

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**CAMILA BELOTTI PORSUMATO**

**CORPO E SANTIDADE NA HAGIOGRAFIA DOMINICANA DO SÉCULO XIII:  
A *LEGENDA AUREA* DE JACOPO DE VARAZZE († 1298)**

**SÃO PAULO**

**2020**

CAMILA BELOTTI PORSUMATO

**CORPO E SANTIDADE NA HAGIOGRAFIA DOMINICANA DO SÉCULO XIII:  
A *LEGENDA AUREA* DE JACOPO DE VARAZZE († 1298)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

**SÃO PAULO**

**2020**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P832c Porsumato, Camila Belotti  
Corpo e santidade na hagiografia dominicana do século XIII: a Legenda aurea de Jacopo de Varazze († 1298) / Camila Belotti Porsumato ; orientadora Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi. - São Paulo, 2020. 231 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Corporeidade. 2. Santidade. 3. Hagiografia. 4. Cristianismo. 5. História medieval. I. Tacconi, Ana Paula Tavares Magalhães, orient. II. Título.

PORSUMATO, Camila Belotti. **Corpo e santidade na hagiografia dominicana do século XIII**: a *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze († 1298). 2020. 231 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovado em: \_\_ / \_\_ / 2020

### **BANCA EXAMINADORA**

Prof. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.

Instituição:

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.

Instituição:

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.

Instituição:

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

Agradeço à minha orientadora, Ana Paula, por ter me aceitado como orientanda quando eu era apenas uma antropóloga em vias de me graduar e voltei meus olhos para o passado e por ter generosamente compartilhado comigo seu imenso conhecimento. E também aos professores que me auxiliaram em cada etapa desse caminho: Karen, que fomentou meu amor pela matéria na escola; José Guilherme Magnani, que me apresentou à antropologia; e Ricardo Mariano, que me ensinou a ver a religião pelo viés do sociólogo.

À minha família pelo suporte nesses anos dedicados ao estudo. Aos meus queridos amigos, que direta ou indiretamente tornaram a realização deste trabalho possível. Aline, sem a qual não teria acesso à parte da bibliografia, e Jaqueline, que emprestou seus olhos e ouvidos para esta dissertação tantas vezes. Aos demais, por terem me ajudado a permanecer no presente quando minha mente divagava pela Idade Média: Ana Luísa, Barbara, César, Danilo, Gabriel, Fárley, Karin, Lubia, Marianna, Renato.

## RESUMO

PORSUMATO, Camila Belotti. **Corpo e santidade na hagiografia dominicana do século XIII**: a *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze († 1298). 2020. 231 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

O presente trabalho aborda a relação entre santidade e corporeidade na *Legenda aurea*, compilação hagiográfica elaborada pelo frade dominicano e posteriormente arcebispo de Gênova, Jacopo de Varazze († 1298). A obra é parte do esforço da Ordem Dominicana de produção e divulgação de material ortodoxo e teologicamente correto para auxiliar sua tarefa evangelizadora. Ela se baseia no calendário da Igreja e mescla narrativas de vidas de santos, repletas de *exempla* úteis para a tarefa, e considerações teológicas e litúrgicas. Reelaborada ao longo do século XIII, entre a década de 1260 e a morte do arcebispo, a *Legenda aurea* conheceu imensa fortuna, sendo amplamente copiada, traduzida e impressa até o século XVII, tornando-se o legendário mais popular da época. Composta principalmente por relatos de mártires e ascetas dos primórdios do cristianismo, nela a santidade se ancora principalmente em sinais e práticas corporais, que distinguem os santos dos demais fiéis e ratificam a escolha divina desses personagens entre os eleitos. Nosso estudo visa a demonstrar a centralidade das vivências corporificadas dos santos para a construção desses personagens nas narrativas hagiográficas, atestar sua relação com o pensamento cristão do duocento e contribuir para a construção de uma história do corpo.

**Palavras-chave:** Corporeidade; Santidade; Hagiografia; Cristianismo; História medieval

## ABSTRACT

PORSUMATO, Camila Belotti. **Embodiment and holiness in 13th century Dominican hagiography: the Golden Legend by Jacopo de Varazze († 1298)**. 2020. 231 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

This study addresses the relation between holiness and embodiment in the *Legenda aurea*, hagiographic compilation of Jacopo de Varazze († 1298), Dominican friar and Genoa archbishop. The compilation is part of the Dominican order's attempts to promote orthodox material with theological accuracy that would support their evangelizing efforts. It is based on the Church calendar and combines narratives of the lives of saints with insightful examples, as well as theological and liturgical comments. Redesigned throughout the 13th century, between the 1260s and Varazze's death, *Legenda aurea* was widely copied, translated and printed until the 17th century, becoming the most popular hagiography of the time. Composed mainly by stories of martyrs and ascetics from the early days of Christianity, the book presents an idea of holiness strongly based on corporeal signs and practices, which distinguish the saints from other christians and reinforce the divine choice of these holy characters. The present study aims to demonstrate the centrality of the saints' corporeal experiences for the construction of these characters in hagiographic narratives, as well as to explore their relationship with the Christian thinking of the period and to contribute to the construction of a history of the body.

