 24.

⁹⁴ BAUMGARTNER, 2001, p. 175.

⁹⁵ FALCI, Priscila Gonzalez. **Os martírios na construção de santidades Genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea**. Dissertação. [Mestrado em História]. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2008, p. 174.

⁹⁶ De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis, topos é “1. [LIT] Motivo ou tema recorrente em literatura; motivo ou tema que se repete com frequência. INFORMAÇÕES COMPLEMENTARES: [PL] *topoi*. ETIMOLOGIA: [GR] *tópos*. Disponível em <<https://goo.gl/YWws2i>>, acessado em 28 jul 2017.

forma alguma, um problema. Muito pelo contrário, essa não-repetição sistematizada dos topos traz particularidades aos capítulos que favorecem o caráter didático da *Legenda Áurea* e seu uso na elaboração de sermões. Isso não significa, porém, que não exista “uma unidade lógica unificadora”.⁹⁷ Essa unidade lógica unificadora, inclusive, é multifacetada e construída a partir dos macro e micro processos que se apresentam ao público receptor por meio da oralidade.

2.6 - Algumas considerações parciais

Assim, se para transmitir algo é necessário que haja uma fonte e um destino distintos no tempo e no espaço, gerando uma mensagem que percorre um caminho de sinais físicos e simbólicos, concretos e abstratos, codificados, podemos concluir, até este momento, que a *Legenda Áurea* é fruto da complexificação do processo de comunicação regular. Para materializar e divulgar amplamente o discurso pretendido, Jacopo de Varazze não só articula os elementos básicos dessa comunicação para atingir seus objetivos, como diversifica-os. Isso permite-nos compor um quadro comunicativo distinto.

Ou seja, o contexto induz à produção de uma narrativa persuasiva, no sentido de “context”, jogar com o texto. Isso não significa, entretanto, um falseamento ou invenção das informações narradas por meio da escrita. Este jogo diz respeito às estratégias e artifícios retóricos do texto nos quais faz-se uso na escrita hagiográfica e que culminará, no caso da *Legenda Áurea*, em sermões clericais. Logo, abrangendo uma larga extensão de signos e significantes, ocorre uma relação de construção e reconstrução de sentidos e valores a partir do pretexto da santidade. Em um movimento de escolhas semânticas e lexicais, o hagiógrafo constrói um texto novo e inovador que não é apenas uma sequência solta de palavras e excertos textuais; ou seja, uma compilação. É, sobretudo, uma sequência linguística coerente e coesa com o contexto social, político, cultural e religioso da Ordem Dominicana e do Ocidente medieval como um todo durante o século XIII.

O olhar historiográfico e linguístico sobre essa inovação hagiográfica deve, portanto, ir além de simplesmente considerar esses textos como mitologia ou ficção cristã apenas para a observação do outro e a construção de categorias e conceitos que atribuam sentido às suas práticas. O corpo da *Legenda Áurea* constitui uma ferramenta pela qual tais categorias e

⁹⁷FALCI, 2008, p. 172.

conceitos tendem ser negociados, numa forma em que os interlocutores múltiplos, como observamos, “jogam” com diferentes perspectivas culturais apresentadas pela própria narrativa.

Traz-se à tona, dessa maneira, o problema entre o factual e o imaginário: avanços detectados nessa renovação, ou seja, na utilização desse material, nos autoriza a relativizar essa dicotomia, mostrando o papel do imaginário, do simbólico como estruturante em toda formação histórica e apontando o discurso – não-ficcional, mas verossímilante – como um dos possíveis caminhos para acessar o vivido. Logo, as hagiografias medievais perpetuavam não só a tradição do culto aos santos, mas apresentavam uma série de elementos da vida cristã a serem remetidos à comunidade de fiéis por meio da pregação. Tornavam-se, pois, obras de caráter instrutivo e educativo, fontes da pedagogia cristã que representavam as relações cotidianas (as interações entre o popular e o erudito, os conflitos entre o profano e o sagrado, a aproximação e/ou afastamento entre a aristocracia laica e as ordens mendicantes), naturalizando e idealizando-as afim de maximizar suas intenções discursivas.

Assim, a cultura do Cristianismo estabelecia conceitos e verdades, o certo e o errado, infiltrando-se por diversas vias e alcançando, profundamente, a consciência humana. Não se forma, portanto, uma “imagem” exterior ao próprio personagem ou ao evento maravilhoso que teria ou não ocorrido, mas cria-se, fundamentalmente, um processo interativo de influência sobre o receptor – especificamente aquele que chamamos de receptor final.

Nesse sentido, Jacopo de Varazze, por meio de uma combinação de processos lexicais e semânticos que se relacionam entre si, designou significados e significantes que se inseriam em uma área particular da realidade do receptor. Ou seja, por meio de elementos e artifícios narrativos, o hagiógrafo produziu na *Legenda Áurea* uma organicidade particular entre o sagrado e o profano. Pelas vias da argumentação e da persuasão, o dominicano utilizou de recursos valorativos, imagéticos, racionais e emocionais, tendo em mente o conjunto de concepções do período, para obter adesão e influenciar outras pessoas, reorientando o seu modo de pensar e, conseqüentemente, de agir.

Assim, julgamos ser necessária uma análise dos personagens leigos na *Legenda Áurea*, uma vez que a aproximação do texto de seu público por meio de mecanismos linguísticos diversos, como visto, é um elemento crucial para o sucesso desta obra. Essa transcrição do real no narrado, com base em esquemas e estratégias discursivos, compõe finalmente uma trama engenhosa que é ao mesmo tempo distante da experiência ao qual se originou o trabalho, mas tão intimamente ligada e reveladora sobre ele. Acreditamos, assim, serem estes personagens, circunscritos na obra de Jacopo de Varazze, o elo entre o universo físico e textual que transmitia aqueles caminhos que a Ordem Dominicana considerava certos ou errados.

Capítulo III

OS LEIGOS E OS SANTOS DO SÉCULO XIII



s mendicantes e, sobretudo, os dominicanos atuaram desde a fundação de suas ordens na redação, edição e compilação de hagiografias. Todavia somente três foram escolhidos para compor o rol de vidas da *Legenda Áurea*. É o caso de Domingos de Gusmão e Pedro de Verona, ambos membros da Ordem dos Frades Pregadores, e Francisco de Assis, fundador da Ordem dos Frades Menores. Essa seleção, como já apontamos, não é ao acaso. Mas por que esta atenção aos santos mendicantes? A primeira – e óbvia – explicação é que se trata de uma obra mendicante. Entretanto, para além disso, é importante constatar que entre os pontificados de Inocêncio III (1198-1216) e Inocêncio IV (1243-1254), as canonizações estão ligadas a interesses políticos, principalmente às Cruzadas e ao combate das heresias. É natural, portanto, que haja um interesse pelos santos mendicantes, afinal eles reafirmam a fé e a obediência à Igreja, além de transmitirem os ideais doutrinários que interessavam à Cúria Romana naquele período.¹

Há de se considerar ainda as motivações específicas. A seleção de Domingos de Gusmão e Pedro de Verona não poderia ser outra. Eles foram os únicos dominicanos a serem canonizados no século XIII. O terceiro seria Tomás de Aquino, apenas em 1323. Assim, a escolha está interligada, especialmente, à legitimação da Ordem dos Frades Pregadores. Domingos é o fundador da Ordem a qual pertence Jacopo. Através de sua vida, são apresentados também os passos para a estruturação de sua Ordem, que se confunde com a própria virtuosidade do santo.² Já a vida de Pedro cumpre o papel de reafirmar a todo momento a primazia dominicana em todos os aspectos sociais, políticos e religiosos. A sua canonização

¹ GOODCH, M. *The politics of canonization in the thirteenth century: Lay and Mendicant saints*. In: WILSON, S. **Saints and Their Cults**. London: Cambridge University Press, 1985, p. 182.

² VAUCHEZ, A. **La Sainteté em Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. 2ª ed. Roma: École Française de Rome, 1981, pp. 295-402, *passim*.

provém, sobretudo, da fidelidade à regra.³ É importante destacar, ainda, que a vida de Pedro não fazia parte da primeira versão da obra de Jacopo e foi inserida nas reedições que o frade dominicano realizou antes de morrer, provavelmente a pedido da Ordem.⁴ Corrobora com este dado o fato de Jacopo ter utilizado não apenas a bula pontifícia na escrita da vida, mas também a vida oficial escrita pelo frade Tomás Agni de Lentini.⁵ As hagiografias, portanto, não só dizem respeito ao santo em si, como também à organização e atuação da Ordem, deixando claro a sua predestinação e futuro.

A escolha de Francisco também não é difícil de compreender. A popularidade do “pobrezinho de Assis” não poderia ser facilmente ignorada por Jacopo, uma vez que pretendia uma obra universal que desse conta de praticamente “toda” a história da Cristandade. Francisco tornou-se conhecido pela imitação à Cristo e fundou uma das maiores ordens: a Ordem dos Frades Menores. Era um mendicante e foi o primeiro desta “categoria” a ser canonizado. Além do critério de notoriedade e amplitude do culto, legitimava também, de certa maneira, todas as ordens reconhecidas no século XIII. Outros santos franciscanos, entretanto, foram ignorados por Jacopo, como o caso de Santo Antônio de Pádua/Lisboa, com culto ainda muito regional à época da edição do legendário.

Selecionamos estas três vidas para analisarmos neste capítulo por dois motivos: primeiro, por serem santos do século XIII⁶ e, segundo, por serem santos mendicantes. Utilizamos estes critérios por corresponderem aos nossos objetivos. Ao escolhermos santos contemporâneos à edição do legendário, podemos observar com mais clareza como situações do cotidiano e questões caras à aristocracia eclesiástica naquele período inserem-se nas vidas dos santos que viveram naquele mesmo tempo.⁷ Além disso, o fato de serem mendicantes dialoga diretamente com a intencionalidade pretendida pelo compositor da *Legenda Áurea*. Podemos mencionar ainda que como membros de ordens que tinham como característica principal a atuação em meio ao povo, os leigos se fazem presentes com certo destaque nas vidas, principalmente como elemento de conduta.

³ VAUCHEZ, 1981, pp. 295-402, *passim*.

⁴ LE GOFF, Jacques. **Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 183.

⁵ Idem.

⁶ É importante ressaltar que estamos utilizando a versão em Língua Portuguesa da obra como texto principal de acesso à fonte, a qual apresenta apenas os três santos do século XIII.

⁷ Como destaca Le Goff, “dada a proximidade no tempo, o capítulo sobre Domingos é daqueles que se parecem mais com uma narrativa história comum”. LE GOFF, 2014, p. 219. Podemos estender esta compreensão aos três santos mendicantes que viveram e foram canonizados no século XIII.

Assim, a partir das discussões de Cazelles,⁸ podemos inferir que a função de servir de exemplo foi transferida para este grupo de personagens que não é santo. Ou seja, através de um discurso estruturante e, por vezes, normatizante, arquitetava-se um alvo de valores cristãos (o personagem santo) ao mesmo tempo em que se utiliza de subsídios narrativos para representar o limiar do certo e do errado (os personagens leigos). Dessa forma, os modelos de santidade construídos por Jacopo estão intimamente associados à espiritualidade laica e às formas como ela é representada.

3.1 – As “testemunhas” de Domingos

Domingos de Gusmão (†1221 ‡1234)⁹ foi o fundador da Ordem dos Frades Pregadores.¹⁰ Dada sua importância, sua vida ocupa um pouco mais de espaço que as demais presentes na *Legenda Áurea*. Como referência, Jacopo de Varazze utilizou a *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, de Gérard de Frachet, recém-escrita à época.¹¹ Embora no momento de produção do legendário dominicano a Ordem dos Frades Pregadores já se encontrasse em pleno desenvolvimento de suas atividades, consolidada junto ao papado, havia ainda uma busca por legitimar a ação dos dominicanos e um esforço contínuo para construir e reafirmar a identidade de Frades Pregadores que estudavam e pregavam. A vida oferece, então, uma intercessão entre uma “biografia” do santo e uma “biografia” da Ordem.

A vida de Domingos começa pela apresentação alegórica da etimologia de seu nome: “Domingos” deriva de “*dominus*”, que significa “Senhor”, o que Jacopo interpreta então como “guardião do Senhor” ou “guardado pelo Senhor”, apresentando três formas pelas quais sua

⁸ Cf. CAZELLES, B. *Le corps de sainteté d’après Jehan Bouche d’Or, Jehan Paulus et quelques Vies des XIIe et XIIIe siècles*. Gênova, 1982.

⁹ Leia-se: † para data da morte e ‡ para data da canonização.

¹⁰ Seguiremos esta noção que tem sido largamente aceita pela historiografia e que é, sobretudo, aceita pela tradição cristã presente na *Legenda Áurea*. Entretanto, há todo um debate sobre se, de fato, Domingos de Gusmão foi de fato o fundador da Ordem dos Frades Pregadores ou se esta tarefa pode ser atribuída a Diego, bispo de Osma. Cf. GELABERT, Miguel, MILAGRO, José Maria, GARGANTA, José Maria de. **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madri: Editorial Católica, S.A., 1947; e CANETTI, Luigi. *Intorno all’ “idolo delle origini” - La storia dei primi frati Predicatori*. In: MERLO, G.G. **I frati predicatori nel Duecento**. Verona: 1996 (Quaderni di storia religiosa, III), pp. 9-51

¹¹ É interessante notar que Jacopo de Varazze não faz uso das atas do processo de canonização de Domingos e nem do *Libellus*, de Jordão da Saxônia, documentos aos quais provavelmente ele teria facilmente acesso. Cf. VAUCHEZ, André. *Jacques de Voragine et les saints du XIIIe. Siècle dans la Légende Dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (org.). **Legenda Aurea: Sept Siècles de Diffusion**. Actes du Colloque international sur le Legenda Aurea: textes latin et branches vernaculaire. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

santidade pode ser atestada.¹² Somos, então, apresentados aos primeiros leigos em sua história: seus pais, sua tia e sua ama-de-leite. Todos têm natureza contemplativa:

Domingos, célebre condutor e pai da Ordem dos Pregadores, nasceu em uma cidade da Espanha chamada Calaruega, diocese de Osma, tendo tido segundo a carne Félix como pai e Joana como mãe. Antes de seu nascimento, sua mãe viu em sonhos que carregava no útero um cãozinho que trazia uma pequena tocha ardente na boca e que, ao sair do útero, incendiava o universo todo com ela. Além disso, sua madrinha viu que o menino Domingos tinha sobre a fronte uma estrela muito brilhante que iluminava todo o mundo. Desde pequeno, ainda sob os cuidados de uma ama-de-leite, com frequência deixava seu leito e deitava-se nu sobre o chão.¹³

É possível perceber aqui que a presença dos leigos traz uma ideia de testemunho. Não há apenas uma exaltação à predestinação de Domingos. Existem personagens que se fazem testemunhas oculares e não quaisquer testemunhas, mas aquelas dotadas de certa autoridade: os progenitores, uma tia e uma cuidadora. São personagens comuns a qualquer contexto cotidiano, mas que neste caso presenciam cenas do extraordinário. Ou seja, produz uma cena que mexe com o imaginário de forma que a imagem projetada, mesmo que não seja verdadeira, é verossímil, e nos convence enquanto lógica interna da própria hagiografia.¹⁴

Aqui já se constrói a visão que Jacopo quer transmitir sobre Domingos: é um homem predestinado, humilde e bondoso. Isso é atestado justamente pelas pessoas que o cercam, que vivenciam seus atos distintos. Entretanto, acima de tudo, Domingos é um pregador. Logo nas primeiras passagens é narrado um “confronto” indireto entre o santo e um grupo de hereges que testemunham a manifestação do seu poder divino ao não conseguirem queimar um documento dado pelo dominicano. Os enfrentamentos com os hereges não são poucos:

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 imundícies e por zombaria amarravam feixes de palha nele.¹⁵

Essa e outras passagens que seguem procuram mostrar a determinação de Domingos. Os personagens leigos, hereges, a todo o tempo o desafiam e este desafio é necessário. O enfrentamento reforça a predestinação e a segurança do santo quanto a sua missão. A ausência do confronto transformaria a narrativa em uma ode às características de Domingos sem que elas fossem realçadas ou alcançassem o patamar de minimamente críveis.

¹² *Legenda Áurea*, p. 614.

¹³ *Idem*, pp. 614-615.

¹⁴ CITELLI, 2002, p. 14.

¹⁵ *Legenda Áurea*, p. 616.

A presença dos leigos, então, é fulcral para a manutenção de uma lógica interna no discurso sobre como o santo se fez pregador no início de sua carreira eclesiástica. Esses embates continuam e são fundamentais para, segundo Jacopo, Domingos “cogitar na instituição de uma Ordem cuja missão fosse percorrer o mundo pregando e fortalecendo a fé católica contra os hereges”.¹⁶ Ou seja, o hagiógrafo constrói uma lógica própria ao texto que lhe dá sustentação, constituindo “verdades” ante o seu próprio nexos narrativo. Os relatos de pregação contra hereges e as conversões ocasionadas pela atividade de Domingos e seus seguidores continuam. Domingos é santo pregador e intercessor pela vida dos homens e mulheres, sobretudo aqueles desviados dos caminhos da Igreja. Observemos o seguinte trecho:

Quando em determinada oportunidade um homem possuído por muitos demônios foi apresentado a Domingos, este pegou a estola que tinha no pescoço, cingiu com ela o pescoço do endemoninhado e mandou que dali em diante não importunassem aquele homem. Eles imediatamente começaram a sofrer dentro do corpo do possesso e a clamar: "Deixe-nos sair, por que nos obriga a esta tortura?" Ele: "Não deixarei vocês partirem a menos que garantam que não voltarão mais a fazer isso". Perguntaram: "Que garantia podemos dar?" Ele: "A dos santos mártires cujos corpos descansam nesta igreja". Eles: "Não podemos, pois nossas qualidades e as deles são opostas". Ele: "É preciso dar essa garantia, pois de outro modo não cessarão os tormentos nem sairão livres". Então os demônios responderam que se ocupariam disso, e pouco depois disseram: "Conseguimos, e ainda que sem merecer os santos mártires serão nossos fiadores". Como ele pediu alguma coisa como prova, disseram: "Vá até o relicário em que estão as cabeças dos mártires e você as encontrará invertidas". Assim elas foram encontradas e eles foram testificados.¹⁷

Neste caso, fica claro como o santo torna-se uma conexão entre os fiéis e o sagrado, intercedendo por eles.¹⁸ É recorrente também, por exemplo, uma referência mais frequente a leigos nobres ou com algum destaque social, como no excerto abaixo:

Um jovem, sobrinho do senhor Estêvão, cardeal de Fossa Nova, caiu com seu cavalo em um precipício de onde foi tirado morto e apresentado ao bem-aventurado Domingos, que orou por ele e o jovem foi restituído à vida.¹⁹

Essa questão merece duplo destaque, porque nesta hagiografia os leigos são majoritariamente identificados, seja nomeando-os diretamente, ou referenciado-os por sua profissão, status, título ou parentesco. Outro exemplo é o caso do arquiteto da capela de São Sisto:

¹⁶ *Legenda Áurea*, p. 616.

¹⁷ *Idem*, p. 623.

¹⁸ MULDER-BAKKER, A. (ed). *The Invention of Saintliness*. Routledge: 2002, p. 9.

¹⁹ *Legenda Áurea*, p. 622.

A cripta da igreja de São Sisto desabou e soterrou, deixando sem vida o arquiteto ali levado pelos frades, mas o escravo de Deus, Domingos, mandou tirar o corpo do subterrâneo e levá-lo até ele, que orou e graças a seus méritos logo lhe restituiu ao mesmo tempo a vida e a saúde.²⁰

Essa referência constante a quem são os leigos com os quais o santo teve contato é fundamental para conferir ares de confiabilidade ao relato. Entretanto, o contato entre o santo e os leigos é medido. Por exemplo, mesmo quando o santo está no mesmo meio da aristocracia laica, esta ainda necessita dele, como pudemos observar. Há ainda o relato de um Mestre em Teologia que tem uma visão sobre Domingos e a Ordem, ou ainda o caso de que um anfitrião de Toulouse que estava corrompido e se converte após a intercessão do santo.

Dessa maneira, *Jacopo de Varazze* conecta leigos “conhecidos”, trazendo a aristocracia secular, profissionais liberais e estudantes/mestres para o seio de suas relações próximas. Acreditamos que esse ato seletivo está ligado à atribuição de autenticidade dos fatos para os demais de sua sociedade (trazendo verosimilhança ao contexto de fundação da ordem) e, principalmente, a legitimação da institucionalização dominicana.²¹ Ou seja, os frades pregadores integram a aristocracia, mas uma aristocracia eclesiástica, que está associada à aristocracia secular, porém é superior a ela. A figura do herege também é recorrente. Outras características, como a dos leigos que observam e testemunham atos de humildade ou de manifestação de poder aparecem. Todos para confirmar a predestinação de Domingos à vida santa e sua caridade com os necessitados durante a sua vida.