**Keywords:** Embodiment; Holiness; Hagiography; Christianity; Medieval History

## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	10
<b>1. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b> .....	13
<b>1.1. Contribuições das ciências sociais à historiografia</b> .....	15
<b>1.2. O inconsciente: imaginário, mitologias e outras formas de pensar</b> .....	21
<b>1.3. O lugar da antropologia e da sociologia na pesquisa histórica</b> .....	26
<b>2. DELIMITAÇÃO DO OBJETO</b> .....	31
<b>2.1. Santidade</b> .....	32
<b>2.2. A narrativa hagiográfica na história</b> .....	35
<b>2.3. Corpo, sujeito social</b> .....	41
2.3.2. <i>O corpo investigado</i> .....	47
<b>2.4. A <i>Legenda aurea</i></b> .....	51
2.4.1. <i>Ordem dominicana: a palavra à defesa da Igreja</i> .....	56
2.4.2. <i>Do século XIII ao XXI: os caminhos percorridos pela <i>Legenda aurea</i></i> .....	65
<b>3. CORPO SOFREDOR, CORPO TRIUNFANTE</b> .....	74
<b>3.1. O exemplo de Cristo</b> .....	74
<b>3.2. Corpo e alma</b> .....	82
<b>3.3. Santidades medievais</b> .....	86
<b>3.4. A santidade na <i>Legenda aurea</i></b> .....	95
3.4.1. <i>Martírio e ascese na <i>Legenda aurea</i></i> .....	96
3.4.2. <i>Martírio</i> .....	96
3.4.3. <i>Os mártires modernos na <i>Legenda aurea</i></i> .....	105
3.4.4. <i>Ascese</i> .....	111
3.4.5. <i>Ascese na <i>Legenda aurea</i></i> .....	116
3.4.6. <i>Martírio, ascese e dor</i> .....	124
<b>4. CORPO DIVIDIDO? SEXO, GÊNERO, SEXUALIDADE</b> .....	130
<b>4.1. Sexo e gênero</b> .....	130
<b>4.2. A Idade Média</b> .....	134
<b>4.3. Papéis de gênero: fluidez e hierarquia</b> .....	139
<b>4.4. Regulação da sexualidade</b> .....	153
4.4.1. <i>Virgindade, castidade, continência</i> .....	154
4.4.2. <i>Matrimônio</i> .....	162
<b>5. CORPO E PODER: MILAGRES E RELÍQUIAS</b> .....	173



<b>5.1. O milagre</b> .....	173
<b>5.2. Os santos, os vivos e os mortos</b> .....	183
5.2.1. <i>A morte</i> .....	184
5.2.2. <i>As relíquias</i> .....	189
5.3. <i>Saúde e doença</i> .....	197
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	210
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	217

## PREFÁCIO

A vida de todos os seres vivos está atrelada a um suporte orgânico. No caso dos animais, como o ser humano – fato às vezes convenientemente olvidado em prol de sua racionalidade –, um corpo. Nascer, viver, morrer, as experiências universalmente partilhadas pela humanidade estão diretamente ligadas a ele. O corpo é o suporte sem o qual nada pode ser experimentado ou apreendido e é também o primeiro meio técnico do qual o homem – indivíduo e espécie – dispõe para lidar com o ambiente circundante. *Locus* da prática, da consciência e da cognição, é pelo corpo que as pessoas se equipam para agir em seu entorno e pensá-lo, graças a metáforas e símbolos fornecidos por ele.

Não apenas se tem um corpo, se *é* um corpo. Componente indissociável da pessoa humana, companheiro ou carrasco da alma e do espírito. Nas sociedades ocidentais modernas, é o elemento localizado no cerne do desenvolvimento do ego e da identidade, o limite entre o *eu* e o mundo – fronteira essa permeável e em permanente renegociação; nas tradicionais, o elo entre a pessoa e o cosmos. Por mais que se queira escapar dele, que se almeje outro tipo de existência, na qual ele seja prescindível, como anseiam algumas correntes filosóficas ou religiosas, sem o corpo não há sequer o que ser aspirado. Inescapável, reiteradamente ele demanda resposta às suas necessidades ou chama nossa atenção através da dor, que ademais nunca se limita a seu aspecto físico; quando ele titubeia, a mente não tem a mesma presteza.

Existir em um corpo; ser limitado por ele ou, pelo contrário, testar suas potências e se entregar a prazeres sensoriais; e estar sob a pressão incessante de suas reivindicações influenciam em demasiado os seres humanos. De modo que, para variados sistemas de crença, mesmo o além-vida é pensado em relação ao corpo, para transcendê-lo ou libertá-lo de toda carestia, em utopias *post mortem* nas quais banquetes não têm fim, odores deliciosos exalam por toda parte, não há limites para a sexualidade etc. E há as distopias infernais nas quais castigos físicos são aplicados a almas torturadas para sanar delitos morais.

Atualmente cerceado pelo jargão da biologia, da medicina e do progresso científico e abandonado em sua banalidade onipresente pelo senso comum, por vezes nos escapa que o corpo também tem uma história, que não se desenvolve linearmente nem pelo acúmulo de conhecimento. Desvendar este ou aquele processo fisiológico, por exemplo, os mecanismos da menstruação, não esvazia de significado os tabus que a envolvem. É nesse sentido que o corpo é sujeito de interesse das ciências humanas, que buscam compreender como os seres humanos

dispõem de seus corpos e refletem sobre ele – e a partir dele – no espaço e no tempo, afetando os mais diversos setores de sua vida interna e social.

O corpo não é um *a priori* neutro, mas é elaborado de maneira complexa conforme valores culturais da sociedade que o pensa e se expressa nele. Sob as bases comuns oferecidas pela biologia, a cultura erige sistemas de significação de diversas ordens. Cada sociedade inscreve sobre a carne de seus membros – e nela, caso das marcações e da tatuagem – suas marcas indeléveis. Características inatas, como a cor da pele ou a capacidade de gestar novos seres, fundamentam formas de relações de poder; os sinais corporais ou as afecções da pele, uma pinta ou a lepra, podem ser a manifestação exterior de faltas do espírito; a adequação ou não aos padrões estéticos do grupo pode engendrar profundo sofrimento psíquico e até ostracismo social. A lista de exemplos extraídos da história e da etnografia é tão extensa quanto variada.