Logo, o tratamento nominal (ou por seu status/profissão) dos leigos – e suas características – podem ser entendidas como uma forma de re-presentar (tornar presente). Ou seja, as memórias efetivas, cercadas de paixões e determinadas experiências do vivido são adaptadas pela mobilização sensorial e afetiva do cotidiano. Ao inscrever em cena o leigo de forma utópica, grotesca ou ambígua, a hagiografia de *Jacopo de Varazze* não só torna presente elementos da cultura popular, como oferece novas condições de abstração, de circulação e transmissão política e cultural. Trocas são processadas: entre o sagrado e o profano, o humano

²⁰ *Legenda Áurea*, p. 622.

²¹ Há ainda uma outra passagem muito peculiar que embora não trate sobre um leigo, narra uma visão de Domingos na qual ele encontra Francisco de Assis e vê ambos como empreendedores da missão de Cristo na Terra. A presença desse encontro na vida de Domingos nos leva a levantar duas hipóteses: primeiro, a necessidade de um trecho que apresente uma relação harmoniosa entre Francisco e Domingos pode significar a existência de um conflito entre franciscanos e dominicanos que necessita ser apaziguado; segundo, a Ordem Franciscana conquistou maior expansão e mais rápida aceitação entre o povo, logo uma aproximação entre as duas seria bem-vinda no contexto legitimação dos frades pregadores. Cf. FORTES, C. C. **Os atributos masculinos das santas na *Legenda Áurea*: os casos de Maria e Madalena**. Dissertação [Mestrado em História]. Rio de Janeiro: IFCS/UFRRJ, 2003, pp. 83-84.

e o divino, o bem e o mal, o celeste e o terreno. Uma imagem se define em relação ao pensamento dominante, mesmo para aqueles que o contestam.

Em todos os casos, portanto, é possível perceber que os leigos que aparecem têm seus aspectos humanos evidenciados como testemunhas, ou ainda como passíveis do auxílio e da graça de Deus, independente da seu grupo social. Aqui a oposição aparece marcadamente pelo humano sendo sujeito ao divino, vislumbrando-o e/ou necessitando da intervenção santa para o alcance da bênção pretendida. Assim, é possível notar a construção de um “efeito de verdade”. O hagiógrafo apresenta não só argumentos, como preocupa-se em dar provas que possam ser tidas como válidas, organizando todo o discurso de forma que este se apresente como verossimilhante, com o intento de convencer o receptor.

3.2 – Hereges e contestadores na vida de Pedro de Verona

Pedro de Verona (†1252 ‡1253) foi um frade dominicano que, segundo a tradição cristã, foi assassinado por partidários da heresia cátara na região entre Como e Milão, na Península Itálica. Ele integra o grupo de “santos recentes”, aqueles cuja canonização ocorreu em período inferior a 60 anos, e sua hagiografia é uma das cerca de 95 vidas de mártires a constar na *Legenda Áurea*.²² Ele é um dos poucos canonizados a ter a sua existência comprovada e a sua rápida elevação à condição de santo pode ser entendida como uma forma de fortalecimento da Ordem dos Frades Pregadores ante aos serviços que oferecia ao Papado.²³

A vida de Pedro na *Legenda Áurea* encontra-se no Tempo da Reconciliação que, de acordo com o calendário litúrgico, fica entre a Páscoa e o Pentecostes. Como mártir, o milagre não é – ou não seria – o elemento central para o reconhecimento oficial de sua santidade.²⁴

²² Segundo Néri Barros de Almeida, o grande número de vidas de mártires na *Legenda Áurea* pode ser entendido como um meio pelo qual o Jacopo de Varazze poderia abordar questões de seu próprio tempo sem preocupar-se com uma abordagem direta. Cf. SOUZA, N. B. A. **A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora de Jacopo de Varazze**. São Paulo: FFLCH/USP, 1998. A vida de Pedro, entretanto, adota uma abordagem crítica direta a algumas questões, como a heresia, por exemplo.

²³ Fortes e Teixeira lembram, por exemplo, do conflito entre os frades pregadores e os mestres seculares entre os anos de 1252 e 1254, em Paris, que ameaçou momentaneamente os lugares de cátedra dos frades dominicanos. A canonização viria a servir como um fator de legitimidade da Ordem. FORTES, C. C; TEIXEIRA, I. S. *O corpo na literatura hagiográfica dominicana: da Legenda Áurea à Ystoria Santci Thome de Aquino (1290-1323)*. In: PEREIRA, N. M.; ALMEIDA, C. C. de; TEIXEIRA, I. S. [orgs.] **Reflexões sobre o medievo I**. São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 217.

²⁴ Gérard de Frachet, em sua obra *Vitae Fratrum*, editada entre os anos de 1260 e 1271, apresenta outros martírios dominicanos antes de Pedro de Verona. São os casos de Guilherme e Bernardo de Rochefort, e García de Aura. O fato destes dominicanos não terem sido canonizados e de suas vidas não estarem presentes na *Legenda Áurea* corrobora com a noção de que além da seleção e interferência direta do hagiógrafo na redação do texto, a realidade social e as aspirações políticas da Ordem foram preponderantes para a produção do legendário.

Entretanto, a vida apresenta 33 milagres realizados por Pedro de Verona – em vida e após a morte²⁵ – que podem ser entendidos como um meio para se alcançar uma espécie de “santidade carismática”, ou seja, a difusão do culto a um número maior de fiéis, sobretudo fiéis leigos. Afinal, a santidade durante a Idade Média era entendida “como o poder de agir em benefício das pessoas e das comunidades humanas”.²⁶ Como afirmou Dellos, “só se é santo em função dos outros e pelos outros”.²⁷

A vida de Pedro organizada por Jacopo é, por sua vez, repleta de referências ao laicado. Logo em sua parte inicial é possível notar um comparativo entre o santo e figuras leigas:

*Como luz fulgurante surgindo da fumaça, como lírio projetando-se das sarças, como rosa vermelha saindo do meio de espinhos, ele tornou-se um lúcido pregador, apesar de ter nascido de pais cegados pelo erro; foi de santidade virginal, apesar de ter surgido de mentes e corpo corruptos; foi um nobre mártir, apesar de ter crescido entre espinhos, isto é, pessoas destinadas ao fogo eterno. De fato, o bem-aventurado Pedro tinha pais infiéis e heréticos, mas conservou-se inteiramente isento dos erros deles.*²⁸

Aqui, o mártir é referenciado por uma série de metáforas que podem ser interpretadas como uma primeira tentativa do hagiógrafo em comparar santo e Cristo, que, segundo a tradição cristã, é identificado por uma série de nomes metafóricos, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento,²⁹ tais como “Lírio dos Vales” (Cantares 5:10) e “Cordeiro de Deus” (Isaías 53:7; João 1:29; Apocalipse 14:1). Em contrapartida às nomeações do santo, os leigos apresentados – os pais do mártir – são chamados de “infiéis e heréticos” e destinados “ao fogo eterno”. Particularmente, a atribuição de metáforas à Pedro que exaltam a sua figura não encontra igualdade na nomeação dos seus familiares; esses são apenas adjetivados negativamente.

Assim, é possível concluir, inicialmente, que o objetivo da presença desses leigos é demonstrar que embora proveniente de origem herética (“mentes e corpos corruptos”) e tendo convivido em meio às tentações que daí provinham (“tendo crescido entre espinhos”), o santo se manteve íntegro (“conservou-se inteiramente isento do erro deles”), parecendo-nos uma

²⁵ Encontramos na vida de Pedro 2 milagres relacionados ao clima, 4 milagres relacionadas à interferência na matéria, 14 milagres taumatúrgicos, 6 milagres punitivos, 5 exorcismos e 2 ressurreições.

²⁶ FORTES, C. *As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média*. In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. **Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente Medieval**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016, p. 117.

²⁷ Cf. DELLOS, P. **Sociologie et canonisations**. Liège/Dans Haang: [s.e.], 1969.

²⁸ *Legenda Áurea*, p. 387.

²⁹ É importante ressaltar que temos consciência que não há menção direta a Jesus Cristo no Antigo Testamento. Entretanto, segundo a tradição cristã, há inúmeras referências metafóricas a ele feitas por profetas. É seguindo esta tradição que Jacopo constrói a sua narrativa.

articulação que reforça a predestinação de Pedro à santidade, ao opor explicitamente as atitudes um às do outro.

Essa construção textual logo no começo da hagiografia do santo em questão não é exclusiva e se repete ao longo da narrativa, em diversos momentos da vida do santo, inclusive após à sua morte. Em outra passagem, Pedro – ainda criança – é confrontado pela figura de um tio herético, que tenta persuadi-lo as suas práticas:

Aos sete anos de idade, quando certo dia voltava da escola, um tio herege perguntou-lhe o que aprendera na aula. Ele respondeu: ‘Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador do céu e da terra [...]’. O tio objetou: ‘Não diga ‘criador do céu e da terra’, pois Ele não foi o criador das coisas visíveis, foi o diabo que criou todas essas coisas que vemos’. Mas o menino afirmou que preferia dizer como a lera e acreditar no que estava escrito. Recorrendo então a diferentes autoridades, seu tio esforçou-se por convencê-lo, mas o menino estava cheio do Espírito Santo e rebateu todos os argumentos, derrotou-o com suas próprias armas e reduziu-o ao silêncio.³⁰

Nesta passagem, é possível notar duas questões: a primeira é a oposição das figuras santa e herética, com a primeira se sobressaindo sobre a segunda. Há o posicionamento de uma em detrimento da outra. O tio tenta Pedro contra seus princípios na intenção de persuadi-lo, o que não ocorre devido a eloquência do menino que se apresenta “cheio do Espírito Santo” para rebater tais argumentos. A segunda questão é outra comparação que pode ser feita entre esse momento e diversos outros da vida de Cristo, como Cristo ainda criança no templo (Mateus 13; Lucas 2) e na tentação de Cristo pelo Diabo (Mateus 4; Marcos 1; Lucas 4).

Temos que considerar, portanto, um objetivo de atestar a vocação de Pedro de Verona para o trabalho missionário cristão e a sua predestinação à grandes feitos. A presença dos leigos nesses excertos torna-se, dessa maneira, fundamental para perceber que o santo, assim como Cristo, resistira às tentações da carne. Na verdade, ela nos apresenta um personagem santo que desde muito cedo vai estar cercado pela heresia e vai lutar contra ela sem ceder. Portanto, essa utilização frequente de uma terminologia diferente para evocar o santo e as figuras laicas, principalmente hereges, ao longo do texto, evidencia patamares de tratamento diferentes entre ambos, demonstrando e reafirmando a superioridade desse em relação aos leigos ali representados.

Isso remete à identificação que esses personagens recebem no decorrer da narrativa, delimitando o espaço que ocupa dentro da sociedade. Ou seja, “marca a intrusão explícita da enunciação no enunciado, o que nos leva à proposta de uma interpretação não meramente

³⁰ *Legenda Áurea*, pp. 387-388.

descritiva, mas também *deitizante* porque explicita a esfera coenunciativa”.³¹ Assim, as formas pelas quais os leigos e o santo são referidos nominalmente e caracterizados³² permitem identificar as motivações textuais para tal ato vocativo e como isso interfere, direta ou indiretamente, no processo comunicativo. As formas de tratamento constituem-se, nesse enunciado, uma forma para chamar a atenção do ouvinte, contrapondo modelos de vida considerados virtuosos ou não, ainda que não explicitamente.

Nesses casos, a figura do leigo será associada ao menos preparado, ao que duvida e questiona, àquele que zomba ou ao mal frente à figura do santo. Essa característica, inclusive, é recorrente e auxilia na construção da imagem daquele que também será sempre auxiliado e/ou reprimido diante da benevolência e/ou poder divino do santo, mesmo após a sua morte. É o caso da passagem abaixo:

*Em Utrecht, na província de Teutônia, algumas mulheres estavam na praça fiando e, ao verem quanta gente se dirigia à igreja dos Frades Pregadores para homenagear São Pedro Mártir, disseram: "Esses pregadores inventaram um novo mártir como forma de lucrar, de juntar uma grande soma de dinheiro e construir grandes palácios". De repente, enquanto falavam coisas desse tipo, tanto o fio quanto os dedos que fiavam ficaram cobertos de sangue. Admiradas ao ver aquilo, limpavam os dedos com cuidado, pensando que tinham se cortado, mas quando viram os dedos sem ferimentos e o fio ensangüentado, ficaram temerosas e arrependidas.*³³

Nesse caso, as personagens leigas duvidam da santidade de Pedro e acusam os frades dominicanos de simonia e usura. Como consequência, elas recebem um sinal divino de seu erro. Correm, então, para contar ao Prior, que relata a outros o ocorrido. A história então, continua:

*Um mestre de gramática que assistia à pregação pôs-se a escarnecer do fato, e a dizer aos que ali se encontravam: "Vejam como os frades enganam essa gente simples. Eles combinaram com algumas mulherzinhas amigas para tingirem o fio com sangue e contam isso como se fosse milagre". Mal acabou de falar, diante de todos foi atingido pela vingança divina com uma altíssima febre que obrigou seus amigos a levá-lo da igreja para casa. No entanto, como a febre continuava a subir e ele temia a aproximação da morte, mandou chamar o prior, arrependeu-se diante de Deus e prometeu ao bem-aventurado Pedro que, se por sua intervenção recuperasse a saúde, sempre teria especial devoção por ele e nunca mais diria nada parecido. Coisa maravilhosa! Mal fez a promessa, recuperou completamente a saúde.*³⁴

³¹ DÉTRIE, C. **De la non-personne à la personne: l'apostrophe nominale**. Paris: CNRS Éditions, 2006, p. 47.

³² Kerbrat Orecchioni definiu as formas de tratamento como “o conjunto de expressões de que dispõe o locutor para designar seu ou seus alocutores”. Cf. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. **Les interactions verbales**. Paris: Colin, 1992, p. 15.

³³ *Legenda Aurea*, p. 395.

³⁴ *Idem*.

Aqui, um leigo com certo grau de conhecimento questiona a veracidade dos fatos, acusando de ser mentira. Em seguida, fica imediatamente doente e só é curado no momento em que se arrepende e promete tornar-se devoto de Pedro. Temos aqui duas questões a se considerar:

a) Primeiro, há uma espécie de desafio à figura do santo e isto é essencial ao texto. Sem a provocação, a narrativa fica vaga e não há motivação para a demonstração do poder do santo. A presença dos personagens leigo torna-se indispensável, uma vez que pressupõe a inveracidade da santidade de Pedro e incita a zombaria. Ou seja, **os leigos inscritos nestas passagens tornam-se, portanto, pretexto para atestar o poder de Pedro.**

b) Segundo, a história traz a tona dois contextos com personagens com características distintas: fiandeiras que observam uma movimentação do grupo religioso e um mestre em gramática que ouve a pregação do Prior. Todos eles criticavam o culto ao santo e, ainda que indiretamente, a própria Ordem Dominicana. A presença destas críticas de maneira explícita nos demonstra que elas deveriam ser comuns no cotidiano dos frades pregadores³⁵ e, sobretudo, os milagres punitivos atribuídos a Pedro teriam sido uma forma castigo exemplar. Assim, **as atitudes dos personagens leigos funcionam, então, como um modelo negativo, daquilo que não se deve fazer, passíveis da punição divina.**

Logo, é possível notar que o arranjo de fatos previamente organizados dialoga diretamente com a necessidade de reafirmação do poder divino do santo e com a situação em que provavelmente será dito. É um movimento de seleção para atender ao próprio contexto e o hagiógrafo, por sua vez, faz uso dessa estrutura repetidamente durante a elaboração de sua obra.

A sacralidade do corpo de Pedro também fica evidente na narrativa, mas somente ganha destaque ao contrapor-se a corporeidade dos leigos. Vejamos o caso abaixo:

Um homem chamado Asserbo, que havia cinco anos tinha os membros paralisados, foi levado a Milão para encontrar o bem-aventurado Pedro, que fez sobre ele o sinal-da-cruz e assim o curou.³⁶

Nesse caso, o personagem leigo, enfermo, encontra Pedro e é curado. Essa fato opõe a fragilidade do corpo humano ao poder de Pedro. O fato se repete:

³⁵ FORTES; TEIXEIRA, 2009, p. 2019.

³⁶ *Legenda Aurea*, p. 389.

Uma mulher chamada Eufêmia, da localidade de Corriongo, na diocese de Milão, foi atormentada pelo demônio por sete anos. Quando foi levada ao túmulo de São Pedro, os demônios passaram a agitá-la ainda mais e a fazê-la gritar: "Pedroca maricas, Pedroca maricas", até deixá-la quase morta, mas pouco depois ela se levantou completamente curada.³⁷

Nessa passagem, a personagem leiga, endemoniada, ofende o santo quando então cai quase morta e levanta-se curada. Os demônios ferem o corpo da mulher, enquanto o corpo de Pedro, no túmulo, a cura. Mais uma vez a fragilidade do corpo humano é contraposta ao poder do corpo de Pedro, um corpo humano sacralizado, que possui poder mesmo após a morte.

Como podemos observar, nem todos os personagens são hereges e contestadores, mas a maioria é. Essa parcela é ainda representada de maneira peculiar: o leigo é o grotesco, o popular, o exótico, o demoníaco, o mutante, o fora do lugar, o leproso e o herege. Temos que considerar ainda que a presença narrativa dos leigos nas vidas de Domingos de Gusmão e Francisco não é tão numerosa quanto na vida de Pedro. Há um ato seletivo objetivo por parte do hagiógrafo para formar, trazer à tona e evidenciar a imagem de leigos corruptos e/ou corruptíveis.

Logo, essas observações quantitativas e qualitativas nos permitem afirmar que essa seleção eleita por *Jacopo de Varazze* não só é um ato religioso, mas também político. Primeiro, porque as virtudes de Cristo ficam claras diante da oposição entre o santo, que o imita, a sua contraparte leiga e, nesse caso, herética, que subverte seus valores. Assim, a santidade de Pedro é reafirmada ao narrá-lo como fiel à Cristo, à Igreja e à regra, enquanto os leigos, em sua maioria herege ou contestadora, não seguem a doutrina. Segundo, porque temos um contexto de combate da Igreja às emergentes heresias, no qual os membros da Ordem Dominicana já eram atuantes em sua função como pregadores e inquisidores, ansiando por (re)afirmar sua excelência à pregação e seu combate às iniquidades da carne. Há, portanto, uma intencionalidade de legitimação tanto do santo e seus atributos divinos, como também da missão da ordem a qual ele fazia parte. Ou seja, não só o santo é predestinado ao trabalho cristão, mas os próprios frades pregadores exercem primazia ante à sociedade e ao combate ao pecado. Isso tudo ocorre paralelamente à manifestação de comportamentos negativos por parte dos leigos, o que os leva à punição divina, ou ainda comportamentos positivos, o que traz uma espécie de recompensa ao terem suas preces atendidas e receberem um milagre.

³⁷ *Legenda Aurea*, p. 396.

3.3 – Francisco: um leigo santo rodeado de leigos

Francisco (†1226 ‡1228) nasceu em Assis e, segundo Jacopo, foi chamado primeiro de João, quando então trocou seu nome. Diferentemente da maioria das vidas, o hagiógrafo não realiza uma análise etimológica do seu nome, mas enumera motivos que levaram a trocar a maneira como deveria ser chamado. Como dissertou Le Goff, o capítulo dedicado a ele é curto se comparado ao de Domingos e de outros santos, mas é suficiente para realizar uma homenagem ao fundador de uma grande ordem religiosa e primeiro mendicante a ser canonizado.³⁸

A vida escrita por Jacopo guarda uma particularidade: não apresenta datações. Le Goff apresenta uma hipótese para esta ausência: não se trata de desconhecimento ou de falta de acesso a outras obras por parte do hagiógrafo; é intencional.³⁹ A ausência de datação pode ser entendida, segundo o historiador, pela proximidade entre os fatos e a escrita da obra, não sendo necessário marcá-los temporalmente.⁴⁰ Afinal, Francisco gozava de altíssima popularidade entre os fiéis, já possuindo *fama sanctitatis* próximo a sua morte.⁴¹

Entretanto, um outro ponto nos é mais importante na vida de Francisco editada por Jacopo de Varazze e que passaria despercebido a uma leitura rápida – ou a uma utilização recortada, como no período medieval: o *Poverello* nunca ingressou na vida religiosa regida por uma regra, não antes de sua fama precedê-lo e de seus seguidores serem incorporados aos quadros da Igreja. Francisco era, antes de tudo, um leigo que ascendeu à condição de santo principalmente pelo sucesso do estilo de vida que pregava entre o povo. Segundo Fortes, o sucesso era tão grande, que já havia franciscanos entre as Ilhas Britânicas e o Marrocos na primeira década do século XIII.⁴² Muitos leigos, mesmo sem sair de suas cidades, buscavam seguir o modelo de vida prescrito por Francisco.

Uma leitura desatenta não perceberia, entretanto, que não há qualquer menção a estudos, a ingresso em alguma instituição religiosa ou à realização de votos por parte do santo. Jacopo apenas narra muito sutilmente que a vida de Francisco se dividiu em dois momentos: o primeiro, aos quais são reservados apenas dois parágrafos, é marcado pela vaidade; o outro inicia-se com uma série de acontecimentos que o levam a uma espécie de auto conversão, quando inicia uma vida de piedade e humildade. Isso não é despropositado. O modelo de

³⁸ LE GOFF, 2014, pp. 235-236.

³⁹ Idem, p. 237.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ FORTES, 2016, p. 136.

⁴² Idem.

santidade incluído na *Legenda Áurea* é marcado por um santo com características as quais os homens comuns deveriam imitar, mas que jamais poderiam despontar em sua totalidade. Neste caso, é possível inferir que ignorar sua natureza leiga de Francisco significa não só afastar o santo de uma origem “profana”, como controlar a experiência religiosa de extrema pobreza, a *madona Povertá*, iniciada por Francisco.⁴³ Como lembra Fortes, a própria canonização do Pobrezinho de Assis, extremamente rápida, pode ser entendida como um meio da aristocracia eclesiástica em limitar o movimento franciscano.⁴⁴

Entretanto, dada a natureza de sua santidade (extrema humildade e piedade), podemos enxergar na hagiografia dedicada à Francisco uma presença laica parcialmente oposta às outras vidas analisadas até aqui. A princípio somos apresentados à alguns leigos com as mesmas características da vida de Domingos e Pedro: necessitados da graça de Cristo que agirá por intermédio do santo. É o caso, por exemplo, de um jovem na cidade de Sezza:

Na cidade de Sezza, ao desabar, uma casa esmagou um jovem; seu cadáver já estava no caixão para ser sepultado, quando a mãe invocou o beato Francisco com toda a devoção de que era capaz e por volta da meia-noite o filho bocejou, depois se levantou curado e prorrompeu em palavras de louvor.⁴⁵

Ou seja, leigo ainda é apresentado como alguém cuja vida necessita da intervenção do santo para alcançar alguma benção. Entretanto, muitas diferenças podem e devem ser observadas: 1) essa evocação por personagens carentes é muito mais frequente que nas vidas dos santos dominicanos; 2) das 28 menções a leigos que têm alguma participação em algum momento da narrativa, apenas 1 é nomeado; e 3) apenas 1 leigo é caracterizado como nobre, 2 leigos são cavaleiros, 1 é rico e 1 é tomado como camponês.

Essas observações permitem-nos considerar que não há intenção do hagiógrafo em situar a posição social dos leigos em questão, tratando-os sempre por substantivos genéricos (homem, mulher, devoto, jovem, etc). Outro elemento a ser considerado também é que a figura do infiel ou daquele que escarnece a Igreja é praticamente esquecida, sendo mencionada em apenas 3 passagens de forma quase subentendida, como esta:

Ele fora hospedado em Alexandria, na Lombardia, na casa de um homem honesto que lhe pediu para observar o Evangelho e comer tudo que fosse servido. Quando por devoção ele assentiu, o anfitrião apressou-se em preparar-lhe um capão de sete anos para a refeição. Enquanto estavam à mesa, um infiel pediu esmola pelo amor de Deus. Logo que ele ouviu o bendito nome de Deus, mandou entregar ao mendigo um pedaço do leitão. O miserável guardou-o e no dia seguinte, enquanto o santo

⁴³ ELIADE, 2011, p. 181.

⁴⁴ FORTES, 2016, p. 139.

⁴⁵ *Legenda Áurea*, p. 848.

*pregava, mostrava-o, dizendo: "Eis que tipo de carne come esse frade que vocês honram como santo; foi ele que me deu isso ontem à noite". Mas a todos a perna do leitão pareceu ser peixe. O mendigo foi acusado pelo povo de louco, compreendeu o que ocorria, enrubesceu, pediu perdão, e quando o prevaricador foi embora a carne voltou a ser o que era.*⁴⁶

Assim, podemos afirmar que *Jacopo de Varazze* estava preocupado em inscrever em cena leigos que corroborassem com o perfil de santidade de Francisco e sua imagem. Como descreveu Tomás de Celano, sua face refletia inocência, era extremamente agradável, não exarcebava sua erudição religiosa, embora a possuísse, e viveu dedicando-se exclusivamente ao próximo, por meio de sua simplicidade e exímias fraternidade, simpatia e caridade.⁴⁷

Logo, os leigos em cena na narrativa não são distinguidos por seu status social, nem por suas características individuais, mas pela sua carestia religiosa e material. Quanto à aristocracia que aparece na vida de Francisco, ela está em cena para o santo negar a relação com eles e seus bens materiais. Embora seja possível creditar tais características às fontes utilizadas por Jacopo para editar a vida do santo,⁴⁸ é preciso lembrar que dada a popularidade de Francisco, existia um vasto material disponível sobre o Pobrezinho de Assis e, sendo Jacopo um erudito que gozava de acesso a materiais diversos para sua empreitada, é difícil acreditar que não tivesse posse de outros materiais com personagens com muitas outras características. Ou seja, há uma seleção que é proposital. Isso, portanto, reforça os aspectos da vida ascética de Francisco, como no exemplo abaixo:

*Os demônios são fiscais de Nosso Senhor destinados a punir nossos excessos. Como não me lembro de ter cometido uma falta que não tenha expiado com a misericórdia de Deus e com penitência, talvez Ele tenha permitido que seus fiscais se lançassem sobre mim porque continuo hospedado na corte de nobres, o que pode despertar suspeitas em meus pobrezinhos frades vendo-me no meio de abundantes delícias. Ele se levantou bem cedo e foi embora.*⁴⁹

Dessa maneira, o testemunho e a confirmação de tais fatos, miraculosos e/ou punitivos, antes ou após morte do santo tornam mais apreensível o fator de legitimidade da santidade, uma vez que ele já era cultuado antes mesmo da canonização. Tais acontecimentos sobrenaturais retiram quaisquer dúvidas sobre a sua sacralidade, atestam a sua ligação com o divino, justificam a continuidade do culto ao santo, conferem autenticidade às instituições as quais pertencem e aumenta sua popularidade. O que percebe-se, portanto, é o abundante uso de uma

⁴⁶ *Legenda Áurea*, p. 845.

⁴⁷ CELANO, LXXXVIII: 8-10.

⁴⁸ Jacopo de Varazze utilizou como fonte as hagiografias escritas Tomás de Celano, São Boaventura e do Frei Hugolino de Montegiorgio.

⁴⁹ *Legenda Áurea*, pp. 840-841.

hipérbole paradoxal para identificar a piedade, humildade e intercessão de Francisco, ao mesmo tempo em que se contrapõe a imagem da necessidade dos fiéis. Francisco é elevado a uma grandiosidade santificada ao se diminuir devido a sua extrema compaixão pelo próximo. Ou seja, “por detrás da opacidade do dogma e do mistério, lemos, através da hipóbole, a transparência de um santificado jogo de poder e dominação”.⁵⁰

3.4 – A dispersão dos milagres: uma cartografia do espaço físico na narrativa

Mesmo se considerarmos os leigos como personagens construídos e com objetivos definidos dentro de um discurso religioso também construído, não devemos entendê-los como desconectados da realidade. Como analisamos no tópico anterior, esse discurso não o pretende e não pode ser, já que há o objetivo de atingir um grande contingente de pessoas dentro do mundo cristão medieval ocidental. Assim, o hagiógrafo – neste caso – recorre a vocativos que tragam verossimilhança entre o discurso e a realidade, circunscrevendo em cena personagens e fatos conexos à vida cotidiana.

Partimos, então, da premissa que toda construção narrativa implica uma preparação, com amplo envolvimento social. Nesse sentido, a narrativa discursiva das hagiografias não se apresenta somente em um tempo cronológico, histórico e religioso previamente determinados, mas também em um espaço físico no qual está contido todo o ambiente social. Ou seja, os fatos e ações dos personagens se desenvolvem em um ambiente físico que serve de cenário e que concentra as relações sociais que tomam forma a partir da dualidade entre o vivido e o idealizado. Logo, a representação dos fatos narrados acontece sempre num tempo e espaço previstos socialmente, com forte carga simbólica, muitas vezes remetendo a outros tempos e espaços que tem imbricações com o cotidiano real e psicológico dos personagens.

Dessa forma, ao realizar a leitura da fonte, uma das primeiras imagens que se constrói é acerca da localização espacial da narrativa. Ou seja, o espaço em que o discurso insere os personagens leigos e santificados e como ele se alia à imagem sensorial que deve ser absorvida pelo receptor. Podemos entender, portanto, que os chamados de contexto não se limitam apenas às formas vocativas de referir-se a determinado grupo. Esses chamados tomam forma também sob a evocação de uma espacialidade determinada, agindo conjuntamente com as formas de tratamento para elaborar a percepção palpável por parte do receptor. Devemos atentar, como

⁵⁰ CITELLI, 2002, p. 50.

lembra Franco Júnior, que “o enquadramento geográfico das vidas dos santos, por exemplo, é praticamente sempre o mesmo, apesar de serem indicados diversos nomes de cidades e regiões”.⁵¹ Isso demonstra como é importante, dentro da narrativa, localizar – pelo menos nominalmente – os eventos que estão acontecendo, mesmo que estes espaços possuam quase sempre as mesmas características.

Assim, a localização espacial do santo, dos leigos e dos milagres se torna um dos elementos que conectam esse discurso à realidade e nos permitem historicizar alguns fatos narrados e compreender parte da função discursiva para a presença, em determinada vida, de um leigo com determinadas características em determinados momentos e locais, compreendendo, principalmente, a dicotomia bem e mal como um elemento axiológico e organizador dessas cenas.

Por exemplo, na narrativa de Jacopo sobre a vida de Domingos, ao associar o elemento espacial aos aspectos discursivos dos leigos e milagres citados, parece-nos que há uma preocupação do dominicano em reafirmar a institucionalização da ordem dominicana, mostrando sua vocação para pregação, como já percebemos ao analisar as substantivações e adjetivações atribuídas aos leigos em cena. Esses personagens, em sua maioria identificada, surgem espacialmente localizados próximos a sedes episcopais, em estados pontifícios, principados e locais de uma nobreza ascendente. Observemos o mapa:



Figura 06: Representação cartográfica dos lugares visitados por Domingos de Gusmão, segundo Jacopo de Varazze. *Elaborado pelo autor.*

⁵¹ FRANCO JR, *Apresentação*, In: JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea: vidas de santos**. [Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior]. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 15.

A escrita de *Jacopo* nos remete a uma leitura sacralizada do espaço, onde o homem se liga a Deus, onde as tensões sobrenaturais estão inseridas plano físico real e representadas no discurso eclesiástico. Logo, envolve também a veiculação de uma imagem que se mira, mesmo que ela não corresponda ao efetivo real, como em um espetáculo.

Numa visão crítico social a paisagem é acrescida de elementos dialéticos, revelando as contradições das relações sociais que podem apresentar marcas (paisagens sublimadas pela obra literária). Na perspectiva fenomenológica a paisagem passa a ter valor simbólico, sua importância vai além do que apenas um recorte espacial, ela se torna um elo entre o mundo e o indivíduo.⁵²

Ou seja, o espaço físico, ou qualquer local de representação, passa a constituir um lugar para se ver, um *speculum*, onde o hagiógrafo inscreve o outro e a si mesmo – neste caso, sua intencionalidade. Assim, “a paisagem não se refere à essência, ao que é visto, mas, representa a inserção do homem no mundo, a manifestação de seu ser para com os outros, base de seu ser social”.⁵³

Analisando a vida de Pedro Mártir, por exemplo, momento no qual a Ordem Dominicana já está em pleno desenvolvimento das suas atividades, há uma alocação do santo e de seus atos miraculosos nas regiões em que há casos de heresias documentados e os leigos apresentam na maioria das vezes características heréticas:

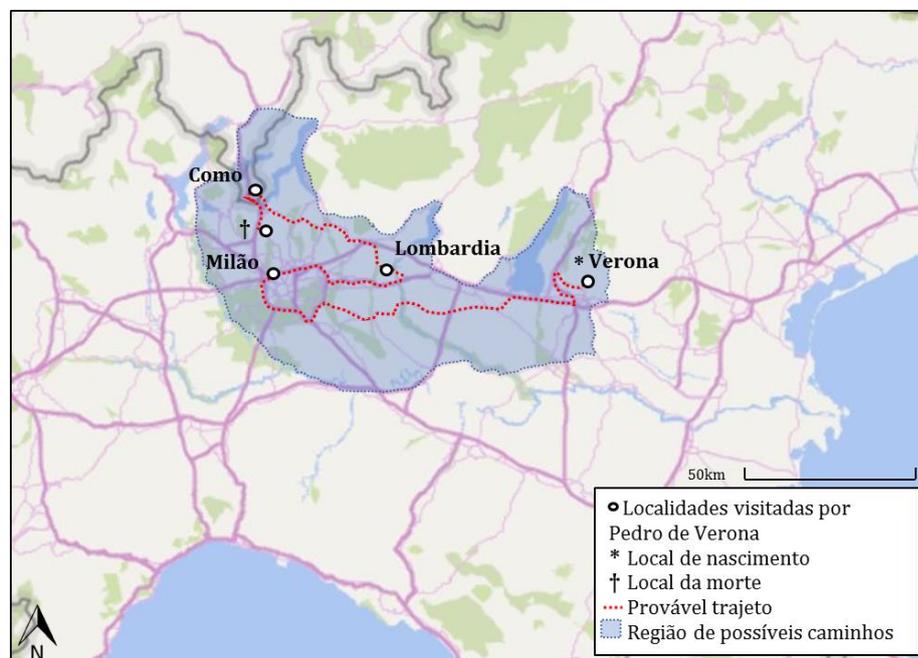


Figura 07: Representação cartográfica dos lugares visitados por Pedro de Verona, segundo Jacopo de Varazze. *Elaborado pelo autor.*

⁵² SILVA, M. A. G.; AZEVEDO, S. L. M. *O espaço geográfico através da literatura: um estudo dos contos de Guimarães Rosa*. In: **Revista Científica da FASETE**, 2015, p. 46. Disponível em <<https://goo.gl/rchALq>>, acessado em 09 jan 2018.

⁵³ DARDEL, E. *L’homme et la terre – nature de la réalité géographique*. Paris: CTHS, 1990, p. 54.

Assim, o espaço físico escolhido contribui para a melhor apreensão das informações, normas e valores pretendidos pelo hagiógrafo. É importante ressaltar, neste ponto, que essa espacialidade percebida não pode e não deve ser reduzida a um olhar sobre a vida do santo. É fato que Pedro de Verona atuou na Província da Lombardia. Qualquer narrativa que apresentasse algo diferente correria o risco de ser vista como inverossímil pelo público receptor. O que chamamos a atenção, entretanto, é para a relação entre as características dos leigos na cena, os acontecimentos narrados e sua inserção no espaço. Ou seja, o ato seletivo que considera determinadas informações mais importante que outras e, portanto, mais necessária à textualidade para o alcance do ápice comunicativo. Logo, a escolha da espacialidade não é ato de comodidade do hagiógrafo que utiliza noções pré-concebidas do seio de atuação do santo. É, sobretudo, uma construção conceitual que se entrelaça com todo o restante da narrativa, dialogando diretamente com elementos intra e extratextuais.

Por exemplo, na vida de Francisco, parece-nos que a intenção do monge genovês é ressaltar sua humildade e a sua vocação para a caridade, como vimos anteriormente. Observemos o mapa:

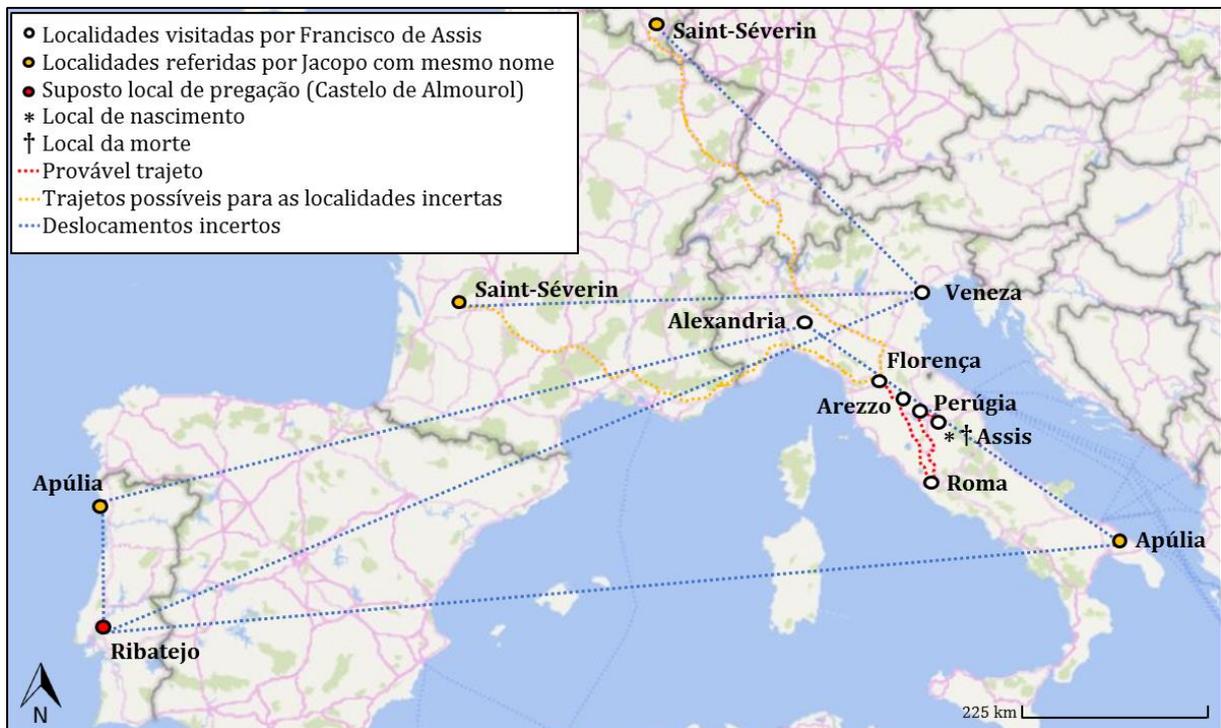


Figura 08: Representação cartográfica dos lugares visitados por Francisco, segundo Jacopo de Varazze.
Elaborado pelo autor.

É possível notar que Francisco é situado sempre próximo às populações mais pobres ou vítimas de constantes conflitos, como, por exemplo, a Península Ibérica, enquanto os leigos apresentam características de necessitados. Há ainda o caso da Perúgia, onde Francisco entra em conflito com cavaleiros soberbos.

Sobre as representações cartográficas, é claro que as localidades seguem uma localização aproximada segundo a localização atual das cidades e ainda existem outros milagres e fatos que não ficam claros, ou não são citados, os locais de ocorrência. Entretanto, nas localizações espaciais dos milagres e fatos que tomaram lugar após a morte do santo, é possível afirmar que há a intenção de transmitir a ideia de generalização do culto, para enfatizar a popularidade e a ação divina do santo e/ou reafirmar a ordem a qual fundou/participou. Principalmente porque, como destacou Martins, há uma interseção entre o tempo e o espaço na narrativa que contribuem para a construção de uma memória específica a partir da recepção do leitor/ouvinte:

O tempo interfere com a noção de espaço no sentido em que memórias anteriores nos fornecem fortes valores sentimentais a lugares e espaços na atualidade. Neste processo, e retroativamente, espaço, lugares e paisagem têm um papel crucial no moldar da memória individual e desta forma na memória coletiva humana. Num só tempo, a sociedade vive o presente, mas também o passado, pelos resquícios memoriais de outrora e pelas projeções futuras baseadas, em parte, no repetir a experiência das ações passadas. Relembrando pequenos frames ocorridos num determinado espaço, a memória que prevalece, na maior parte dos casos, é regida pelo tempo mental, ao invés da percepção temporal cronológica.⁵⁴

Por exemplo, na vida de Domingos, há uma preocupação em localizar os milagres ocorridos após a morte do dominicano na Hungria, local no qual a ordem tinha acabado de fixar "residência" no momento de produção da fonte, produzindo-se uma informação que se liga à uma memória do santo. Assim,

de alguma forma os indivíduos dão sentido às paisagens, ao ativar experiências biográficas de geografias situadas temporal e espacialmente, que apesar do seu carácter de palimpsesto, são regularmente organizadas na forma de narrativas lineares espacializadas, que operam como elementos centrais no processo da formação identitária.⁵⁵

Podemos perceber, portanto, que a localização espacial se torna um elemento organizador da cultura e das cenas cristãs narradas, sendo constituídas de forma hierárquica, processional, litúrgica e dicotomizada. Observemos os mapas:

⁵⁴ MARTINS, R. N. *Narrativas de lugar e memória: a importância de crescer o espaço na identidade do sujeito*. In: **Geo-Working Papers do NIGP**, Série Investigação, 2013/23, p. 5. Disponível em <<http://www.lasics.uminho.pt/OJS/index.php/geoworking>>, acessado em 09 jan 2018.