A sociedade também adentra o corpo para modelar suas condutas através de determinações culturais normativas. A partir da mais tenra infância, antes que os indivíduos comecem a se expressar por meio da linguagem ou que a dominem, pelo menos rudimentarmente, já se inicia seu treinamento corporal. Onde e como devem dormir ou se sentar, as reações apropriadas a estímulos, quais partes do corpo podem ou não tocar e exhibir, o que é lícito ingerir, o jeito correto de proceder com seus dejetos, dentre outros. Desde os mínimos gestos à toda a maneira de se portar consigo ou diante de outrem, que podem demarcar posição social, ânimo ou devoção, por exemplo, cada detalhe pode ser ensinado, aprendido e reelaborado. Mesmo estados internos são dados a conhecer através do manejo estereotipado de reações fisiológicas e de expressões faciais e corporais – choro, riso, lágrimas etc. – e, portanto, cognoscíveis aos demais membros de uma determinada comunidade.

Em nenhum grupo cultural, porém, por menor e menos diferenciada que seja sua constituição, a totalidade de seus componentes se comporta ou reage da mesma maneira diante de situações análogas. Embora deslindar elementos coercitivos e disciplinadores seja essencial para entender os processos pelos quais os corpos são moldados e governados, as margens que eles deixam para a agência e escolha também o são, ainda que elas se deem em relação à norma e tenham suas possibilidades limitadas por ela.

\*\*\*

Em nosso entendimento, a produção hagiográfica é ponto de observação privilegiado para a compreensão das concepções sobre o corpo na Idade Média. É sobre ela que basearemos nossas análises. Longevo e amplamente difundido em diversos estratos sociais, o culto dos santos no período constituía um campo de crença comum à totalidade da sociedade, do camponês ao teólogo formado nas universidades, passando pelos quadros do clero e da aristocracia.

Na doutrina cristã, a religião da Encarnação, o papel do corpo é fulcral. A vivência do Verbo como carne, narrada no Novo Testamento e em textos apócrifos, norteia as experiências e as ações dos santos durante os períodos tardo-antigo e medieval, que se perpetuam na memória coletiva através da produção hagiográfica – qualquer que seja seu formato, literário ou pictórico –, em coletâneas de *exempla*, nos processos de canonização, em múltiplas formas de devoção e nos sermões lidos nas festas dedicadas a eles ao longo do calendário litúrgico. Nessas narrativas, os ideais de santidade complementam e atualizam o relato bíblico, adicionando qualidades peculiares ao espaço ou à época de sua produção. Assim, múltiplos modelos de santidade coexistem no medievo, alguns remontando aos primeiros séculos do cristianismo como o martirológico, não raro, mesclando-se.

Na Idade Média, é no corpo dos santos que sua relação com Deus se manifesta e pode ser reconhecida pela comunidade. Durante sua vida, morte e pós-morte, formas de conduta e sinais corporais diferenciam os eleitos dos demais cristãos. Em sua passagem pela Terra, controlam as necessidades da carne através de práticas ascéticas de diferentes graus. Quando morrem, o destino de seus cadáveres não é a putrefação, mas a incorruptibilidade acompanhada da emissão de odores paradisíacos e óleos ungidos. No além, beleza e agilidade os acompanham por toda a eternidade ao lado de Deus e dos demais eleitos. E os milagres que realizam, retribuição divina para seus esforços de autocontrole, destinam-se majoritariamente ao corpo dos doentes e dos possuídos que clamam sua intercessão.

No presente trabalho, iremos analisar como experiência corporal e santidade estão imbricadas em uma das obras mais famosas e populares da Idade Média, a *Legenda aurea*, do frade dominicano e arcebispo de Gênova Jacopo de Varazze († 1298); orientada conforme as datas do calendário litúrgico, ela reúne relatos de vidas de santos, entremeados por considerações teológicas e litúrgicas. Obra publicada quase ininterruptamente por mais três séculos, ela logo conheceu imensa celebridade, sendo traduzida do latim para o vernáculo rapidamente e espalhando-se pela cristandade, deixando importantes marcas na cultura europeia.

## 1. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Ao longo do século XX, as ciências humanas, cada uma a seu tempo e às vezes periodicamente, passam por períodos de autorrevisão. A validade de seus objetos de pesquisa, a maneira de se relacionar com eles, suas fronteiras e as premissas teóricas que orientam seus trabalhos são alvos de crítica interna e passam por reavaliação. No campo histórico, surgem aqueles ávidos por sua renovação<sup>1</sup>. O antigo paradigma<sup>2</sup>, forjado em uma tradição na qual a política e a economia<sup>3</sup> ocupavam o papel central, deixava pouco espaço para questionamentos de outras ordens – relegados ao folclore, à antropologia, aos estudos literários – e dava sinais de esgotamento, parecendo-lhes demasiado insuficientes para dar conta da amplitude dos fenômenos humanos que se desdobravam diante deles<sup>4</sup>. Além das atas oficiais, novos documentos atraíram sua atenção, como a hagiografia, os *fabliaux*, os *exempla*, e assim por diante. O conceito de fonte se expandiu, não mais se restringindo ao papel escrito, e passou a abarcar também as fontes orais, a indumentária, os gestos, a alimentação, a arquitetura etc.

Embora não seja exclusivo dessa vertente, esse movimento de renovação destacou-se na historiografia francesa, profundamente impactada por ele. Pesquisadores ligados direta ou marginalmente – por vezes via seus professores universitários, grupos de estudo e orientadores de tese – à escola dos *Annales* se empenharam em levar a cabo o projeto delineado desde a primeira metade do século por Bloch, Febvre e Braudel, dentre outros, de reformulação do modo no qual a história é pensada e escrita<sup>5</sup>. Na apresentação de *Os reis taumaturgos*, livro

---

<sup>1</sup> Exemplo emblemático dessa renovação são os *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, revista fundada por Marc Bloch e Lucien Febvre em 1929 e ainda em circulação sob o nome de *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Por sua direção passaram Fernand Braudel e Jacques Le Goff. Sobre os *Annales*, cf. BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a escola dos Annales (1929-1989)*. Bauru: Editora Unesp, 1992 [1990]; HUNT, Lynn. French history in the last twenty years: the rise and fall of the *Annales* paradigm. *Journal of Contemporary History*, v. 21, n. 2, pp. 209-224, 1986.

<sup>2</sup> BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991].

<sup>3</sup> Destaca-se que a crítica à história política e econômica não se deve ao questionamento da relevância desses tópicos, mas sim à forma que eram tradicionalmente abordadas.

<sup>4</sup> André Burguière resume: “para obedecer aos critérios de cientificidade que atribuiu a si mesma, a pesquisa histórica tende a confundir a memória social com a memória nacional, e a memória nacional com a memória do Estado. Todo fenômeno que não aparece na cena pública pode ser ignorado pelo historiador, não somente pelo fato de não corresponder a uma ação consciente e voluntária, mas também porque, em princípio, é algo que escapa ao movimento histórico” (BURGUIÈRE, André. *A antropologia histórica*. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério Faustieri da (orgs.). *Nova história em perspectiva*. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 301).

<sup>5</sup> E, por conseguinte, a historiografia brasileira, particularmente a praticada por pesquisadores ligados à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFLC), posteriormente renomeada Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade São Paulo (USP). Fundada em 1934, a unidade recebeu a missão francesa composta por Braudel, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide. Nas décadas seguintes, os quadros do departamento de história contaram com professores franceses, e alunos e futuros professores, por sua vez, realizaram parte de sua formação na França.

publicado em 1924 sobre o dom atribuído aos reis consagrados da França e da Inglaterra na Idade Média de curar as escrófulas por meio da imposição de mãos, Bloch conta que sua empresa era vista com condescendência por seus colegas, que não atribuíam relevância ao tema, visto como um pormenor do poder régio<sup>6</sup>.

A obra, porém, tornou-se um dos clássicos da historiografia do século XX e abriu caminho para diversas linhas de pesquisa, inspirando estudantes e profissionais do campo até hoje. Tópicos que ganharam relevância nas décadas seguintes apareciam, pelo menos de forma germinal, no livro de Bloch, como a inserção dessa crença em perspectiva de longa duração, sua ancoragem em um ambiente cultural partilhado por homens e mulheres de diferentes posições sociais e o papel de gestos e fórmulas para a eficácia do milagre curativo.

Na década de 1970, começou-se a falar de uma nova história, projeto encabeçado por Jacques Le Goff, organizador juntamente com Pierre Nora de três coletâneas de artigos da autoria de diversos historiadores sobre os novos problemas, objetos e abordagens na história. Sobre o epíteto novo, Burke faz as seguintes colocações<sup>7</sup>:

Nesses casos, está claro o que é a nova história: é uma história *made in France*, o país da *nouvelle vague* e do *nouveau roman*, sem mencionar a *nouvelle cuisine* [...] O que é essa *nouvelle histoire*? Uma definição categórica não é fácil; o movimento está unido apenas naquilo a que se opõe [...] É por isso que é difícil apresentar mais que uma descrição vaga, caracterizando a nova história como história total (*histoire totale*) ou história estrutural. Por isso pode ser o caso de se imitar os teólogos medievais, diante do problema de definir Deus, e optar por uma via negativa; em outras palavras, definir a nova história em termos do que ela não é, daquilo a que se opõe.

Desprendendo-se das limitações impostas pelos historiadores a si próprios e aos seus objetos de estudo, novas gerações de profissionais buscam novas possibilidades teórico-metodológicas naquilo que parecia esquecido, isto é, que se dava fora dos centros de gravitação do poder e centrado nas ações de grandes personagens, como reis e generais, na qual se dava pouca ou nenhuma atenção à história das pessoas comuns, ainda menos à das mulheres, a não ser que fossem figuras do porte de uma Isabel de Castela ou Elizabeth I, cujo interesse residia exatamente em sua excepcionalidade; e para a qual as únicas fontes confiáveis eram os documentos oficiais. Ademais, o que se buscava na perspectiva tradicional eram os fatos, tentar

---

<sup>6</sup> BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*. França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1924].

<sup>7</sup> BURKE, Peter. Abertura: a nova história... Op. cit., pp. 9-10.

o mais fidedignamente possível reconstruí-los, o que se chamou “história rankeana”, em referência ao historiador alemão Leopold von Ranke († 1886).

Febvre denunciava vigorosamente a busca quimérica pelos fatos e o apego aos documentos escritos em detrimento de outras fontes, “nada de definição prévia: a história, era a história... Se, no entanto, se davam ao trabalho de a definir, era, estranhamente, não pelo seu objecto, mas por seu material. Quero dizer: apenas por uma parte do seu rico material”<sup>8</sup>. Nas gerações seguintes, com a nova história e a chamada virada linguística (*linguistic turn*), a história se deslocou do “porão ao sótão”, ou seja, da infraestrutura à “superestrutura” cultural<sup>9</sup>, e passou a ser vista de baixo<sup>10</sup>; a própria ideia de fato, de que este pudesse ser de alguma forma alcançado, foi colocada em xeque.