⁵⁵ Idem.

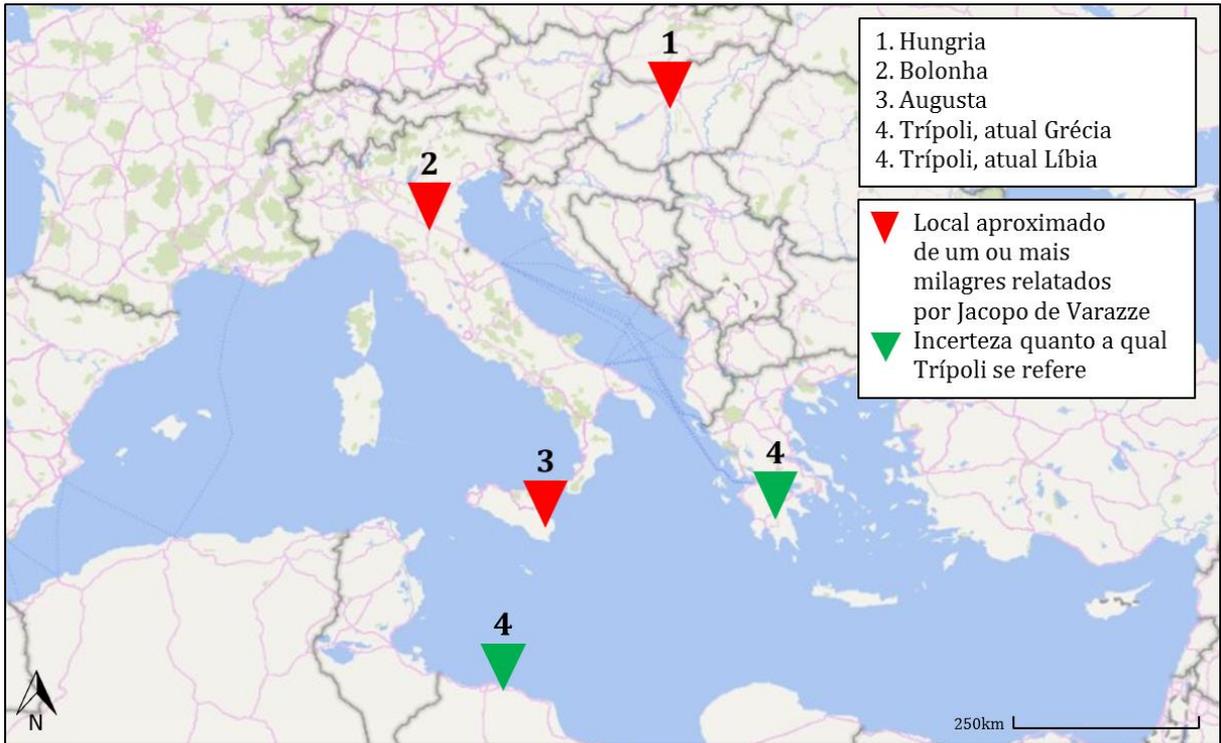


Figura 09: Localização espacial dos milagres atribuídos a Domingos de Gusmão após a sua morte, segundo Jacopo de Varazze. *Elaborado pelo autor.*

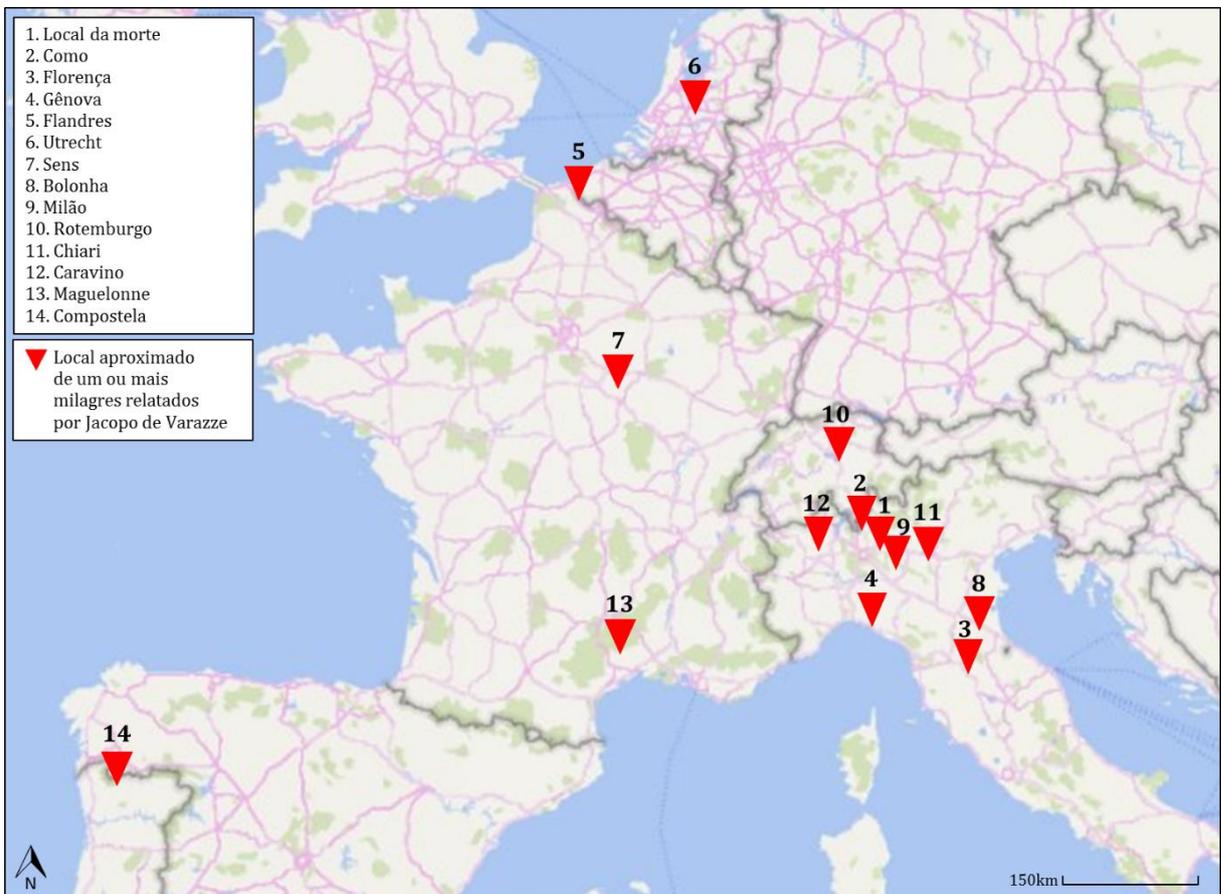


Figura 10: Localização espacial dos milagres atribuídos a Pedro de Verona após a sua morte, segundo Jacopo de Varazze. *Elaborado pelo autor.*



Figura 11: Localização espacial dos milagres atribuídos a Francisco após a sua morte, segundo Jacopo de Varazze. *Elaborado pelo autor.*

Podemos notar que os espaços físicos acabam por não ser um simples relato de locais aleatórios. Eles retratam uma expansão do culto que vai além daquele espaço habitado e visitado pelo santo em vida. Concordamos, portanto, com André Pereira que

seja verossímil pensar que essas compilações já estejam empenhadas em alicerçar a retórica político-moral dos mendicantes, sobretudo aquela que, entre outras coisas, proporcionou aos frades, durante a época do Aleluia, assumir, em caráter extraordinário, a governação de algumas comunas e compor regimentos para as cidades.⁵⁶

É possível inferir, então, que para além de um conjunto de relatos de milagres, há uma seleção na qual a intencionalidade da obra intervém diretamente na organização desse espaço, incidindo sobre ele. Logo, o espaço físico das cenas narradas assume a construção dos lugares idealizados do cristianismo, fazendo com que o imaginário cristão habite nas mentes do sujeito receptor.

⁵⁶ PEREIRA, A. L. *A representação do espaço urbano na hagiografia medieval franciscana (Compilatio Assisiensis e Memoriale in desiderio animae): perspectivas de uma política social mendicante.* [Tese] Doutorado em História. São Paulo: USP, 2007, p. 162.

3.5 – Algumas considerações parciais

Essa correlação entre formas de tratamento, adjetivações e espacialidade quanto entendida dentro de um contexto e como parte de uma intencionalidade permite-nos construir um quadro amplo sobre a participação do laicado nas narrativas não apenas como coadjuvantes, mas elementos com uma função discursiva definida dentro do ato comunicativo. O leigo assume, assim, um papel didático: apresenta os caminhos do certo e do errado – e de como são recompensados ou punidos pelas suas escolhas. O leigo é também responsável por, conjuntamente com a espacialidade em que está inserido, agir sobre a construção de uma memória que legitima não somente o santo, mas a ordem na qual ele está inserido.

O quantitativo de leigos – como já dissemos – encontra-se em menor número nas hagiografias de Domingos e Francisco do que na de Pedro de Verona. A apresentação de leigos heréticos também não encontra igualdade. Ela é característica quase que exclusiva dos santos dominicanos, o que não é difícil de compreender, uma vez que o momento e estilo de vida dos três santos são distintos entre si e, portanto, tendem a atender objetivos específicos e diversos estabelecidos pelo hagiógrafo. Comparemos os casos de Domingos de Gusmão, fundador e membro da Ordem dos Frades Pregadores, e Pedro de Verona, também um frade pregador:

	DOMINGOS DE GUSMÃO	PEDRO DE VERONA
Nascimento	24 de junho 1170	29 de junho 1205
Morte	06 de agosto de 1221 (51 anos)	06 de abril de 1252 (47 anos)
Canonização	02 de julho de 1234 (≈ 13 anos após a morte)	09 de março de 1253 (337 dias após a morte)
Ingresso na Ordem Dominicana	1216 (fundador)	Na adolescência
Principais regiões de atuação	Toulouse e Osma	Como e Milão

Tabela 03: Quadro comparativo entre os períodos de vida e canonização de Domingos de Gusmão e Pedro de Verona.

Podemos perceber, através desse breve quadro comparativo analítico, que Domingos de Gusmão e Pedro de Verona viveram em contextos temporais e espaciais bem diferentes.

Pedro viveu e atuou como frade pregador em um momento em que a Ordem Dominicana já estava instituída e espalhada por quase todo Ocidente medieval. Sua função como pregadora e inquisidora já era conhecida dentro do Cristianismo. Devemos considerar ainda que o mártir concentrou suas atividades quase exclusivamente na Província da Lombardia, local de grande profusão de movimentos heréticos durante seu ministério, tendo sido assassinado por um herege. Logo, a figura herética é fundamentalmente necessária para a construção e confirmação dos atributos que lhe conferem o status de santo.

Já Domingos viveu em um período anterior. Ele é um santo fundador, ao lado de Francisco, que instituiu uma das mais importantes ordens de todo o Cristianismo. Mas essa ordem tomaria forma durante sua vida, fundando-a quando já era ministro da Igreja. Assim o hagiógrafo procura estabelecer relações diversas com personagens variados, na intenção de fundamentar a criação da ordem a qual Pedro posteriormente ingressará também. No caso de Francisco, as características dialogam diretamente com os três pilares de sua santidade: piedade excepcional, realização de milagres e intercessão pelos fiéis.⁵⁷

Parece-nos, portanto, com base em nossa análise, que o laicado é fundamental para a existência da figura do santo, uma vez que para atestar a santidade há a contraposição destes dois personagens, o santo e o pecador, o afortunado de Cristo e o necessitado; servindo ainda para demonstrar o distanciamento de determinado santo da humanidade comum e fundamentar a missão das ordens a que pertenciam e, acima de tudo, da própria Igreja. Há uma simetria entre os elementos, como, por exemplo, na manifestação da corporeidade. Se o santo manifesta sua santidade por meio do corpo (seja por um odor ou pela realização de milagres em seu túmulo), o leigo também manifesta sua benignidade quando recebe a cura em seu corpo ou a sua perversão quando é punido com dor corporal. Isso deixa claro não somente as escolhas que o fiel pode tomar, mas também as consequências de cada uma delas.

Mesmo que não sejam representados da mesma forma nas três hagiografias exploradas, é notável a intencionalidade de Jacopo – e conseqüentemente da Ordem dos Frades Pregadores – ao produzir estas narrativas: não se atribui propriedades ao leigos somente, mas lhe transfere um conjunto de características que formam um estereótipo que dialoga diretamente ao tipo de santidade pretendida. Ou seja, poderemos reafirmar que quantos mais indícios contextuais forem fornecidos durante o ato comunicativo, mais verossimilhante ele será, de forma que o locutor construa designações que permitam o interlocutor a se reconhecer mais facilmente mesmo que essa imagem seja mais pressuposta (atribuída) do que posta (*de facto*). Essa percepção de

⁵⁷ FORTES, 2016, p. 137.

características comuns entre os próprios leigos permite-nos delinear a proximidade entre suas figuras e a função de sua representação nesse documento. Afinal, o santo, enquanto personagem, necessita do leigo, já que é este quem testemunha, reconhece e recebe a graça de seu poder. É, também, aquele que representa os limites do certo e do errado, representando situações que mesclam o cotidiano e o maravilhoso, funcionando como exemplos diretos aos ouvintes, que recebem as narrativas oralmente e as decodificam a partir de seu próprio conjunto de signos e significados.

Capítulo IV

MÚLTIPLOS SANTOS, MÚLTIPLOS LEIGOS



ntretanto, que não só da santidade mendicante é construída a *Legenda Áurea*. O legendário é composto de mais 172 capítulos dedicados a outros santos e às festas. São privilegiados, sobretudo, santos dos primeiros séculos do Cristianismo. Como analisou Alain Boureau, o hagiógrafo praticamente ignorou o conjunto de santos que imergiram entre os anos de 993 e 1255.¹ Nesse recorte, restaram apenas São Bernardo e São Tomás de Cantuária, do século XII, e São Francisco, Santa Elizabete da Hungria,² São Domingos e São Pedro Mártir, do século XIII. Néri de Almeida destacou que essa exclusão de “santos da realeza” e de “boa parte da tradição monástica beneditina, em especial, cluniacense” pode ser entendida como uma forma de propaganda em favor da Ordem dos Frades Pregadores, já que a seleção de Jacopo deixa subentendida que “o monasticismo tradicional ficava historicamente aquém das conquistas alcançadas” pela Ordem Dominicana.³

Jacopo de Varazze, em sua legenda sobre a festa de Todos os Santos, nos apresenta ainda quatro maneiras de dividi-los, “quatro diferentes tipos de santos” que segundo o dominicano são cultuados ao longo do ano. São eles os apóstolos, os mártires, os confesores e as virgens. Segundo o hagiógrafo, todos eles devem ser cultuados dentro da tradição cristã, mesmo que nem todos que possam ser caracterizados como tais tenham um dia dedicado a sua festa. Daí a necessidade de uma festa para todos os santos: para “expiar” as “negligências por ignorância ou omissão” durante o ano.⁴ Dessa maneira, de acordo com Jacopo, podemos dividir

¹ BOUREAU, A. *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*. Paris: Cerf, 1984, p. 39.

² Como afirmamos anteriormente, Santa Elizabete, ou Isabel, de Hungria não está presente em todos os manuscritos sobreviventes da *Legenda Áurea*, não vigorando em algumas edições modernas, portanto.

³ ALMEIDA, N. B. *Hagiografia, propaganda e memória histórica: o monasticismo na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. In: **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul-dez, 2014, p. 103. Disponível em <<https://goo.gl/jHGYWP>>, acessado em 12 jan 2019.

⁴ *Legenda Aurea*, p. 905.

e distinguir os santos – presentes ou não na *Legenda Áurea* – por suas características da seguinte maneira:

TIPO DE SANTO	CARACTERÍSTICAS
Apóstolos	Santos “ <i>cuja dignidade e excelência são evidentes, pois prevalecem sobre todos os outros santos</i> ”. Destacam-se pela “ <i>preeminência de sua dignidade, sendo os sábios príncipes da Igreja militante, os poderosos assessores do Juiz eterno, os doces pastores do rebanho do Senhor</i> ”. Possuem poder “ <i>superior ao dos anjos por consagrarem o corpo do Senhor, [...] a máxima santidade e eram plenos de graça, refletindo em si, como em um espelho, a vida e conduta de Cristo</i> ”.
Mártires	Santos “ <i>cuja dignidade e excelência são evidentes pela multiplicidade, utilidade e firmeza de seus tormentos</i> ”. Podem ter alcançado o status de mártir por quatro motivos: o “ <i>martírio de sangue</i> ”; “ <i>a moderação na abundância</i> ”, “ <i>a generosidade na pobreza</i> ” e “ <i>a castidade na juventude</i> ”, sobretudo a partir da “ <i>paciência na adversidade</i> ”, da “ <i>compaixão pelos aflitos</i> ” e do “ <i>amor pelos inimigos</i> ”. Possuem dupla utilidade: são “ <i>modelos na luta</i> ” e “ <i>patronos para nos socorrer por seus méritos e por suas preces</i> ”.
Confessores	Santos “ <i>cuja dignidade e excelência são evidentes por eles terem confessado Deus de três maneiras, de coração, de boca e de ação</i> ”. Possuem fé no coração que os leva a confessar e que é fruto da confissão, ao mesmo tempo que seguem o modelo de Cristo com “ <i>sabedoria, justiça, verdade, santidade, coragem</i> ”, renegando os vícios da “ <i>insensatez</i> ”, da “ <i>iniquidade</i> ”, da “ <i>mentira</i> ”, das “ <i>torpezas</i> ” e da “ <i>fraqueza de espírito</i> ”.
Virgens	Santas “ <i>cuja dignidade e excelência é evidente de várias formas</i> ”. São “ <i>esposas do rei eterno [...] comparáveis aos anjos</i> ”, sendo tão “ <i>mais ilustres que o resto dos fiéis</i> ” que “ <i>ganharão muitos privilégios, terão uma coroa de ouro, cantarão com exclusividade vários cânticos, usarão vestes como as de Cristo, andarão sempre ao lado do Cordeiro</i> ”.

Tabela 04: Tipos de Santos da tradição cristã, segundo Jacopo de Varazze.⁵

⁵ Elaborado a partir do capítulo dedicado à festa de Todos os Santos, presente na *Legenda Áurea*, pp. 905-910.

Isso significa que estão presentes no legendário dominicano não somente santos de múltiplas temporalidades, mas principalmente santos com diferentes tipos de santidade. É necessário atentar ainda, como destacou Le Goff, que os capítulos elaborados por Jacopo de Varazze apresentam progressivamente novos atores sociais nas narrativas que corroboram com o perfil a ser traçado em cada vida.⁶ Afinal, segundo o historiador, os quatro modelos de santidade destacados pelo próprio hagiógrafo permitem não apenas fazer uma leitura sacralizada do tempo, mas também uma leitura sacralizada do mundo.⁷ Dentre estes novos atores, encontram-se os leigos, a quem continuaremos analisando aqui.⁸

4.1 – Apóstolos, leigos e uma proposta de sacralização do tempo e do espaço

Quem são os apóstolos? Poderíamos apontar com facilidade que se tratam dos seguidores de Cristo. Entretanto, não somente eles. Trataremos aqui como apóstolos, nesse sentido, não somente os discípulos, mas também os evangelistas dos primeiros séculos que, de acordo com a tradição cristã, receberam de Jesus ou de seus seguidores – direta ou indiretamente – a missão de espalhar o evangelho.⁹

As hagiografias desses santos são marcadas por uma enfática análise etimológica de seus nomes, fazendo não apenas uma leitura alegórica de seu significado, mas uma correlação direta e objetiva com os acontecimentos que se sucederão naquele texto. O intento, como já dissertamos anteriormente, é fazer uma conexão com o perfil de santidade traçado pelo hagiógrafo. É quase como se expressasse uma predestinação do santo aos caminhos divinos.¹⁰ Acompanha as narrativas também um generoso número de relatos com testemunhas oculares

⁶ LE GOFF, 2014, p. 58.

⁷ Idem, p. 63.