Não apenas a vida material, factual, das pessoas comuns, das mulheres, dos marginais e dos dissidentes passou a interessar cada vez mais aos historiadores como também sua vida mental, os mitos e ritos que regiam suas vidas, aquilo que não podia ser compreendido na análise episódica dos acontecimentos<sup>11</sup>. A noção de que há fenômenos inseridos em uma longa duração, trabalhada por Braudel<sup>12</sup>, que requerem um escopo de análise maior do que o dos grandes eventos e revoluções, é de vital importância para o estudo de áreas como a religião, a morte, o gênero etc., que se estabelecem em um tempo longo e são menos propícias e mais resistentes à mudança<sup>13</sup>.

### 1.1. Contribuições das ciências sociais à historiografia

Também faz parte do caminho aberto pelos historiadores dos *Annales* a colaboração direta com as ciências sociais, tratada diretamente por Braudel no célebre artigo citado, praticada desde a primeira geração por Bloch – tributário dos trabalhos do sociólogo Émile Durkheim – e Febvre. Mas a demanda por essa cooperação não era nova e ultrapassava as

---

<sup>8</sup> FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, 1989 [1953], p. 16.

<sup>9</sup> BURKE, Peter. *A revolução francesa...* Op. cit., p. 57.

<sup>10</sup> Sobre essa perspectiva e a problemática que ela envolve, cf. SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (ed.). In: *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991].

<sup>11</sup> Esses temas, certamente, não eram inéditos até o século XX e não foram “descobertos” pelos *Annales* e pelos novos historiadores franceses. Houve tentativas de torná-los objetos da história desde o século XVIII, vide os trabalhos de Jules Michelet, no século XIX. O que pretendemos destacar aqui é que eles não constituíam o paradigma dominante e que o processo de seu estabelecimento como temas de pesquisa considerados legítimos no campo acadêmico ocorreu de maneira lenta e, por vezes, enfrentando obstáculos entre os próprios historiadores.

<sup>12</sup> BRAUDEL, Fernand. A história e as ciências sociais. A longa duração. *Revista de História*, V. XXX, ano XVI, n. 62, pp. 261-294, abr.-jun. 1965.

<sup>13</sup> Esse é o tempo lento, no qual as mudanças demoram a acontecer, o tempo do parentesco, dos mitos, por exemplo, temas já estudados pela antropologia estrutural representada por Lévi-Strauss. Para Braudel, a longa duração, oposta ao acontecimento (à história *événementielle*) mas não desligada dele, alicerçava-se na estrutura.

fronteiras da historiografia francesa. Richard H. Tawney, em aula inaugural na London School of Economics, em 1932, fazia apelos por uma história integral, que levasse em conta diferentes aspectos de uma civilização, e que o historiador aprendesse a lidar criticamente com os documentos, seguindo o exemplo dos sociólogos<sup>14</sup>.

Os laços de solidariedade entre as disciplinas, cujo objetivo basilar é o mesmo (o estudo do Homem e de sua vida em sociedade em diversos níveis, não obstante a variação dos focos e métodos de análise), estreitaram-se ao longo do século XX<sup>15</sup>, superando o período de separação dos campos consolidado no século XIX<sup>16</sup>; ainda que sujeitos a flutuações e irregularidades<sup>17</sup>. O afastamento de outrora estava ligado, dentre outros motivos, à afirmação das humanidades como ciências legítimas e independentes entre si, em paridade com as ditas *hard sciences*, à institucionalização e ao estabelecimento de cátedras autônomas nas universidades europeias, o que requeria que cada especificidade fosse afirmada enfaticamente, e as semelhanças, minimizadas. Uma vez estabelecidas, outras problemáticas passaram à linha de frente dos profissionais de cada campo, inclusive como reunir os conhecimentos dispersos entre eles.

Michel Foucault e Norbert Elias, por exemplo, produziram grande parte de sua obra nas margens entre história e sociologia. Eles se valeram de conceitos sociológicos para analisar desenvolvimentos ocorridos ao longo do tempo por meio da análise documental, como a história da loucura, dos sistemas punitivos, da sexualidade, dos saberes etc., tendo a questão do poder como pano de fundo, no caso do primeiro autor, e das mudanças sofridas nas sensibilidades e nos costumes, a exemplo do estudo da etiqueta nas sociedades de corte, no caso do segundo. Georges Duby reconhece a contribuição de Foucault para os historiadores, afirmando que “[...] ninguém mais do que Michel Foucault, nos últimos anos, ajudou os historiadores a concentrar

---

<sup>14</sup> “A única história adequada é l’*histoire intégrale*, e as limitações dos ‘especialismos’ só podem ser superadas por um tratamento que faça justiça a um só momento às fundações econômicas, à superestrutura política e à dinâmica das ideias. Mas não há razão para que os selvagens tenham toda a ciência. É possível conceber historiadores econômicos e sociólogos preparando o caminho para isso combinando tratar economia e organização social – formas de propriedade, classe, estrutura, empresa econômica – de algum período moderno com o mesmo distanciamento e objetividade que antropólogos trazem à investigação de fenômenos similares em sociedades mais primitivas” (TAWNEY, Richard Henry. *The study of economic history. IEconomica*, n. 39, feb. 1933, p. 20; tradução e grifo nossos).

<sup>15</sup> Charles-Oliver Carbonell cita dentre os motivos que voltaram o olhar dos historiadores para antropologia, além de uma *convergência por analogia*, as crises do eurocentrismo, dos mitos europeus, em particular o do Progresso, no pós-Segunda Guerra (CARBONELL, Charles-Oliver. *Antropologia, etnologia e história: a terceira geração na França*. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério Faustieri da (orgs.). *Nova história em perspectiva*, V. 2. São Paulo: Cosac Naify, 2011).

<sup>16</sup> BURKE, Peter. *History and social theory*. New York: Cornell University Press, 1993.

<sup>17</sup> Sobre a relação entre antropologia e história, por exemplo, Lilia Moritz Schwarcz coloca: “afinal, Lévi-Strauss escolheu a lingüística como sua noiva e largava a história no altar” (SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. Novos estudos*, n. 72, pp. 119-135, jul. 2005).



a trama de seu interrogatório. Ninguém, a não ser Claude Lévi-Strauss.”<sup>18</sup> O trabalho de Lévi-Strauss, por sua vez, marcou gerações de historiadores, dentre os quais podemos citar Braudel e Le Goff, cujos esforços para unir história à antropologia é uma das características distintivas de sua frutífera carreira<sup>19</sup>.

A historiografia medieval, recorte temporal de nosso trabalho, é terreno fértil para a cooperação entre historiadores e cientistas sociais<sup>20</sup>. Isso porque aquilo que foi colocado sob a rubrica de novo na história, não raro, já estava no radar dos antropólogos e etnólogos há décadas – e mesmo a sociologia, orientada para os problemas oriundos das sociedades industriais, soube se voltar ao passado para procurar, se não respostas, pistas em outras formas de organização social. Desde cedo, a antropologia percebeu o valor do corpo, dos ritos, daquilo que está subjacente ao discurso dos sujeitos; justamente o que é preciso levar em consideração para que se possa traçar um quadro explicativo mais completo das sociedades medievais. Para Carbonell<sup>21</sup>:

Assim, a antropologia histórica permitirá a revanche do irracional (o sagrado, as pulsões, os mitos) sobre o racional. O banal, o cotidiano, sobre o excepcional; o “baixo” (os esquecidos, os marginalizados) sobre o “alto”. A antropologia histórica será como o reverso (e, por isso, o complemento) das velhas historiografias.

Natalie Zemon Davis observa que fenômenos desse tipo, e.g. a popularidade de santos estilistas ou o ordálio, considerados demonstrativos de irracionalidade ou superstição por certos historiadores, eram tidos como “cobertura arbitrária para reais e sérios conflitos sociais e políticos”. Continua a autora: “como historiadores, explicávamos as situações nos termos de interesses racionais, levados em conta ou não pelos atores históricos. Contudo, para os antropólogos, tais acontecimentos estão no próprio foco da observação [...]”<sup>22</sup>.

Ademais, é salutar frisar que a sociedade medieval era predominantemente marcada pelos registros orais e pictóricos – e até ágrafa, se consideramos que sinais gráficos não

---

<sup>18</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017 [1998].

<sup>19</sup> Cf. MAIELLO, Francesco. Nota introdutória. In: LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2017 [1983].

<sup>20</sup> É preciso, porém, ressaltar a ressalva de Caroline Walker Bynum de que a vanguarda da aplicação de conceitos antropológicos e sociológicos, a partir dos anos 1970 e 1980, encontrava-se entre estudiosos do início da Modernidade, a exemplo de Natalie Zemon Davis, John Bossy e Keith Thomas (BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion*. New York: Zone Books, 2002 [1992]).

<sup>21</sup> CARBONELL, Charles-Oliver. Antropologia, etnologia e história. Op. cit., p. 288.

<sup>22</sup> DAVIS, Natalie Zemon. Antropologia e história nos anos 1980 [1982]. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério Faustieri da (orgs.). *Nova história em perspectiva*. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 332.

possuíam significado algum para o grosso das pessoas –, assim como aquelas estudadas pelos antropólogos. Os registros escritos estudados pelos historiadores, como é o caso desta dissertação, eram a produção de um grupo limitado de pessoas e inacessível à maioria da população, que transmitia seus saberes e perpetuava sua memória coletiva através da oralidade, dos gestos, dos ritos etc. e apenas tinha contato com eles pela audição (em missas e sermões, de ouvir falar, por exemplo) ou pelas mudanças que engendraram nas representações imagéticas (nas paredes dos mosteiros, igrejas e catedrais). Essa articulação entre letramento parcial (em diversos níveis: de uma parte da população apenas e da separação do binômio escrita/leitura<sup>23</sup>) e analfabetismo generalizado engendrava clivagens culturais complexas entre os grupos sociais.

Certamente, os conceitos formados em uma disciplina não podem ser transpostos para outra acriticamente. Primeiramente, há problemas de ordem metodológica<sup>24</sup>. Em segundo lugar, há separação axial entre a história e a antropologia e a sociologia, ou seja, uma se ocuparia de fenômenos diacrônicos, e as demais, de sincrônicos.

A antropologia, nascida da expansão europeia na Ásia e África, a princípio, voltou-se para o conhecimento das sociedades tradicionais não ocidentais (primitivas ou selvagens, nesse contexto)<sup>25</sup>, às quais se atribuía a qualificação de a-históricas pela proeminência do registro oral

---

<sup>23</sup> Na Idade Média, o atual binômio escrita/leitura não se constituía como tal. Essas habilidades eram ensinadas separadamente, correspondendo a diferentes necessidades. Um monge copista poderia ter aprendido a escrever (no caso, inicialmente apenas copiar os sinais gráficos) e depois a ler (atribuir significado a eles); já o que faz as leituras no monastério talvez nunca aprenderia a escrever; um príncipe ou aristocrata podia aprender a ler, mas não a escrever ou, possivelmente, aprendia apenas a assinar seu nome; já um notário necessitava de ambas as competências para a produção de documentos etc. Essa situação, que perdurou por muitos séculos após o colapso do Império Romano e de seu sistema de ensino, começou a mudar a partir do século XII, no qual o letramento se ampliou, ao menos, dentro do clero e dos estratos mais altos. Sobre o assunto, cf. DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit.; RICHIÉ, Pierre. *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Age. Fin du V<sup>e</sup> siècle – milieu du XI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Picard, 1999 [1979].