⁸ A análise neste capítulo será generalizada, considerando o todo das vidas dos santos selecionados e, sobretudo, os aspectos principais dos leigos presentes nesses relatos. Não podemos afirmar que estamos realizando uma análise comparada, mas sim uma leitura de conjunto. Considerando que estamos abordando também os primeiros anos de desenvolvimento do Cristianismo, alargamos o conceito de “leigo” para compreender todos aqueles que, segundo a tradição cristã, não possuem missão religiosa ou que estão inseridos na estrutura eclesiástica ainda incipiente; fazem parte, portanto, todos os não-clérigos, todos aqueles que precisam ouvir o evangelho para abandonar crenças, hábitos e/ou estilos de vida não aceitos pela doutrina cristã, inclusive os pagãos.

⁹ Privilegiamos principalmente uma leitura das vidas de André (pp. 58-68), Tomé (pp. 81-88), João (113-119), Marcos (pp. 371-377), Pedro (pp. 498-499) e Paulo (pp. 500-512).

¹⁰ VAUCHEZ, André. “*Saints Admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changes aux derniers siècles du Moyen Age?*”. *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organize par L’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Rome: École Française de Rome, 1991, pp. 161-172.

ou que já tenham sido narrados por outras autoridades religiosas anteriormente.¹¹ Neste caso, Jacopo faz questão de mencionar suas fontes e o porquê de sua autoridade frente ao assunto.

Podemos notar também uma certa estrutura – ainda que orgânica – que busca apontar as características que justificam a santidade dos “homens de Deus”: 1) todos foram seguidores de Cristo, direta ou indiretamente, nos primeiros anos do Cristianismo; 2) mesmo após a morte de Cristo, permaneceram fiéis aos seus ensinamentos e empenharam-se a espalhá-los entre os pagãos; 3) e todos foram mártires, de sangue ou de ascese, no cumprimento de sua missão. Há até uma preocupação do hagiógrafo em demonstrar que nenhum apóstolo foi “maior” do que outro. Podemos perceber isso em dois momentos: primeiro na vida de Santo André, quando Jacopo desacredita o relato de que este santo restituiu a visão a Mateus, outro apóstolo;¹² segundo quando Jacopo situa o martírio de Pedro e Paulo no mesmo dia, embora a doutrina ordenasse a devoção à Pedro um dia antes, por se tratar daquele que recebeu a missão de edificar a Igreja, segundo a tradição cristã.¹³

Existe, entretanto, um elemento que merece maior destaque nas narrativas: o foco na conversão. Nas lendas dos apóstolos, os leigos majoritariamente presentes são pagãos que precisam ser convertidos. Os apóstolos, como evangelistas, devem anunciar a eles a mensagem da salvação e convertê-los ao Cristianismo. Vejamos o caso narrado na história de Tomé:

Um mês depois, o apóstolo mandou reunir todos os pobres da região, separou os doentes e os enfermos e orou por eles. Ao terminar a prece, os que já tinham aceito a fé responderam "Amém", e então brilhou no céu um relâmpago que por meia hora ofuscou tanto o apóstolo como os presentes, a tal ponto que todos se imaginaram mortos.¹⁴

Aqui o santo não apenas intercede, mas fica claro que já havia pregado entre eles e, principalmente, manifesta seu poder a partir das conversões. Esse tipo de narrativa é comum na vida dos apóstolos, quando um determinado quantitativo de leigos se converte pela mensagem ou pela manifestação do sobrenatural a partir da ação do santo. Assim, essa manifestação do poder divino por meio da intercessão que leva a conversões faz-se frequente. Na vida de João, por exemplo:

Depois de João ter pregado por toda a Ásia, os adoradores de ídolos provocaram uma sedição entre o povo e levaram João a um templo de Diana para forçá-lo a oferecer sacrifícios. João propôs a eles esta alternativa: ou, invocando Diana, eles fariam a Igreja de Cristo ruir, e ele sacrificaria aos ídolos, ou, depois de ter

¹¹ O hagiógrafo cita principalmente Agostinho de Hipona e Jerônimo.

¹² *Legenda Áurea*, p. 59.

¹³ LE GOFF, 2014, pp. 216-217.

¹⁴ *Legenda Áurea*, p. 85.

invocado Cristo, ele derrubaria o templo de Diana, e então eles é que acreditariam em Cristo. A maioria aceitou a proposta, e todos saíram do templo. O apóstolo fez sua prece, o templo ruiu até os alicerces e a imagem de Diana foi despedaçada.¹⁵

Nessa passagem, é possível ver que os pagãos desafiavam o santo. Este ora e mais uma vez o sobrenatural se manifesta. O relato continua com João sendo levado diante do rei e tomando veneno para mais uma vez provar seu poder divino. Entretanto, nada acontece, “o que levou todos os presentes a louvar a Deus”, segundo Jacopo.¹⁶ Na vida de Marcos, mais pagãos são convertidos:

Vendo Pedro que Marcos era firme na fé, mandou-o a Aquiléia pregar a palavra de Deus, e ele ali converteu enormes multidões de gentios à fé em Cristo. Conta-se que foi lá que escreveu seu Evangelho, ainda hoje conservado com grande devoção na igreja de Aquiléia.¹⁷

Nesse trecho fica mais uma vez nítida a manifestação do poder do santo através da palavra, mas não somente isso, há também menção aos escritos bíblicos de Marcos, tido pela tradição cristã como um evangelho contra pagãos e hereges.¹⁸ Como é possível perceber nestes relatos, os santos são evangelistas e estão sempre diante de uma multidão de pagãos – ou gentios. Há ainda outros relatos nas demais hagiografias dos apóstolos nos quais eles pregam e ensinam, como o caso de Tomé que não só converteu, mas que também se preocupou em explicar aos indianos as virtudes dadas por Deus aos homens.¹⁹

Ou seja, sempre que os apóstolos pregam, inúmeros convertem-se ao Cristianismo. Logo, o estilo dos leigos presentes é fundamental para confirmar o tipo de santidade dos apóstolos, os de pregadores da fé. O reforço a essa característica pode ser entendido também como uma estratégia do hagiógrafo em demonstrar a importância da própria atividade da Ordem dos Frades Pregadores, uma vez que esta também se atribui a mesma missão: pregar.

Os milagres e conversões também ocorrem de maneira individual, mas nas histórias com personagens mais específicos há também, em sua grande maioria, uma crítica mais direta a estilos de vida considerados impróprios dentro da tradição cristã. É o caso da mulher de um assassino, na vida de André:

Uma mulher que vivia com um assassino ficou grávida, mas não conseguia parir. Gritando de dores, pediu à irmã: "Vá por mim invocar Diana, nossa deusa". Enquanto a irmã rezava, o diabo disse-lhe: " Por que se dirigir a mim, que não sou

¹⁵ *Legenda Áurea*, p. 116.

¹⁶ *Idem*, p. 117.

¹⁷ *Idem*, p. 372.

¹⁸ LE GOFF, 2014, p. 182.

¹⁹ *Legenda Áurea*, p. 85.

capaz de socorrê-la? É melhor ir ver o apóstolo André, que poderá ajudar sua irmã". Ela foi elevada-o à casa da irmã. O apóstolo disse então à parturiente: "É justo que você sofra, porque é mal casada, concebeu no mal e consultou demônios. Mas arrependa-se, creia em Cristo e dê à luz" Tão logo ela se converteu, abortou e suas dores cessaram.²⁰

Nessa passagem é possível notar um exemplo de modelo de vida praticado que é condenado pelo santo. Outros relatos, ainda na legenda de André, mas também em outras, narram os embates entre os santos evangelistas e pagãos ou infiéis que levam suas vidas em bordéis, praticam incesto ou alimentam imensa luxúria. Há o caso de João, por exemplo, que prega contra a riqueza, ou ainda o caso de Tomé, que “se vinga” de um agressor. Os leigos, nestes casos, apresentam condutas condenadas pela Igreja e servem de exemplo aos ouvintes, criando uma pedagogia do medo, uma vez que esses modos de vida levam sempre a milagres punitivos que imputam dor à carne.

Um destaque especial fica à relação entre o santo e a aristocracia laica. Em praticamente todas as vidas dos apóstolos, há um confronto ou uma tentativa de conversão de homens com certo poder e influência. Como lembra Le Goff, na maioria destes casos, estes homens são casados com mulheres já convertidas ao Cristianismo, o que era comum no período de conversão dos pagãos.²¹ Entretanto, nem sempre o resultado é a conversão. Por exemplo, observemos esta passagem:

Tendo Egeu perguntado como isso era possível, André instou a que ele se tornasse um dos seus discípulos e então saberia. A isso Egeu replicou, irado: "Através de torturas vou obrigá-lo a me explicar" E cheio de cólera encerrou-o numa prisão.²²

Aqui, após tentar converter o procônsul da Acaia, André é aprisionado e posteriormente crucificado. O mesmo acontece com Paulo:

Mal o viu, Nero gritou com veemência: "Levem este malfeitor, decapitem este impostor, não deixem viver este criminoso, livrem-se deste homem que perturba as mentes, tirem da terra este sedutor dos espíritos". Paulo redargüiu: "Nero, sofrerei apenas um pequeno momento, mas viverei eternamente em Nosso Senhor Jesus Cristo". Nero ordenou: "Cortem-lhe a cabeça, a fim de que aprenda que eu, que o venci, sou mais poderoso que o rei dele; e veremos se poderá viver para sempre".²³

Nesse trecho, mesmo após ter pregado próximo ao Imperador por diversas vezes e ter ressuscitado seu copeiro, Paulo é morto por Nero. O que vemos nestes dois casos é o exemplo

²⁰ *Legenda Áurea*, p. 60.

²¹ O historiador chama atenção, inclusive, para o fato desta ser a história de Clóvis, rei dos francos. LE GOFF, 2014, p. 75.

²² *Legenda Áurea*, p. 63.

²³ *Idem*, p. 516.

de uma aristocracia laica que inflige a morte aos apóstolos. Podemos entender isso como um elemento da retórica de Jacopo. A perseguição aos cristãos foi um fato durante os primeiros séculos do Cristianismo, qualquer narrativa que destoasse disso poderia ser questionada. Entretanto, ao representar a aristocracia laica, sobretudo a nobreza e aqueles que ocupam altos cargos, Jacopo faz uma crítica aos detentores do poder temporal, praticamente afirmando que estes nem sempre são justos. A missão de pregar é, então, interrompida por leigos pagãos ou infiéis, levando os evangelistas ao martírio. Os “homens de Deus”, entretanto, dado à sua dedicação à obra da Igreja, triunfam sobre a morte, alcançando o status de santo.²⁴ Isso pode ser compreendido não apenas como uma referência aos conflitos da vida dos primeiros santos, mas vem a funcionar também como uma extensão da crítica aos conflitos entre o Papado, o Império e os governantes laicos no século XIII.

Outra inserção de seu próprio tempo que o hagiógrafo faz em vidas de santos antigos é o elogio à cidade de Veneza e aos venezianos na legenda dedicada a Marcos. Isso pode ser entendido como uma tentativa de aproximação, já que Veneza é concorrente comercial de Gênova na segunda metade do século XIII. Essa conclusão pode ser alcançada considerando que, de acordo com Le Goff, já é sabido naquele tempo que mercadores venezianos roubaram as relíquias de Marcos e a levaram para a cidade italiana.²⁵ Entretanto, Jacopo ignora este fato e tece elogios a Igreja erguida lá.²⁶

O que podemos perceber, então, é que nos relatos dos santos apóstolos, Jacopo utiliza os personagens leigos para reafirmar o perfil de santidade que está sendo traçado. Esses leigos são apresentados como pagãos ou gentios que, em sua maioria, serão convertidos pela pregação e pela manifestação do poder dos seguidores de Cristo. Há, entretanto, os que recusarão a mensagem dos apóstolos e lhe imputarão o martírio. Das duas maneiras, porém, reafirma-se a importância da pregação e a glória do cumprimento dessa missão, o que se liga diretamente com os ideais da própria Ordem dos Frades Pregadores no século XIII. Alguns personagens apresentam ainda condutas consideradas inadequadas pela Igreja, sofrendo punições por seu comportamento, o que funciona como um elemento didático do medo.

Dentro desses relatos, também é possível notar que o hagiógrafo acaba por construir uma verdadeira geografia da conversão dos pagãos ao Cristianismo. Há diversas menções a lugares conhecidos do Ocidente Cristão Medieval, mas há também relatos de viagens lendárias,

²⁴ Vale ressaltar que nos casos como o de João, em que não há um martírio de sangue, há um martírio de ascese e mesmo que neste caso não ocorra a morte pela sua fé, são constantemente desafiados pelos pagãos e mesmo assim não desistem de sua missão, mesmo que isso lhe traga algum tipo de punição, como a prisão, por exemplo.

²⁵ LE GOFF, 2014, p. 182.

²⁶ Idem.

como a ida de Tomé à Índia ou a atuação de André na Margondia. Enquadram-se nesse contexto também as narrativas das viagens, como as de Paulo, ou a extensa atuação de João na Ásia. Esse, principalmente, é o local com mais destaque nas narrativas: o Oriente, que mesmo no século XIII mexe com o imaginário do homem medieval.²⁷ Como destaca Le Goff, a ideia de Jacopo é fazer uma sacralização do tempo e do espaço para além das fronteiras ocidentais da Cristandade.²⁸ Cria-se, assim, hagiografias que articulam não só tempos distintos em seu interior, mas que apresentam críticas e elogios implícitos que permitem uma leitura sacralizada do próprio tempo e do espaço.

4.2 – Os leigos e os mártires

Segundo André Vauchez, após os apóstolos e a Virgem, os mártires seriam os principais santos venerados nos primeiros séculos do Cristianismo.²⁹ Isso se deve ao fato de que, neste momento, alcançar a estima de santo é um ato quase espontâneo de uma parcela regional da Cristandade.³⁰ Segundo Evelyn Vitz, um mártir pode ser reconhecido pela sua renúncia aos bens materiais e aos presentes do mundo em favor de uma vida marcada pela extrema espiritualidade.³¹ Essa característica, entretanto, não é mais marcante que a “vitória”, na *Legenda Áurea*. O mártir de fato é aquele que renuncia, mas é principalmente aquele que sai vitorioso sobre erros, amores e temores.³² Isto é reforçado nas narrativas de duas formas: primeiro porque as vidas de mártires são maioria no legendário; segundo porque dentro dessas vidas, os santos são constantemente desafiados por homens que os tentam e os ameaçam.³³

Os personagens leigos que figuram nestas vidas, como consequência, são majoritariamente aqueles que desafiaram o santo e tentaram desacreditá-lo diante do povo:

Os judeus, enciumados, queriam sobrepujá-lo e procuravam vencê-lo de três maneiras: através de debates públicos, prestando falsos testemunhos e submetendo-o a suplícios. Mas ele foi mais sábio na discussão, desmascarou as falsas testemunhas e triunfou dos suplícios. Em cada um desses combates contou com o auxílio celestial. No primeiro, o Espírito Santo foi-lhe dado para que tivesse

²⁷ LE GOFF, 2014, p. 106.

²⁸ Idem, p. 107.

²⁹ VAUCHEZ, A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*. Rome: École française de Rome, 1988, p. 15.

³⁰ Idem.

³¹ VITZ, E. B. *Gender and Martyrdom. Medievalia et Humanistica*. In: *New Series*, v. 26, 1999, pp. 79-99.

³² *Legenda Áurea*, p. 188.

³³ Privilegiamos principalmente uma leitura das vidas de Estevão (pp. 106-112), Vicente (pp. 188-191), Marcelino (pp. 378-379) e Tiago, o cortado (pp. 974-977).

*sabedoria; no segundo, apareceu com feições angelicais a fim de atemorizar as falsas testemunhas; no terceiro, Cristo esteve a seu lado para fortalecê-lo no martírio.*³⁴

Esta é uma passagem da vida de Estevão, tido como o primeiro mártir da Igreja segundo a tradição cristã. Na narrativa, após ser escolhido como diácono pelos apóstolos, o santo é então confrontado por judeus e falsas testemunhas. Estevão, entretanto, não encontra dificuldade em refutá-los. Ou seja, os leigos desafiam o santo, tentam desmoralizá-lo, todavia ele triunfa em sua argumentação, saindo vitorioso do debate.

O confronto com os leigos, entretanto, não se limita apenas à debates. Ele se dá, sobretudo, quando os santos são acusados e levados a tortura. Eles lhes infligem dor e tentam fazer com que os “homens de Deus” se desvirtuem de seu caminho. Vejamos o caso de Vicente:

*Já não era nos membros, mas nas entranhas, que lhe enfiavam dardos. Suas vísceras saíam do corpo. Apesar disso, ele permanecia imóvel, os olhos voltados para o Céu, orando ao Senhor.*³⁵

Aqui o santo encontra-se em sofrimento após Daciano, o presidente do Tribunal Imperial, ter lhe condenado ao potro por pregar contra a fé pagã. Mesmo assim, Vicente parece não sentir dor e continua orando. Este é um fato importante, pois segundo Duby, o sofrimento possui um valor extremamente positivo, quase como um sinal de correção³⁶ e, no caso dos mártires, como um sinal de salvação de sua alma. Este fato, comum aos mártires, repete-se na vida de Tiago, o cortado, por exemplo:

*Então o carrasco cortou-lhe um segundo dedo, e o bem-aventurado Tiago disse: "Receba, Senhor, estes dois ramos plantados pela sua direita" Foi cortado o terceiro, e Tiago disse: "Liberado de uma tripla tentação, abençôo o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e como os três jovens jogados na fomalha: louvo-o, Senhor, e junto com o coro dos mártires então cânticos ao seu nome, ó Cristo!" O quarto dedo foi cortado, e Tiago disse: " Protetor dos filhos de Israel, que abençoou até a quarta geração, receba de seu escravo o testemunho desse quarto dedo como tendo sido abençoado em Judá". Quando o quinto dedo foi cortado, ele falou: "Minha alegria é completa".*³⁷

Nesta passagem, mesmo perdendo partes de seu corpo, o santo continua a orar e a dedicar os membros cortados a Deus. O mesmo se repete nas demais narrativas, como o caso de Marcelino, em que césares o aprisionam e o decapitam. Tanto os carrascos quanto o mandante do martírio, em todos os casos, são fundamentais para a comprovação do perfil de

³⁴ *Legenda Áurea*, p. 107.

³⁵ *Idem*, p. 190.

³⁶ Cf. DUBY, G. **Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

³⁷ *Legenda Áurea*, p. 975.

santidade traçado. Afinal, lhe condenam ao sofrimento, com intenção de humilhar o santo. Entretanto, este triunfa ao não manifestar a dor, mas sim uma espécie de gratidão pelo martírio. Mesmo com a manutenção da tortura e a insistência para que revoguem a sua fé, ambos permanecem fiéis.

A vitória sobre os poderes terrenos que atacam os santos continua, muitas vezes, após a própria morte do mártir:

Ao saber da novidade, Daciano ficou espantado e irado e, reconhecendo-se vencido, disse: "Já que não pude vencê-lo vivo, vingar-me-ei dele depois da morte, mandando destruir seu cadáver" Então, por ordem de Daciano, seu corpo foi exposto num campo para servir de pasto aos pássaros e animais. No entanto, logo ele passou a ser guardado pelos anjos, e mesmo um corvo, ave voraz por natureza, expulsou a golpes de asas outros pássaros mais fortes que ele, e com suas bicadas e gritos pôs em fuga um lobo que se aproximava. A cada vez que assim fazia, o pássaro virava a cabeça para olhar fixamente o santo corpo, como se juntasse sua admiração à dos anjos. Quando soube disso, Daciano reconheceu: "Acho que não o vencerei nem mesmo depois da sua morte". Mandou então amarrar no santo corpo uma enorme pedra e jogou-o no mar, para que, não tendo sido devorado na terra pelos animais, pelo menos fosse devorado por monstros marinhos. O corpo do mártir foi levado a alto-mar, porém mais rápido do que os marinheiros o tinham levado, ele retornou à praia, onde foi encontrado por uma senhora e alguns outros cristãos que tinham tido uma revelação a respeito, e o sepultaram honrosamente.³⁸

Neste caso, mesmo após a morte, Daciano ainda tenta vingar-se de Vicente e mesmo assim não consegue. O corpo do mártir não se deixa consumir por animais selvagens e nem se perde no mar, mas é enterrado por uma senhora cristã fiel que o encontra.

Os relatos dos mártires são então marcados pelas vitórias, pelo triunfo destes diante dos homens que desejam derrotá-los. Mesmo diante das ameaças e da tortura, os santos permanecem firmes em sua fé e recusam-se a abandoná-la. Os leigos, em sua maioria carrascos ou acusadores, não medem esforços para trazer sofrimento, mas suas ações são sempre frustradas. Entretanto, são fundamentais para demonstrar como o personagem santo venceu o sofrimento e permaneceu fiel.

Três detalhes merecem atenção também:

a) Há um esforço em opor, na maioria dos casos, a aristocracia laica – e seus tribunais – e os santos. Isso pode ser entendido como uma crítica às ações tomadas por aqueles que detém o poder temporal, como uma afirmação que nem sempre são justos, mas que acima de tudo, são sempre vencidos pelo poder espiritual;

³⁸ *Legenda Áurea*, pp. 190-191.

b) Jacopo procura evidenciar um profundo respeito à hierarquia eclesiástica nas narrativas, como no caso da posse de Estevão como diácono pelos apóstolos e no caso da autoridade e julgamento inquestionáveis de Marcelino enquanto Papa. Essa estrutura, entretanto, ainda não era totalmente coesa no período em que os mártires viveram. Trata-se, portanto, de uma inserção de questões caras ao hagiógrafo e ao seu tempo, o século XIII, desempenhando então uma função didática doutrinária;

c) Por último, os mártires sempre estão de certa maneira anunciando sobre sua fé quando são confrontados pelos seus algozes e, principalmente, que os respondem com eloquência e conhecimento. Isso mostra uma valorização da prática dos estudos e da pregação e permite um paralelo entre as atividades dos mártires e a missão da Ordem dos Frades Pregadores.

Logo, é possível notar que Jacopo mais uma vez faz uso de recursos narrativos para não só corroborar com o perfil de santidade proposta, estabelecendo críticas e modelos de conduta aceitos e não aceitos, mas também insere questões de seu próprio tempo. Paralelamente, ele trouxe à vida dos mártires elementos que colaboram na reafirmação da primazia da Ordem dos Frades Pregadores no que tange a pregação ao povo.

4.3 – Os confessores e a orientação aos leigos

Jacopo é enfático ao definir quem pode ser considerado confessor: segundo o hagiógrafo, é todo aquele que proclama sua fé em Cristo, mesmo em meio a tormentos;³⁹ aquele que confessa e não nega;⁴⁰ aqueles que confessaram Deus de coração, boca e ação.⁴¹ Essas características, entretanto, não são tão precisas, uma vez que também correspondem a características comuns aos mártires, por exemplo. Acreditamos que a distinção dada por Franco Júnior em nota de rodapé em sua tradução do legendário dominicano sana esta ambiguidade: “*martyr*, derivado do grego *martur*, ‘testemunho (de Deus)’, indicava o cristão torturado e morto por não ter renegado sua fé, enquanto ‘confessor’ designava aquele que reconhecia sua fé. Confessava ser cristão, expondo-se a eventuais perseguições”.⁴²

³⁹ *Legenda Áurea*, p. 391.

⁴⁰ *Idem*, p. 490.

⁴¹ *Idem*, p. 908.

⁴² *Idem*, p. 168.

As narrativas dos confessores na *Legenda Áurea* são menores se comparadas às dos apóstolos e mártires. É ainda difícil definir um santo somente confessor, haja visto que, como dissertamos, essa é uma característica também atribuída às virgens e aos mártires. Entretanto, é possível notar que o perfil de santidade construído por Jacopo refere-se ao perseguido. O santo confessor é aquele que confessa sua fé e é acuado por isso. Os leigos presentes em sua narrativa, portanto, parecem seguir um padrão. Somos apresentados a um leigo que prediz a vinda do santo. Em sequência, somos apresentados a um leigo que alimenta o santo por um determinado período. Posteriormente encontramos um leigo ou grupo de leigos que devido a intervenção do santo, confessa e se redime de seus pecados. Há ainda casos de conversões. Por fim, somos apresentados a um grupo de leigos que perseguem o confessor por sua fé, podendo leva-lo à morte.⁴³

Isso fica claro na vida de Remígio, “confessor glorioso do Senhor”, segundo Jacopo.⁴⁴ Em sua narrativa encontramos inicialmente um cego que anuncia a vinda do santo à sua mãe e que é posteriormente curado de sua cegueira pelo leite dela. Remígio, desde novo sai de casa e passa a viver distante, sendo alimentado por uma matrona. Em agradecimento, o santo faz aumentar a quantidade de vinho que havia em sua casa. Por fim, Remígio é responsável por converter Clóvis, rei dos francos, e também por orientar e penitenciar um clérigo e uma leiga, anteriormente casados, que pecaram contra a carne após o homem ter entrado para a vida religiosa. Temos então dois tipos de leigos: os que testemunham os milagres do confessor (anunciando sua vinda e alimentando-o) e aqueles que recebem orientação do santo, deixando evidente sua sabedoria.

Na vida de Félix, o confessor, vemos se repetir praticamente a mesma estrutura. O santo, narra Jacopo, foi alimentado por uma viúva. Dentre os poucos episódios da legenda, ele é responsável por levar infiéis e pagãos a confessarem seus pecados e a se redirem. É então perseguido por gentios que tentam prendê-lo, mas sofrem uma espécie de milagre punitivo (dor). Ele é responsável também pela conversão e batismo do pontífice dos ídolos e de gentios adoradores de Apolo. Podemos notar assim a mesma característica de leigos: leigos que colaboram com o santo e que testemunham os seus milagres, inclusive aqueles que lhe querem mal, e leigos que recebem orientação do confessor e se convertem ao Cristianismo.

Crisógono, a quem Anastácia – outra santa – chamava de “santo confessor” também tem em sua narrativa elementos que remontam a essa estrutura, ainda que de maneira flexível.

⁴³ Privilegiamos principalmente uma leitura das vidas de Remígio (pp.159-161), Félix, o confessor (pp. 168-169) e Crisógono (pp. 959-960).

⁴⁴ *Legenda Áurea*, p. 159.

O santo é alimentado por Anastácia, ainda sem saber que é santa, e a orienta por meio de cartas com certa frequência. Sua ajuda é necessária para resolver situações as quais a santa enfrenta, como o caso do marido pagão que passa a vigiá-la e a insistir na consumação do casamento. Por fim, Diocleciano tenta corrompe-lo, mas diante da negativa do santo em oferecer sacrifício aos deuses, ordena sua morte, que é precedida pela confissão ao Deus cristão como o único a quem adorava. Mesmo não sendo a exata representação dos leigos presente nas outras duas vidas citadas, ainda temos os mesmos elementos: alguém que o alimenta e que necessita de orientação, e um leigo que desafia a sua fé com a morte, mas que testemunha a confissão do santo a Deus antes de sua morte.

Temos assim vidas marcadas pela perseguição sofrida e pela orientação dada. Para reforçar esse perfil, Jacopo insere personagens leigos que incorporam algumas características específicas, servindo não só à confirmação da santidade, mas também mais uma vez como estilos de vida a serem imitados ou evitados.

A primeira dessas características é da caridade, uma vez que ao alimentar o santo, esses personagens recebem a graça de testemunhar o seu poder. Estabelece-se, assim, um modelo de conduta a ser encorajado, segundo a tradição cristã. Há ainda aqueles que apresentam hábitos pecaminosos, mas que são redimidos pelos confessores quando este lhes provoca uma reflexão de consciência. Podemos entender estes relatos como uma alusão ao fato de que todo homem é um pecador em potencial, mas que pode expiar seus pecados por meio do arrependimento e da orientação correta. O santo, por sua vez, passa a ser o guia para esta nova vida.⁴⁵ Logo, temos uma representação da santidade que justifica porque os confessores merecem ser venerados pelos fiéis: é em razão da perseguição que sofreram, mas também da fidelidade à sua missão.⁴⁶

4.4 – Leigos e leigas na construção de um modelo de santidade feminina

A aristocracia eclesiástica propagou um discurso misógino pelo menos desde a institucionalização do Cristianismo dentro do Império Romano. As palavras de Agostinho de Hipona, que associava a figura feminina à personagem bíblica Eva, apontando-a como um

⁴⁵ VAUCHEZ, A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*. Rome: École française de Rome, 1988, p. 17.

⁴⁶ ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana: uma pedagogia do século XIII*. Dissertação (Mestrado em história social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, p. 83.

tormento para o marido e um caminho para a iniquidade,⁴⁷ estiveram presentes em muitos escritos e sermões por muitos séculos. É a partir da Idade Média Central somente que tem início um processo de reabilitação da mulher no seio da sociedade cristã ocidental.⁴⁸ Essa mudança, entretanto, não é imediata e, como lembra Teixeira, “na produção intelectual dos homens da Igreja, a representação sobre as mulheres ainda oscilava entre a demonização de seus corpos e de sua natureza pecadora e a salvação”.⁴⁹

Na *Legenda Áurea*, há uma abundância de figuras femininas.⁵⁰ Além das vinte e oito lendas exclusivas de personagens santas, há um extenso número de mulheres que aparecem nas vidas dos santos e santas, principalmente mulheres leigas.⁵¹ Esse significativo número de personagens femininas mostra, sobretudo, que além das características femininas associadas a Eva e a Maria, entram em cena outras condutas e personagens, como as prostitutas e as viúvas.⁵² Nos relatos, entretanto, a mulher santa se opõe à mulher leiga. É o caso de Ágata, cuja vida contrapõe a mulher virtuosa e a mulher pecadora:

*Mandou buscá-la, e diante de sua inabalável resolução entregou-a a uma meretriz chamada Afrodísia e às suas nove filhas, depravadas como a mãe, a fim de que em trinta dias a fizessem mudar de decisão. Elas esperavam desviá-la dos bons propósitos, fosse mediante belas promessas, fosse mediante violentas ameaças, mas a bem-aventurada Agata dizia-lhes: "Minha vontade é mais sólida que pedra, pois está fundamentada em Cristo. As palavras de vocês são como o vento, suas promessas como a chuva, os terrores como os rios. Por mais fortes que eles sejam, as fundações de minha casa permanecem sólidas, nada poderá abalá-las".*⁵³

Nessa passagem, a santa, após recusar as investidas de um homem, é levada a uma casa de prostituição com a intenção de fazê-la mudar de postura quanto à sua recusa ao casamento. As mulheres leigas tentam pervertê-la, sem sucesso. Presa e torturada, a santa permanecia fiel à sua fé, recusando-se a negar a Cristo e, de acordo com os relatos, confundia seu torturador com suas palavras.

⁴⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 7 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

⁴⁸ Cf. BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental*. Trad. Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

⁴⁹ TEIXEIRA, I. “O Tempo que Conta o Desvio de Nossos Primeiros Pais”: Referências bíblicas e a construção da imagem das mulheres na *Legenda áurea* de Jacopo de Varazze. In: **Fazendo Gênero e rompendo fronteiras: gênero, idade média e interdisciplinaridade**. Florianópolis, 2006, p. 1. Disponível em <<https://goo.gl/o8b7gF>>, acessado em 13 jan 2019.

⁵⁰ LE GOFF, 2014, p. 62.

⁵¹ Privilegiamos principalmente uma leitura das vidas de Lúcia (pp. 77-80), Anastácia (pp. 103-105), Ágata (pp. 256-260), Juliana (pp. 266-267) e Cristina (pp. 558-559).

⁵² Sobre essa transformação, cf. DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dirs.). *Storia delle Donne: Il Medioevo*. A cura di Christiane Klapisch Zuber. Roma: Laterza & Figli, 1990.

⁵³ *Legenda Áurea*, pp. 256-257.

Vemos aqui, portanto, situações nas quais a figura santa se opõe à figura leiga, sendo esta necessária para evidenciar as virtudes daquela. Há, principalmente, a promoção do que Souza denominou de “tagarelice feminina”.⁵⁴ Primeiro, a meretriz e suas filhas fazem “belas promessas” e “ameaças”, mas não obtêm sucesso. Depois o algoz de Ágata lhe dá inúmeras oportunidades e também lhe ameaça, mas não surte efeito. Todavia, quando Ágata se pronuncia, causa confusão em quem a ouve. Assim, esta característica feminina que poderia ser considerada “negativa” é evidenciada nas personagens leigas, mas “derrubada” pela perfeita simetria desta característica na mulher santa.

Outro exemplo em que as vozes femininas se opõem, com a santa sobressaindo-se sobre a leiga, é o caso de Cristina, que se recusa a abandonar sua fé, mesmo com a súplica de sua mãe:

Ao ouvir isso, a mãe de Cristina rasgou as próprias vestes, foi ao cárcere e jogou-se a seus pés dizendo: "Cristina, minha filha, luz dos meus olhos, tenha misericórdia de mim" Ela respondeu: "Por que me chama de filha? Não sabe que sou filha de meu Deus?" Convencida de que nada podia fazer, a mãe retornou para seu marido e contou a ele as respostas que ouvira.⁵⁵

Aqui, mesmo a pedido da mãe, a santa mostra-se incorruptível. Esses relatos, comuns nas narrativas das santas, ressalta não apenas uma tendência à voz feminina leiga em tentar desvirtuar as “servas de Deus” de seus caminhos, mas também a sabedoria, a rebeldia e a força de vontade das santas, características *a priori* tidas como masculinas.⁵⁶ Essas características masculinas reaparecem também na vida de Juliana, que recusou-se a manter relações com seu marido até que este fosse convertido. Ela não se submete à figura masculina, mesmo este sendo alguém com certo status social. Ela ainda luta contra o diabo até que este lhe peça misericórdia. Algo parecido também ocorre na vida de Lúcia, que recusa-se a casar com seu noivo.

Os homens leigos retratados nas vidas santas sempre tentam lhes desvirtuar de seu caminho, tentando violar sua virgindade ou corromper sua fidelidade à fé cristã.⁵⁷ A vida de Anastácia é o melhor exemplo nesse sentido. A santa é casada com pagão detentor de determinado status dentro da sociedade, mas recusa-se a se deitar com ele. Ele planeja então matá-la para ficar com suas riquezas, mas morre antes de concretizar o ato. Posteriormente um

⁵⁴ SOUZA, N. B. A. **A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora** de Jacopo de Varazze. São Paulo: FFLCH/USP, 1998, pp. 443-447.

⁵⁵ *Legenda Áurea*, p. 559.

⁵⁶ FREITAS, E. M.; TOMÉ, L. C. M. *A hagiografia de Santa Cristina e a construção da santidade feminina na Legenda Áurea*. In: **Emblemas**, v. 9, n. 2, jul-dez, 2012, p. 184. Disponível em <<https://www.revistas.ufg.br/emblemas/article/view/28544>>, acessado em 13 jan 2019.

⁵⁷ A virgindade, neste caso, não é apenas corporal, mas também de alma, visto que algumas santas eram casadas ou prostitutas.

prefeito tenta violar Anastácia e suas irmãs, mas enlouquece. Um imperador a entrega ainda a outro prefeito, que tenta matá-la de fome na prisão e, ao não conseguir, condena-a a uma espécie de exílio. Por fim, sofre o martírio a mando do Imperador Diocleciano. Este último, sobretudo, é característica central para a vida da maioria das santas: além de constantemente terem homens tentando violar seu corpo e corromper sua alma, eles lhe imputam a morte diante da sua recusa.

Vemos realçada, portanto, uma tendência à reabilitação da figura da mulher ao centro da sociedade cristã e do modelo monástico de repúdio ao sexo,⁵⁸ “e, mais ainda, a importância delas como epítetos possíveis de inclusão e caracterização das mulheres nos âmbitos da intercessão dos santos em favor dos fiéis”.⁵⁹ Assim, é possível perceber não apenas como a vida das santas são exemplares, mas como os elementos inscritos em suas narrativas apresentam uma intenção educativa. Há uma pedagogia corporal implícita nos textos, no qual o corpo da mulher não deve ser meio para prazeres carnavais. Aquelas que agem diferente disso são representadas como impuras, pecadoras, e são vencidas pelas virtudes das santas. Aqueles ainda que desafiam essa virtuosidade nada mais conseguem que elevar à mulher ao martírio e a santificação.⁶⁰

Assim, Jacopo de Varazze apresenta uma oposição entre mulheres que insurgem contra o paganismo e mulheres entregues à lascívia; ou ainda mulheres que desafiam uma autoridade masculina impura, mas jamais à autoridade masculina representada pelo Deus cristão. Há, portanto, um esforço para elaborar exemplos e modelos de santidade que são alcançados nessas vidas por meio do embate que é projetado entre a santa e os leigos e leigas. Produz-se então modelos de conduta que refletem pobreza voluntária, caridade e eloquência, características importantes também aos movimentos mendicantes. Esses modelos, entretanto, só se tornam compreensíveis a partir da contraposição a modelos de conduta condenados, desempenhados pelos personagens leigos.

4.5 - Algumas considerações parciais

Podemos entender após essa análise que assim como nas vidas dos santos do século XIII, analisadas no capítulo anterior, os personagens leigos são essenciais as narrativas, não sendo meramente coadjuvantes na trama estabelecida por Jacopo de Varazze. Eles possuem características que dialogam diretamente com o modelo de santidade estabelecido pelo

⁵⁸ SOUZA, 1998, p. 424.

⁵⁹ TEIXEIRA, 2006, p. 1.

⁶⁰ Cf. DELUMEAU, Jean (dir.). **La religion de ma mère: le rôle des femmes dans la transmission de la foi.** Paris: Cerf, 1992.

hagiógrafo, sendo fundamentais para a reafirmação das virtudes dos “afortunados de Cristo”. Embora de maneira generalizada, isso nos permite traçar um perfil:

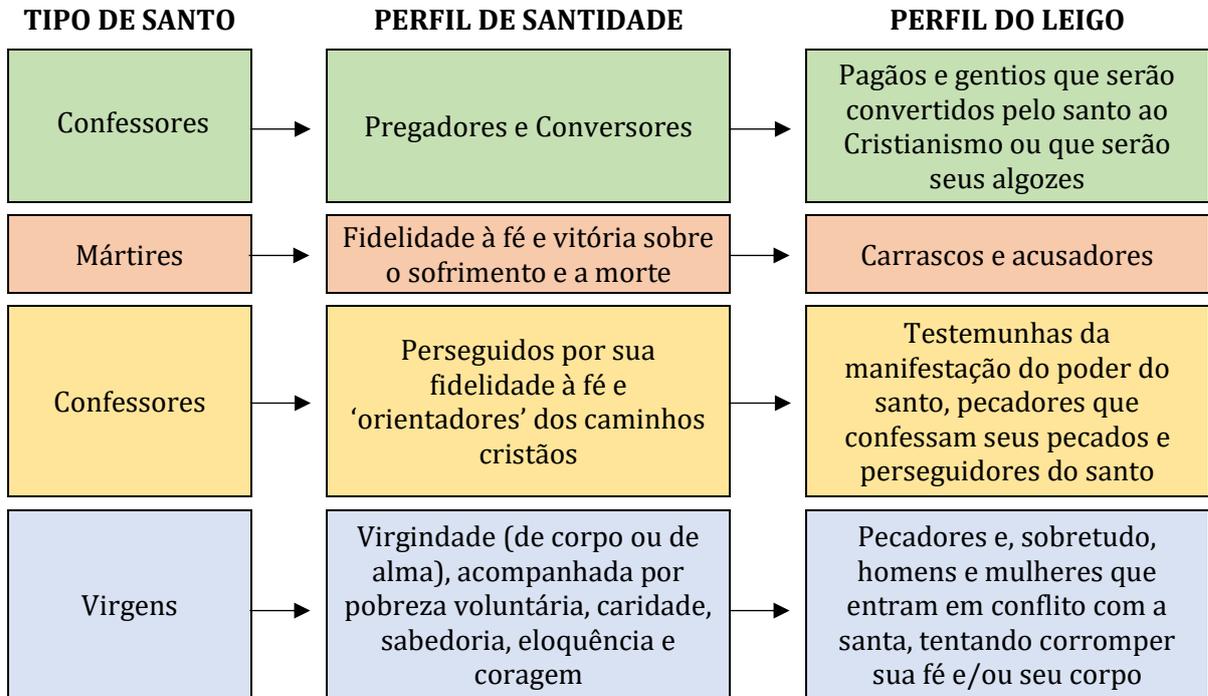


Figura 12: Relação entre os tipos de santo, perfil de santidade e perfil dos leigos na *Legenda Áurea*.⁶¹
Elaborado pelo autor

Embora haja diferenças entre os números de leigos entre as vidas e também diferenças particulares entre os santos – mesmo que possam ser conjugados no mesmo perfil –, é possível notar como em suma os leigos possuem majoritariamente as mesmas características e/ou motivações entre as legendas dos mesmos tipos de santos. Isso reforça como a espiritualidade do santo é negociada a partir da espiritualidade dos leigos inscritos no texto.

Além disso, somam-se a esse recurso retórico inserções contemporâneas em vidas antigas que funcionam como crítica e/ou elogio implícito a condutas dos leigos, a hierarquia da

⁶¹ Estamos considerando características gerais e, principalmente, as características dos personagens leigos mais frequentes nestas vidas. Isso não exclui a possibilidade da presença de personagens leigos com outras características distintas, porém são em número reduzido e, ainda assim, dialogam com o perfil de santidade traçado pelo hagiógrafo, seja ouvindo o santo e convertendo-se, ou ainda testemunhando ou recebendo milagres – curativos ou punitivos.