<sup>24</sup> Enquanto para o antropólogo o método etnográfico está no cerne da disciplina, ele é impossível ao historiador – pelo menos em termos de observação direta, apesar de o termo ser utilizado por profissionais do campo, como Emmanuel Le Roy Ladurie, que “etnografou” a vila de Montaignou (LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaignou : village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Éditions Gallimard, 1978) –; também, para o antropólogo, às vezes faltam dados escritos, fonte com a qual grande parte dos historiadores desenvolvem suas pesquisas, ou que ultrapassem algumas dezenas de anos. Lévi-Strauss, porém, afirma que: “e muito pouca história (já que tal é a sina do etnólogo) é melhor que história nenhuma” (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958], p. 34). Obviamente, essa consideração simplificada não se aplica ao historiador contemporâneo, que enfrenta outras espécies de problemas, nem ao antropólogo que trata de sociedades urbanas ou em contato com a modernidade, que atualmente formam uma parcela nada desprezível dos sujeitos estudados e etnografados.

<sup>25</sup> Carbonell observa ainda que: “a antropologia nasceu, de fato, da descoberta europeia das sociedades exóticas e da intenção das Luzes de dar um fundamento racional às discontinuidades culturais. Foi a oposição entre mundo civilizado, progressista – cujo conhecimento pertencia à história – e o mundo selvagem, primitivo e paralisado – cuja exploração pertencia aos etnólogos. É a *grand partage* que Goody evocou. A diferença entre história e etnologia tem, assim, origem na ideia de que existem dois tipos de humanidade, às quais correspondem dois tipos de saber” (CARBONELL, Charles-Oliver. *Antropologia, etnologia e história*. Op. cit., p. 283).

e/ou ausência da escrita<sup>26</sup>; por essas características, alguns antropólogos, principalmente aqueles ligados ao funcionalismo britânico, excluía ativamente a história de suas perspectivas teóricas<sup>27</sup>. Além disso, foram necessárias décadas para que a antropologia fosse aplicada como ferramenta de análise das sociedades urbanas e dos próprios meios sociais dos quais os antropólogos são nativos, e mais raramente para o passado<sup>28</sup>.

A sociologia, malgrado preliminarmente idealizada como ferramenta analítica das sociedades modernas industrializadas, logo fez a conexão entre passado e presente, investigando outros modelos de organização social para explicar questões contemporâneas<sup>29</sup>. A preocupação da sociologia com a sociedade moderna, letrada, fez dos documentos escritos importantes fontes para o sociólogo, pois são testemunhas do desenvolvimento das instituições, das formas de poder, dos saberes, dos costumes, dos *habitus*, da linguagem etc. – passíveis de genealogias e arqueologias, como defendido por Foucault ao longo de sua obra. Nas últimas décadas, a sociologia similarmente tem experimentado o alargamento de suas perspectivas teóricas, fortalecendo seus laços com as demais ciências humanas e incluindo novos temas de pesquisa.

A história, por outro lado, desenvolveu-se em torno dos grandes acontecimentos, com pouco interesse nos detalhes mais corriqueiros da vida e nas crenças dos homens do passado – e prioritariamente deles, pois ainda não se levava em conta uma história das mulheres. Porém, desde o século XX, os historiadores, em diferentes fases, perceberam que a escrita da história focada em parcelas privilegiadas da população e calcada nos fatos registrados em documentos oficiais, resultava somente na compreensão parcial dos fenômenos que desejavam deslindar. Se

---

<sup>26</sup> Há ainda a famosa definição de Lévi-Strauss de sociedades “quentes” e “frias”, isto é, as “com” e “sem” história. Todavia, sobre isso o autor diz: “outrora propus distingui-las respectivamente como ‘frias’ e ‘quentes’ – distinção que levou a todo tipo de mal entendidos. Não pretendia definir categorias reais, mas somente, com um objetivo heurístico, dois estágios que, para parafrasear Rousseau, ‘não existem, não existiram, jamais existirão, e sobre os quais é necessário ter noções justas’, no caso, para compreender que sociedades parecem resultar de tipos irreduzíveis, diferem menos umas das outras por características objetivas do que pela *imagem subjetiva que fazem de si próprias*. Todas as sociedades são históricas da mesma maneira, mas umas resolutamente admitem este fato, enquanto outras o repugnam e preferem ignorá-lo” (LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. *textos Didáticos*, n. 24, mar. 2004 [1983], pp. 9-10; grifos nossos).

<sup>27</sup> Cf. SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira. Op. cit.

<sup>28</sup> Assinala Duby: “o que é verdade nos torna muito atentos aos métodos e às descobertas da antropologia social. Nesse momento, aliás, a descolonização obrigava um bom número de etnólogos a voltar para a ‘metrópole’. Eles adotaram por terreno os campos da França e, logo, suas cidades. Vimos o desenvolvimento de uma ‘etnologia francesa’ que se apropriou da função pioneira por longo tempo assumida pela geografia humana” (DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit., p. 223).

<sup>29</sup> Durkheim via no sistema de crença dos aborígenes australianos “formas elementares da vida religiosa”, isto é, o mínimo necessário para que ela exista (DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989 [1912]); Max Weber, por sua vez, estabeleceu afinidades eletivas entre a gênese do capitalismo e a ascense protestante (WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1905]).

pretendiam ir além das explicações causais e superficiais, precisariam ampliar seus horizontes e incluir as pessoas comuns, seu cotidiano, além daquilo que não é material, mas era igualmente determinante na condução de vida de homens e mulheres do passado. Para tanto, foi necessária a dilatação de suas problemáticas e daquilo que poderia ser considerado como fonte.