Igreja, ao conflito entre os poderes temporal e espiritual e a Ordem dos Frades Pregadores. Ou seja, Jacopo constrói uma obra que, apesar de ser utilizada de maneira distinta – e recortada – em momentos também distintos, está repleta de instrumentos que funcionam como elementos didáticos doutrinários, principalmente os leigos, que se tornam elementos pedagógicos e de coesão que conectam a narrativa ao contexto dos receptores finais.

Considerações Finais

UMA FERRAMENTA DA PEDAGOGIA CRISTÃ ?



o fim, podemos perceber como a eclosão de uma efervescência espiritual durante a Idade Média Central favoreceu o surgimento de movimentos religiosos singulares, dicotômicos e conflitantes: as heresias e as ordens mendicantes. Estes últimos tomaram lugar na vida urbana no século XIII e transformam-se em “embaixadores” da Igreja em meio ao povo, atuando fortemente no combate a heresia. A intenção era persuadir a população a um novo discurso religioso, mais próximo, todavia não menos eclesiástico ou normativo. Nesse contexto, ganharam significativa importância os legendários e, dentre eles, a *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze, que conheceu exponencial sucesso nos anos que seguiram a sua edição. Ela era, antes de mais nada, um grande manual destinado a auxiliar os pregadores na produção de sermões de fácil assimilação pelos cristãos. Mas reduzi-la a isso seria desconsiderar não somente todo seu conteúdo e sucesso, mas também todo o esforço empregado pela própria Ordem dos Frades Pregadores em legitimar sua posição de primazia na pregação aos leigos.

Assim, em um contexto que intercala crises e estabilidade, a sociedade medieval enfrentou dúvidas e orquestrações institucionais que não nos permitem concebê-la como ignorante, romântica ou atrasada, mas sim histórica, porque se complexifica à medida em que o homem medieval estabelece suas relações, sendo a principal delas com o sobrenatural. É nesse sentido que, a partir do século XIII, a aristocracia eclesiástica e, sobretudo, os frades pregadores se debruçaram sobre a definição de diferentes estados sociais, preocupando-se em seus sermões com os pecados e os modelos de conduta de tal forma que a escrita hagiográfica assumiu, para além de seu caráter de preservação da memória da santidade, um papel de suporte por meio do qual a Igreja legitimava seu discurso acerca dos preceitos que deveriam reger a vida dos cristãos e sua relação com o divino.

A obra de Jacopo de Varazze apresenta 175 capítulos dedicados às vidas de santos e festas. Na prática, os relatos sobre os “homens de Deus” seguem uma estrutura orgânica: trazem

uma análise etimológica alegórica do nome do santo, seguindo para o nascimento ou para algum momento em que seja prenunciada o seu destino como homem de Deus; seguem-se então uma série de pequenas narrativas que esforçam-se para mostrar as qualidades e o caráter heroico do santo, sempre marcado pelo enfrentamento com autoridades pagãs, gentias ou hereges, mas principalmente pela manifestação do sobrenatural, quando por fim o santo morre, podendo seu relato conter histórias de milagres realizados após a morte.

Entretanto, compreender esta estrutura não é suficiente para analisar a obra, tampouco o contexto maior em que ela está inserida. É necessário atentar-se para o que está na correlação entre o intra e o extratextual, especificamente a intencionalidade dominicana, que permite-nos entender como o discurso se impõe aos receptores, determinando-lhes uma série de condutas pessoais a partir da articulação de elementos narrativos e retóricos dentro do texto.

Nossa análise permitiu determinar, nesse sentido, como o sucesso do legendário dominicano pode ser explicado, em parte, pela complexificação do processo de comunicação regular. O hagiógrafo construiu um texto que acessa uma larga extensão de signos e significantes particulares do imaginário daquele período, relacionando uma série de historietas que ganham sentido a partir do pretexto da santidade.

Ou seja, mesmo com todo o questionamento em torno do trabalho realizado por Jacopo de Varazze, fica claro que o processo de escolhas semânticas e lexicais realizado por ele não foi apenas um ato de copiar e colar trechos de outras fontes. É, antes de mais nada, uma sequência linguística coerente e coesa com o contexto social, político, cultural e religioso da Ordem dos Frades Pregadores naquele momento. Os episódios narrados nas vidas, combinando uma série de aventuras à manifestação do maravilhoso, proporcionam à *Legenda Áurea* um caráter excepcional de verossimilhança ao mesmo tempo em que sacraliza o tempo e o espaço de maneira quase natural e imperceptível.

Além disso, a variedade de personagens inseridos ao longo do texto funciona, como já afirmara Le Goff, como uma força narrativa e uma condição para a manifestação da santidade.¹ Nesse sentido, o leigo, nosso objeto nesta dissertação, acaba por ver sua relação com a hagiografia redefinida, onde ele não é apenas o receptor final das pequenas histórias engendradas por Jacopo: ele funciona como um elemento fundamental à construção da santidade como personagem da narrativa. Ele sai da sua condição de ouvinte silencioso para assumir, de maneira singular dentro do texto, o papel de elemento que comprova a divindade do santo ao se opor a ele (profano *versus* sagrado).² Seu principal destaque vem, porém, da

¹ LE GOFF, 2014, p. 85.

² É importante retomar que esta oposição não é somente no sentido de enfrentamento.

função pedagógica que ele assume ao se tornar algo a mais que um mero personagem coadjuvante. Visto que ele não é um mero receptor no processo comunicativo, mas sim o foco final da obra dominicana, a sua versão textual adquire um excepcional caráter instrutivo e educativo ao representar, nas relações cotidianas retratadas, o limite entre o certo e o errado de acordo com a tradição cristã do período. O editor da obra consegue então materializar, por meio de personagens previamente ordenados, a lógica hierofânica vigente e divulgar a doutrina da Igreja articulando os elementos básicos de comunicação. Consequentemente, as representações acabam por legitimar a atuação da Ordem dos Frades Pregadores.

Podemos assim discordar de Maggioni ao afirmar que a *Legenda Áurea* servia mais como ponto de partida da pregação do que para afrontar problemas contemporâneos de consciência doutrinal e de comportamentos éticos.³ Muito pelo contrário, por servir como ponto de partida para a pregação, Jacopo insere um grande número de questões de seu próprio tempo nas vidas – seja por meio das características dos personagens ou pelos acontecimentos narrados. Há um jogo textual de estratégias e artifícios retóricos que culminará em sermões clericais que funcionam como um meio pelo qual categorias sociais e questões doutrinárias tendem a ser negociadas.

Logo, reafirmamos, as hagiografias medievais perpetuavam não só a tradição do culto aos santos, mas apresentavam uma série de elementos da vida cristã a serem remetidos à comunidade de fiéis por meio da pregação. Tornavam-se, pois, obras de caráter instrutivo e educativo, fontes da pedagogia cristã que representavam as relações cotidianas (as interações entre o popular e o erudito, os conflitos entre o profano e o sagrado, a aproximação e/ou afastamento entre a aristocracia laica e as ordens mendicantes), naturalizando e idealizando-as afim de maximizar suas intenções discursivas.

Por isso essa análise sobre o laicado é fundamental para compreender o meio pelo qual a santidade e as identidades eram socialmente construídas, sendo atribuídas de grupos mais influentes a outros menos empoderados dentro da sociedade medieval. Há uma simetria entre os elementos nas narrativas, uma vez que não somente se atribui características ao leigos, mas cria-se um série de estereótipos que dialogam com os perfis de santidade e, sobretudo, com o modelos de conduta que a aristocracia eclesiástica julgava como corretos/incorretos. Temos assim uma série de designações mais pressuposta (atribuída) do que posta (*de facto*), mas que produz um tipo de imagens sensoriais que representam os limites do certo e do errado, representando situações que mesclam o cotidiano e o maravilhoso, funcionando como exemplos

³ MAGGIONI, G. *Prefácio*. In: TEIXEIRA, I. S. *A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas e perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015.

diretos aos ouvintes, que recebem as narrativas oralmente e as decodificam a partir de seu próprio conjunto de signos e significados.

Os leigos também possuem características que dialogam diretamente com o modelo de santidade estabelecido pelo hagiógrafo, sendo fundamentais para a reafirmação das virtudes dos “afortunados de Cristo”, reforçando nosso argumento de que a espiritualidade do santo é negociada a partir da espiritualidade dos leigos inscritos no texto. Temos então uma série de instrumentos que funcionam como elementos didáticos doutrinários, principalmente os leigos, que se tornam elementos pedagógicos e de coesão que conectam a narrativa ao contexto dos receptores finais. Ou seja, o perfil de santidade é dependente do estereótipo de laicado traçado pelo hagiógrafo nas legendas, o que, por sua vez, torna-os elementos decisivos para a conexão entre o mundo físico e o mundo textual, transmitindo os ideais doutrinários desejados pela Ordem dos Frades Pregadores.

Referências Bibliográficas

Fonte:

JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea: vidas de santos**. [Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior]. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTIAGO DE LA VORAGINE. *La Leyenda dorada*. Trad. Fray José Manuel Macías. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea* su CD-ROM. Texto latino dell'edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1990.

Bibliografia:

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 7 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

AIRALDI, Gabriella. **Tiago da Varagine. Tra santi e mercanti**. Milão: Camunia, 1988.

ALMEIDA, N. B. *Hagiografia, propaganda e memória histórica: o monasticismo na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. In: **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul-dez, 2014. Disponível em <<https://goo.gl/jHGYWP>>, acessado em 12 jan 2019.

ALMEIDA, A. J. de. **Leigos em quê? Uma abordagem histórica** (e-book). São Paulo: Paulinas, 2006.

AMARAL, C. O.; RANGEL, J. G. L. *A circulação da Legenda Áurea em Portugal: estudo de caso da hagiografia do D. Fernando*. In: **Mirabilia**, 24, Jan-Jun 2017. Disponível em <<https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia>>.

AMARAL, R. *A Idade Média e suas Controversas Mensurações: tempo histórico, tempo historiográfico, tempo arquétipo*. In: **Fênix: Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 9, Ano IX, Nº 1, Jan-Abr/2012. Disponível em <www.revistafenix.pro.br>. Acessado em 28 mar 2017.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

ARNALDI, G. *Igreja e Papado*. Tradução de Daniel Valle Ribeiro. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002.

AZEVEDO, J. **Metodologias qualitativas: análise do discurso**. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1998.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. **Las vidas de santos en la literatura medieval española**. Madrid: Laberinto, 2003.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Paixões e apaixonados: exame semiótico de alguns percursos. *Cruzeiro Semiótico*, 11/12, 1990

BARROS, J. D. A. *História Cultural – um panorama teórico e historiográfico*. In: **Textos de História**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB. Dezembro de 2003, v. 11, nº 1/2.

_____. *Trifuncionalidade Medieval: notas sobre um debate historiográfico*. In: **Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias**, vol 22, 2006. Disponível em <<https://goo.gl/WbHVZ3>>, acessado em 01 jan 2019.

_____. *A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos*. In: **Cadernos de História**. Junho de 2011, v. 12, nº 16, pp. 38-63.

_____. *Os Tempos da História: do tempo mítico às representações historiográficas do século XIX*. In: **Revista Crítica Histórica**. Ano 1, nº2. Alagoas: UFAL, 2010. p.180-208. Disponível em <<http://ning.it/hoEWu4>>. Acessado em 28 mar 2017.

BARTHES, R. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1977.

_____. **S/Z**. Paris: Seuil, 1970

_____. *A Actividade Estruturalista*. In: HEUSH, Luc de; et al. **O Método Estruturalista**. Rio de Janeiro: 1967.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. SP: Globo, 2006.

BENEDETTI, Marina. *Santidade e heresia no século XIV: alguns casos italianos*. [Conferência - tradução livre do italiano]. **XII Encontro Internacional de Estudos Históricos**. Porto Alegre, 06 de julho de 2017.

BENTES, A. C. *Linguística textual*. In: MUSSALIM, F; BENTES, A.C. (org.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2001.

BLÁZQUEZ, Gustavo. *Exercícios de apresentação: Antropologia social, rituais e representações*. In: CARDOSO, C.F; MALERBA, J. (org) **Representações - Contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papyrus, 2000.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental**. Trad. Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

BOESCH-GAJANO, Sofia. *Santidade*. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático Medieval**. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial do Estado/EDUSC, 2002.

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

BONOMI, Francesco Bonomi. *Laico*. In.: **Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana**. 2004-2008. Disponível em <<http://www.etimo.it/?pag=hom>>, acessado em 30 dez 2018.

BORBOLLA, Ángeles García de la. *La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano*. **Hispania Sacra**, Vol 51, nº 104. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999. Disponível em

<<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/download/595/59>>, acessado em 09 set 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOUREAU, A. **La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine**. Paris: Cerf, 1984.

BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, **L'Exemplum: Typologie des sources du moyen âge occidental**, Turnhout: Brepols, 1982.

BRONCKART, J. P. **Atividade de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sociodiscursivo**. São Paulo: EDUC, 2009.

BROWN, Peter. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. In: **The Journal of Roman Studies**, v. 61, 1971, p. 80-101.

BURKE, Peter. *História Cultural: passado, presente e futuro*. In: **O mundo como teatro**. São Paulo: DIFEL, 1992.

_____. **O que é história cultural**. São Paulo: Jorge Zahar, 2008.

CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. **História da Linguística**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

CAREGNATO, Rita C.A., MUTTI, Regina. *Pesquisa Qualitativa: Análise de discurso versus análise de conteúdo*. In: **Texto & contexto – Enfermagem**, v. 15, n 4, 2006.

Carta do Papa Clemente aos Coríntios (séc. I). Capítulo XL, verso 5. Disponível em <<https://goo.gl/bc4aEC>>, acessado em 30 dez 2018.

CASAGRANDE, Carla. **La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine, o.p.** Disponível em <<https://goo.gl/e3VmhB>>, acessado 04 jan 2019.

CAZELLES, B. **Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques Vies des XIIe et XIIIe siècles**. Gênova, 1982.

CEIA, Carlos [coord.]. **E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)**. Disponível em <<http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia>>, acessado em 21 jun 2018.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

_____. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CITELLI, Adilson. **Linguagem e persuasão**. 15 ed. São Paulo, Ática, 2002.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. Livro III. Disponível em <<https://goo.gl/1KCevm>>, acessado em 30 dez 2018.

COHN, Norman. **Na Senda do Milênio: Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da idade Média**. Trad.nde Fernando Neves e Antônio Vasconcelos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

Collins English Dictionary. HarperCollins Publishers. 2018. Disponível em <<https://www.collinsdictionary.com/pt>>.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

- DARDEL, E. **L'homme et la terre – nature de la réalité géographique**. Paris: CTHS, 1990.
- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- CERTEAU, M. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DELEHAYE, H. **Les legends hagiographiques**. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1973.
- DELLOS, P. **Sociologie et canonisations**. Liège/Dans Haang: [s.e.], 1969.
- DELUMEAU, Jean (dir.). **La religion de ma mère: le rôle des femmes dans la transmission de la foi**. Paris: Cerf, 1992.
- DÉTRIE, C. **De la non-personne à la personne: l'apostrophe nominale**. Paris: CNRS Éditions, 2006.
- DICIO, Dicionário Online de Português. **Verbetes "Reverberação"**. Disponível em <<https://www.dicio.com.br/reverberacao/>>, acessado em 26 jun 2018.
- Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis**. Editora Melhoramentos Ltda. 2019. Disponível em <<https://michaelis.uol.com.br/>>.
- Dicionário de Língua Portuguesa**. 1ª ed. Academia Brasileira de Letras. 2008.
- DOSSE, F. **O Desafio Biográfico: Escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009.
- DUBY, G. **Idade Média, idade dos homens: do amor a outros ensaios**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. **O Ano Mil**. RJ: Edições 70, 1967.
- _____; PERROT, Michelle (dirs.). **Storia delle Donne: Il Medioevo**. A cura di Christiane Klapisch Zuber. Roma: Laterza & Figli, 1990.
- _____. *As origens da cavalaria*. In: **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Edição 2ª. Editorial Estampa: Lisboa, 1986.
- _____. **História Artística da Europa – A Idade Média – Tomo I**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- DUCROT, O.; TODOROV, T. **Dicionário das Ciências da Linguagem**. Lisboa, D. Quixote, 1976.
- _____. *Enunciação*. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda, 1984.
- EDGAR, Andrew. *Identidade*. In: EDGAR, A. & SEDGWICK, P. (org.) **Teoria Cultural de A a Z**. São Paulo: Contexto, 2003.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FAIVRE, A. **I laici nelle origini della Chiesa**. Cinisello Balsamo (MI), Paoline, 1986.
- FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: EDUSP, 1995.
- FALCI, Priscila Gonzalez. **Os martírios na construção de santidades genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea**. 2008. Dissertação (Mestrado)

– Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FAVERO, L. L.; **Oralidade e Escrita: perspectivas para o ensino da língua materna.** São Paulo: Cortez, 2002.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso: Reflexões introdutórias.** São Carlos: Editora Claraluz, 2008, p. 60.

FERRUA, V. *Istanze e Antitesi dell'Ordo Praedicatorum nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze.* In: GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). **Il Paradiso e la Terra: acopo da Varazze e il suo Tempo.** Firenze: SISMEL-Galuzzo, 2001, p. 41.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Foucault e a Análise do discurso em educação.** Porto Alegre: UFRGS, 1996.

FLEITH, B. et MORENZONI, F. (org.) **De la sainteté a l'hagiographie: genèse et usade de la Légende dorée.** Genève: DROZ, 2001.

_____. **Studien zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen *Legenda Áurea.*** Bruxelas: Sociéte des Bollandistes, 1991.

FLORES, O. C.; e SILVA, M. R. da. **Da Oralidade à Escrita: uma busca da mediação multicultural e plurilinguística.** Canoas: Editora da Ulbra, 2005, p. 42.

FORTES, C. *As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média.* In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. **Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente Medieval.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

_____. *“Deixará de Ser Mulher e Será Chamada Homem”:* *O Topos da Virago na Legenda Áurea.* In: **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais.** Londrina, 2005.

_____. **Os atributos masculinos das santas na *Legenda Áurea:* os casos de Maria e Madalena.** Dissertação [Mestrado em História]. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2003.

_____. *Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e a institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII.* In: **Fazendo Gênero 8 – Corpo, violência e poder.** Florianópolis, 2008. Disponível em <<https://goo.gl/CZqXS9>>, acessado em 28 jul 2017.

_____; TEIXEIRA, I.S. *O corpo na literatura hagiográfica dominicana: da Legenda Áurea à Ystoria Santci Thome de Aquino (1290-1323).* In: PEREIRA, N. M.; ALMEIDA, C. C. de; TEIXEIRA, I. S. [orgs.] **Reflexões sobre o medievo I.** São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 205-224.

_____. *O Conceito de Identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval.* In: **Revista Mundo Antigo**, ano II, v. 2, n° 04, dezembro/2013.

_____. **Societas Studii: A construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII.** Tese. [Doutorado em História]. Niterói: UFF, 2011. Disponível em <<https://goo.gl/eG7yUB>>, acessado em 02 jan 2018.

_____. *Os Mártires na Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval.* In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (orgs.). **Memória & Festa.** Rio de Janeiro: Mauad, 2005. Disponível em <<http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/carolfortes002.pdf>>, acessado em 06 set 2018.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FRANCO JR, H. *A Escravidão Desejada: Santidade e Escatologia na Legenda Áurea*. In: **Os Três Dedos de Adão: Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 155-169.

_____. *A Outra Face dos Santos: Os Milagres Punitivos na Legenda Áurea*. In: **A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 221-229.

_____. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. 2ª ed. rev. e amp. SP: Editora Brasiliense, 2001.

FREITAS, E. M.; TOMÉ, L. C. M. *A hagiografia de Santa Cristina e a construção da santidade feminina na Legenda Áurea*. In: **Emblemas**, v. 9, n. 2, jul-dez, 2012, p. 184. Disponível em <<https://www.revistas.ufg.br/emblemas/article/view/28544>>, acessado em 13 jan 2019.

FRÓES, Vânia Leite. **Era no tempo do Rei – estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média**. Tese (Concurso para Professor Titular de História Medieval). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

_____. *Teatro como missão e espaço de encontro de culturas. Estudo comparativo entre o teatro português e brasileiro do século XVI*. In: **Congresso Internacional de História. Missionaçã Portuguesa e encontro de Culturas**. Actas. Braga, 1993. v.3: Igreja, Sociedade e Missionaçã.

GARCIA, Antônio Garcia y. **Estúdios sobre la Canonística Portuguesa Medieval**. Madrid: Fundación Universitária Española, 1976.

GARDNER, R. *Liminality in multitasking: Where talk and task collide in computer collaborations*. In: **Language in Society**, n. 41, v. 5, 2012, pp. 557–587.

GELABERT, Miguel, MILAGRO, José Maria, GARGANTA, José Maria de. **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madri: Editorial Católica, S.A., 1947; e CANETTI, Luigi. *Intorno all' "idolo delle origini"- La storia dei primi frati Predicatori*. In: MERLO, G.G. **I frati predicatori nel Duecento**. Verona: 1996 (Quaderni di storia religiosa, III), pp. 9-51

GENET, Jean. *Estado*. In: LE GOFF, J., SCHIMITT, J-C. (coord.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GERALDO DI FRACHET. **Storie e leggende medievali, Le Vitae Fratrum tradotte e annotate dal p. Pietro Lippini**. Bologna: Studio Dominicano, 1998.

GINSBURG, CARLO. **Olhos de Madeira – nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOLDMAN, Lucien. **Dialética e Cultura**. Trad. Luís Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. *O Método estruturalista genético na História da Literatura*. In: **A Sociologia do Romance**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GOMBRICH, Ernst H. **Para uma história cultural**. Lisboa: Gradiva, 1994.

GOODCH, M. *The politics of canonization in the thirteenth century: Lay and Mendicant saints*. In: WILSON, S. **Saints and Their Cults**. London: Cambridge University Press, 1985.

Grande Dicionario Italiano Hoepli. HOEPLI S.p.A. 2015. Disponível em <<http://www.grandidizionari.it/>>.

GREIMAS, Algirdas Julien. **Semântica estrutural**. Tradução de H. Osakape e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1973.

_____. *Les actants, les acteurs et les figures*. In: **Essais sémiotiques**. Éditions du Seuil: Paris, 1983, pp. 49-66;

_____. **Da Imperfeição**. Hacker editores: São Paulo, 2002.

_____; COURTÉS. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Contexto, 2008.

GUENÉE, Bernard. *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge*. In: **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, 28, 4, 1973, p. 997-1016

GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). **Paradiso e la Terra: acopo da Varazze e il suo Tempo**. Firenze: SISMEG-Galuzzo, 2001.

HEGEL, Georg. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

IACOBI A VORAGINE. "Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta", ad optimorum librorum fidem recensuit Dr. Th. Graesse. Reproductio phototypica editionis tertiae, 1890. Otto Zeller Verlag, Osnabrück, reed. 1969.

JACQUES DE VORAGINE. **La Légende dorée**. Édition sous la direction d'Alain Boureau. Paris: Gallimard, 2004.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. **Les interactions verbales**. Paris: Colin, 1992.

KOCH, I. G. V. **Desvendando os segredos do texto**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **O texto e a Construção de sentidos**. São Paulo: Contexto, 1997.

LA POTTERIE, I. de. **L'origine et le sens primitif du mot laïc**. Nouvelle Revue Théologique, 80: 840-853, 1959.

LAPPIN, Anthony. *From Osma to Bologna, from Canons to Friars, from the Preaching to the Preachers: The Dominican Path towards Mendicancy*. In: PRUDLE, Donald (ed.). **The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies**. Leiden: Brill, 2011, pp. 31-58.

LAUWERS, Michel. "Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?": história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique (org.). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Estampa, Lisboa, 1994.

_____. *As Ordens Mendicantes*. In: BERLIOZ, J. (org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996, pp. 227-241.

_____. **Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. **Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. RJ: Edições 70, 2010

- _____. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2005.
- LIMA, Lana Lage da Gama. *A reforma ultramontana do clero no Império e na República Velha*. In: **Anais do XIX Simpósio Nacional de História**. BH: ANPUH, 1997.
- LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- MAGGIONI, G. P. **Ricerche sulla coposizione e sulla trasmissione dela *Legenda Áurea***. Spoleto: SISMEL, 1995.
- MAKOWIECKY, Sandra. *Representação - a palavra, a ideia, a coisa*. In: **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, nº 57, dezembro de 2003.
- MARCUSCHI, L. A. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MARTINS, R. N. *Narrativas de lugar e memória: a importância de crescer o espaço na identidade do sujeito*. In: **Geo-Working Papers do NIGP**, Série Investigação, 2013/23. Disponível em <<http://www.lasics.uminho.pt/OJS/index.php/geoworkingp>>, acessado em 09 jan 2018.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Escritos sobre Literatura**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971.
- MEDEIROS, Márcia Maria de. *A História Cultural e a História da Literatura Medieval – algumas referências à “escritura” do oral e à “oralidade” do escrito*. In: **Revista Fronteiras**, Dourados, MS, v. 10, n. 17, jan./jun. 2008.
- MORATO, Edwiges Maria. *A noção de frame no contexto neurolinguístico: o que ela é capaz de explicar?* Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Letras e cognição nº 41, 2010.
- MULDER-BAKKER, A. (ed). **The Invention of Saintliness**. Routledge: 2002.
- New World College Dictionary**. 4th Edition. Houghton Mifflin Harcourt, 2010.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 2005.
- PEREIRA, A. L. **A representação do espaço urbano na hagiografia medieval franciscana (Compilatio Assisiensis e Memoriale in desiderio animae): perspectivas de uma política social mendicante**. [Tese] Doutorado em História. São Paulo: USP, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jathay. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *Representação: Palavras, instituições e idéias*. In: **Lua Nova**. São Paulo, v. 67, 2006, pp. p. 15-47.
- RANGEL, J. G. L. **Pregação e História: os casos de heresia na *Legenda Áurea* (c. 1270-1298)**. [Dissertação] Mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2016.
- REAMES, S. **The Legenda Áurea: A Reexamination of Its Paradoxical History**. Wisconsin: University Press, 1985.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. **Pequena História das Heresias Medievais**. São Paulo: Papirus, 1989.
- RIBEIRO, D. V. **Igreja e Estado na Idade Média**. Belo Horizonte: Coleção Horizontes, 1995.
- RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, Desvio e Danação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROCHA, Tereza Renata Silva. **As criaturas do mal na hagiografia dominicana: uma pedagogia do século XIII**. Dissertação (Mestrado em história social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

ROSENFELD, Katharina H. **A História e o Conceito na Literatura Medieval**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RUCQUOI, Adeline. **De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de La realeza em España. v. xiii**, México: Relaines, 1992.

RUST, L. R.; SILVA, A. C. L. F. da. *A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito*. In: **História da Historiografia**, n. 03. Ouro Preto, setembro de 2009, pp. 135-152. Disponível em <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62>>, acessado em 06 jan 2019.

SANTOS, D. V. C. dos. *Acerca do conceito de representação*. In: **Revista de Teoria da História**, ano 3, n. 6, dez/2011.

SANTOS, M. P.; DUARTE, T. M. *A Escrita Hagiográfica Medieval e a Formação da Memória dos Santos e Santas Católicos*. In: **Anais eletrônicos do Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. 23 a 26 de agosto de 2010.

SCHIMITT, Jean-Claude. *Clérigos e Leigos*. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. 1. Bauru: EDUSC, 2006.

SILVA, A. C. L. F. *Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero*. In: **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, 2002, pp. 194-223.

_____. da. *Resenha: Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. In: **Brathair**, nº 16, v. 1, 2016. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair>.

_____. *A luta entre o regnum et imperium e a construção da ecclesia universalis: uma análise comparativa dos concílios*. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo Pereira; MUNHOZ, Sidnei. J. (Orgs.). **Impérios na História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 95-105;

_____. *O martírio de Luzia de Siracusa na Legenda Áurea: uma leitura a partir da categoria gênero*. In: **Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** [on-line]. Florianópolis, 2017. Disponível em <http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503876709_ARQUIVO_AndreiaCLFrazaoDaSilva_Texto_completo_MM_FG27Ago17.pdf>, acessado em 26 jun 2018.

SILVA, K., SILVA, M. **Dicionário de conceitos históricos**. 2ª ed. 2ª reimp. SP: Contexto, 2009.

SILVA, M. A. G.; AZEVEDO, S. L. M. *O espaço geográfico através da literatura: um estudo dos contos de Guimarães Rosa*. In: **Revista Científica da FASETE**, 2015, p. 46. Disponível em <<https://goo.gl/rchALq>>, acessado em 09 jan 2018.

SILVA, Paulo D. *Sermões e Pregação no Ocidente Medieval (séculos IV-VI): Aspectos Conceituais e Metodológicos*. In: **Territórios & Fronteiras** (online), Cuiabá, n. 7, p. 202-30, 2014.

SOUSA, Franciane Costa de. *A situacionalidade, enquanto princípio de textualidade, na tradução de “o corvo”, de Edgar Allan Poe, feita em forma de cordel por José Lira*. In: **Entrepalavras**, Fortaleza, v. 7, p. 45- 55, jan./jun. 2017.

SOUZA, N. B. A. **A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora de Jacopo de Varazze**. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

_____. *A. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. In: **Revista Brasileira de História**, v. 22, nº 43. São Paulo: 2002. Disponível em <<https://goo.gl/NkLtqA>>, acessado em 27 jul 2017.

SOUZA, J. A. de C. R.; BARBOSA, J. M. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espirituais e temporais na baixa idade média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

TATIT, Luiz. *Valores inscritos na canção popular*. In: **Revista Música**. São Paulo, ECA-USP (Dep. de Música), Vol. 6 – nº 1/2, maio/nov., 1995.

TEIXEIRA, I. “*O Tempo que Conta o Desvio de Nossos Primeiros Pais*”: *Referências bíblicas e a construção da imagem das mulheres na Legenda áurea de Jacopo de Varazze*. In: **Fazendo Gênero e rompendo fronteiras: gênero, idade média e interdisciplinaridade**. Florianópolis, 2006. Disponível em <<https://goo.gl/o8b7gF>>, acessado em 13 jan 2019.

_____. **A encruzilhada de ideias: aproximações entre a Legenda Áurea (Jacopo de Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)**. Dissertação [Mestrado em História]. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

_____. **A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas e perspectivas**. São Leopoldo: Oikos, 2015.

_____. *Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII*. In: **Revista de História Comparada**, v. 2, n. 1. Rio de Janeiro, 2008.

_____. [org.]. **Tempo, espaço e texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017.

_____. [org.]. **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

_____; e BASSI, R. [orgs.]. **A escrita da história na Idade Média**. São Leopoldo: Oikos, 2015.

THOMPSON, Augustine, O. P. *The origins of religious mendicancy in medieval Europe*. In: PRUDLO, Donald S. (Ed.). **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Boston: Brill, 2011, pp. 3-30.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura em perigo**. 4ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

_____. **Crítica da crítica: um romance de aprendizagem**. Trad. Maria Angélica Deângeli, Norma Wimmer. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. **Estruturalismo e poética**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo, Cultrix, 1970.

_____. **Grammaire du Décaméron**. Paris: Mouton, 1969.

_____. **Poética da prosa**. Tradução Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2001.

TOMÁS DE CELANO. **Vida de São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL, 1975.

VAN DIJK, S. J. P. **Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals of Haymon of Faversham and related Documents**. 1243-1307. Leyde: Brill, 1963.

VAUCHEZ, A. **La Sainteté em Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. 2ª ed. Roma: École Française de Rome, 1981.

_____. *“Saints Admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changes aux derniers siècles du Moyen Age?”*. *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. **Actes du colloque organize par L'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome “La Sapienza”**. Roma: École Française de Rome, 1991.

_____. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VII a XIII**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *Jacques de Voragine et les saints du XIIIe. Siècle dans la Légende Dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (org.). **Legenda Aurea: Sept Siècles de Diffusion**. Actes du Colloque international sur le Legenda Aurea: textes latin et branches vernaculaire. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986.

_____. *O Santo*. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. pp. 211- 230.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

VIEIRA, Alboni Marisa Dudeque Pianovski. *A História Cultural e as fontes de pesquisa*. In: **Revista HISTEDBR On-line**. Março de 2015, nº 61, pp. 367-378.

VITZ, E. B. *Gender and Martyrdom. Medievalia et Humanistica*. In: **New Series**, v. 26, 1999, pp. 79-99.

WILLIAMS, Raymond. “Marxismo, estruturalismo e análise literária”. [Tradução de Ugo Rivetti]. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.21.1, 2014, pp. 195-216.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

ZILBERMAN, Regina. **Teoria da Literatura I**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2008.

ZINK, Michel. *Literatura(s)*. In: In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru-SP: Edusc, 2006.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Educ, 2000.

Referências a personagens laicos na vida de Domingos, na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze

Nº	Identificação	Título	Posição Social ou Ocupação	Características	Momento da vida	Observação
01	"Félix"	-	-	Pai	Antes do nascimento	-
02	"Joana"	-	-	Mãe Teve visões com o filho	Antes do nascimento	-
03	"sua madrinha"	-	-	Madrinha Teve visões com o afilhado	Antes do nascimento	-
04	"ama de leite"	-	-	Ama de leite	Infância	-
05	"pobres"	-	-	Escassez alimentar	Juventude	Grupo
06	"heréticos" "hereges"	-	-	Hereges	Ministério	Grupo
07	"hegere"	-	-	Herege	Ministério	-
08	"hereges" "adversários da verdade" "comunidade herética"	-	-	Hereges	Ministério	Grupo
09	"uma mulher"	-	-	-	Ministério	-
10	"certas mulheres"	-	-	"simpatizantes dos hereges"	Ministério	Grupo
11	"um pescador"	-	Pescador	-	Ministério	-
12	"um estudante dado à lascívia"	-	Estudante	-	Ministério	-
13	"célebre mestre em teologia"	-	Mestre em teologia	-	Ministério	-
14	"mestre Reginaldo"	Decano de Santo Aniane de Orléans	Especialista em Direito Canônico	-	Ministério	-
15	"um jovem sobrinho do senhor Estêvão, cardeal de Fossa Nova"	-	-	Morto	Ministério	-
16	"arquiteto"	-	Arquiteto	Morto	Ministério	-
17	"barqueiro"	-	Barqueiro	-	Ministério	-
18	"um homem possuído por muitos demônios"	-	-	Endemoninhado	Ministério	-
19	"algumas mulheres"	-	-	"corrompidas pelos hereges"	Ministério	Grupo

20	"Raimundo"	-	-	Herege	Ministério	-
21	"mestre Conrado Teutônico"	-	Prior	-	Ministério	-
22	"um nobre da província da Hungria foi com a mulher e o filho pequeno"	-	Nobre	-	Após a morte	Três pessoas
23	"um jovem, servo"	-	Servo	Afogado	Após a morte	-
24	"senhora"	-	Nobre	-	Após a morte	-
25	"um homem"	-	-	-	Após a morte	-
26	"um doente"	-	-	"cego havia dezoito anos"	Após a morte	-
27	"uma mulher"	-	-	-	Após a morte	-
28	"um estudante de nome Nicolar"	-	Estudante	Enfermo	Após a morte	-
29	"um jovem"	-	-	"que sofria de cálculos"	Após a morte	-
30	"mulheres"	-	-	-	Após a morte	Grupo
31	"uma mulher fiando"	-	-	-	Após a morte	-
32	"estudante"	-	Estudante	"que vivia entregue às vaidades do mundo"	Após a morte	-

Referências a personagens laicos na vida de Pedro Mártir, na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze.

Nº	Identificação	Título	Posição Social ou Ocupação	Características	Momento da vida	Observação
01	"pais cegados pelo erro" "mentes e corpos corruptos" "espinhos" "pessoas destinadas ao fogo eterno" "pais infiéis e heréticos" "escorpiões"	-	-	Pais Hereges	Infância	Duas pessoas
02	"tio herege"	-	-	Herege	Infância	-
03	"cidadãos" "multidão" "fiéis" "católicos"	-	Cidadãos	-	Ministério	Grupo
04	"cidadãos" "multidão" "partidários"	-	Cidadãos	Hereges	Ministério	Grupo
05	"bispo herético" "heresiarca"	-	Bispo	Herege	Ministério	-
06	"um homem chamado Asserbo"	-		Paralítico	Ministério	-
07	"o filho de um nobre"	-	Nobre	Tumor	Ministério	-
08	"nobre"	-	Nobre	Convulsão	Ministério	-
09	"um jovem mudo"	-		Mudo	Ministério	-
10	"hereges" "multidão de inimigos" "heréticos"	-	-	Hereges	Ministério	Grupo
11	"herege" "carrasco"	-	-	Herege Assassino	Ministério	-
12	"um homem"	-	-	-	Após a morte	-
13	"uma mulher hidropica foi levada pelo marido"	-	-	Degeneração hidrópica	Após a morte	Duas pessoas
14	"possuídos"	-	-	Possuído	Após a morte	Grupo

15	"um homem"	-	-	Fístula	Após a morte	-
16	"um menino"	-	-	"tombo muito grave e parecia morto"	Após a morte	-
17	"uma mulher"	-	-	Câncer	Após a morte	-
18	"muitos doentes"	-	-	Doentes	Após a morte	Grupo
19	"Gunfredo ou Guifredo"	-	-	"Possuía um pedaço da túnica de São Pedro"	Após a morte	-
20	"herege""herético"	-	-	Herege	Após a morte	-
21	"um jovem florentino"	-	-	Herege "de costumes depravados"	Após a morte	-
22	"marinheiros"	-	Marinheiros	-	Após a morte	Grupo
23	marinheiro "de origem genovesa"	-	Marinheiro	-	Após a morte	-
24	"uma mulher"	-	-	Filhos natimortos	Após a morte	-
25	"algumas mulheres"	-	Fiandeiras	-	Após a morte	Grupo
26	"um mestre de gramática"	-	Mestre de gramática	-	Após a morte	-
27	"marinheiros"	-	Marinheiros	-	Após a morte	Grupo
28	"uma menina"	-	-	Afogamento	Após a morte	-
29	"algumas pessoas"	-	-	-	Após a morte	Grupo
30	"a esposa de Jacopo de Vallesana, uma senhora chamada Girolda"	-	-	Endemoninhada	Após a morte	-
31	"uma mulher chamada Eufêmia"	-	-	Atormentada por demônios	Após a morte	-
32	"uma mulher chamada Verona, natural de Beregno"	-	-	Atormentada por demônios	Após a morte	-
33	"um herético, chamado Conrado de Ladriano"	-	-	Herege	Após a morte	-
34	"um herege"	-	-	Herege	Ministério	-
35	"católicos"	-	-	-	Ministério	Grupo
36	"heréticos"	-	-	Hereges	Ministério	Grupo
37	"um herege chamado Opiso"	-	-	Herege	Após a morte	-
38	"uma prima, também herética"	-	-	Herege	Após a morte	-

39	"um homem chamado Rufino"	-	-	Hemorragia	Após a morte	-
40	"algumas condessas"	Condessas	Nobres	Devotas de São Pedro	Após a morte	Grupo
41	"um homem chamado Roba de Meda"	-	-	Invocou demônios	Após a morte	-
42	"vizinhos"	-	-	-	Após a morte	Grupo
43	"um estudante"	-	Estudante	"Distendeu a virilha"	Após a morte	-
44	"um homem chamado Bento"	-	-	"pernas inchadas como odres, o ventre como o de uma mulher grávida, o rosto cheio de tumores horríveis, o corpo todo intumescido"	Após a morte	-

Referências discursivas a personagens laicos na vida de Francisco, na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze

Nº	Identificação	Título	Posição Social ou Ocupação	Características	Momento da vida	Observação
01	"outros"	-	Presos	Tristes	Juventude	-
02	"leproso"	-	-	Leproso	Juventude	-
03	"seu pai"	-	-	Pai	Juventude	-
04	"seu irmão carnal"	-	-	Irmão	Juventude ou ministério	-
05	"uma mulher nobre"	-	Nobre	-	Juventude ou ministério	-
06	"um camponês"	-	Camponês	-	Juventude ou ministério	-
07	"um pobre"	-	-	-	Juventude ou ministério	-
08	"três mulheres"	-	-	-	Juventude ou ministério	Três pessoas
09	"Rogério"	-	-	-	Após a morte	-
10	"um devoto de São Francisco" "ferido" "o homem"	-	-	-	Após a morte	-
11	"Cruel bandido"	-	-	Assassino	Após a morte	-
12	"mulher"	-	-	-	Após a morte	-
13	"um homem bastante mundano"	-	-	-	Ministério	-
14	"cavaleiro devoto"	-	Cavaleiro	-	Ministério	-
15	"homem honesto"	-	-	-	Ministério	-
16	"infiel" "mendigo"	-	-	Infiel	Ministério	-
17	"uma mulher"	-	-	"devota do beato Francisco"	Após a morte	-
18	"um homem"	-	-	-	Após a morte	-
19	"filho"	-	-	Morto	Após a morte	-

20	"um pobre"	-	-	Devedor Preso	Após a morte	-
21	"rico"	-	-	-	Após a morte	-
22	"um cavaleiro"	-	Cavaleiro	-	Após a morte	-
23	"um homem"	-	-	Aleijado	Após a morte	-
24	"uma jovem, filha única"	-	-	Morta	Após a morte	-
25	"mãe"	-	-	-	Após a morte	-
26	"um menino"	-	-	Morto	Após a morte	-
27	"um jovem"	-	-	Morto	Após a morte	-
28	"mãe"	-	-	-	Após a morte	-