Essas peculiaridades resultaram em diferentes metodologias, para a história, grosso modo, o estudo de documentos – o que quer que se considere como tal, textos, imagens, construções arquitetônicas etc. –, inicialmente os oficiais e depois outros registros da vida do homem no tempo; para a sociologia, a exploração de dados estatísticos, a realização de entrevistas, a análise documental e assim por diante; para antropologia, a etnografia, estabelecida no contato direto com as populações estudadas e construída de modo a evocar um eterno presente etnográfico (que davam pouco espaço à ideia de mudança e à noção de desenvolvimento histórico).

Unir saberes elaborados em condições tão heterogêneas, decerto, não é algo que possa ser feito levemente e requer ajustes para que a tarefa seja mais produtiva que danosa. Entretanto, como reflete Lévi-Strauss, a adoção de diferentes perspectivas e metodologias é secundária em relação às similitudes que unem as disciplinas – e também a outra sorte de discrepâncias, das quais trataremos nos parágrafos seguintes:

Quais são, de fato, as diferenças entre o método da etnografia (tomando o termo no sentido estrito, como definido no começo deste artigo) e o da história? Ambas estudam sociedades que são *outras* em relação àquela que vivemos. O fato de tal alteridade estar ligada a um afastamento no tempo (por menor que seja) ou no espaço, ou mesmo da heterogeneidade cultural, é secundário, diante da similitude das posições. Qual é o objetivo buscado por ambas as disciplinas? É a reconstituição exata do que ocorreu, ou ocorre, na sociedade estudada? Se disséssemos que sim, esqueceríamos que, nos dois casos, lida-se com sistemas de representações que diferem para cada membro do grupo, e que, em conjunto, diferem das representações do investigador [...] A única coisa que historiadores e etnógrafos conseguem fazer, e a única que se pode pedir que façam, é expandir uma experiência particular para as dimensões de uma experiência geral ou mais geral, de modo que ela se torne, por essa razão, acessível *enquanto experiência* a homens de outras terras ou outro tempo. E conseguem fazê-lo graças às mesmas condições: exercício, rigor, simpatia, objetividade.<sup>30</sup>

As ciências humanas, em suma, qualquer que seja seu suporte (o tempo ou o espaço, por exemplo) e os métodos que desenvolvem para dar conta das problemáticas com as quais os pesquisadores escolhem lidar, seja qual for a sua motivação inicial, só se configuram como tal

---

<sup>30</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Op. cit., pp. 40-41, grifos do autor.

ao poder tornar esses fenômenos cognoscíveis a outrem, a tornar as experiências humanas inteligíveis (embora ao preço da atribuição de uma coerência retroativa) e sob a condição de que seu fim não seja alcançar “a” verdade por trás daquilo que se estuda, mas que o conhecimento elaborado possa ser discutido e refutado, se novos dados ou novos olhares levarem a isso, e construído novamente. O que não significa que qualquer explicação seja plausível ou que os arranjos que se formam sejam arbitrários, como explica o antropólogo<sup>31</sup>:

Se seu objetivo é atingir, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado, cujo repertório e cujas relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, mas nunca são arbitrários.

Lévi-Strauss, na obra supracitada, faz outra importante distinção entre os etnólogos e historiadores de então, central para seu enfoque: o fato de os primeiros se preocuparem com os elementos conscientes das sociedades que estudam, enquanto os segundos têm como objeto os inconscientes; não obstante, faz a seguinte ressalva: “pois se a etnologia consagra principalmente sua análise aos elementos inconscientes da vida social, seria absurdo supor que os historiadores os ignorem”<sup>32</sup>.

## **1.2. O inconsciente: imaginário, mitologias e outras formas de pensar**

Nas décadas seguintes à publicação do artigo de Lévi-Strauss, de fato, os elementos inconscientes têm progressivamente atraído o olhar dos historiadores. Contemporaneamente, Febvre já falava de mentalidades<sup>33</sup>, conceito trabalhado – inclusive para ponderar suas limitações – por Le Goff<sup>34</sup>, Philippe Ariès<sup>35</sup>, Michel Vovelle<sup>36</sup>, dentre outros. Igualmente, o imaginário e as mitologias que vigoravam em sociedades de outrora, e mesmo nas contemporâneas<sup>37</sup>, têm sido objeto da atenção dos historiadores, dentre os quais podemos citar

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 50, grifos do autor.

<sup>32</sup> Ibid., p. 50.

<sup>33</sup> Vide FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Op. cit.

<sup>34</sup> LE GOFF, Jacques. “As mentalidades: uma história ambígua”. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995 [1974].

<sup>35</sup> ARIÈS, Philippe. *A história das mentalidades*. In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990 [1978].

<sup>36</sup> VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1982].

<sup>37</sup> Nesse sentido, podemos considerar até o pensamento histórico do modo como se desenvolveu na cultura ocidental sob essa chave. Sobre o assunto, vide Márcio Goldman: “[...] tanto a ‘história dos historiadores’ quanto a ‘filosofia da história’ fazem parte constitutiva da nossa forma particular de historicidade ou, ao menos, daquela

os medievalistas Le Goff, Schmitt e Franco Júnior. Sobre o imaginário, os dois primeiros dizem<sup>38</sup>:

Todo o fenômeno, todo o acontecimento histórico, deve ser apreendido em dois registros, cuja confrontação constitui a realidade histórica: o registro dos “fatos” (supondo-se que os historiadores possam alcançá-los) que se impõem às sociedades e o das representações desses fatos, que as sociedades elaboram utilizando-se do prisma deformante das sensibilidades e das paixões, conferindo uma dimensão vital e afetiva essencial.

Os homens não apenas experimentam os acontecimentos à sua volta racionalmente, mas também os apreendem mobilizando outros registros de pensamento, peculiares à época e sociedade em que vivem. Acionando as ferramentas socioculturais disponibilizadas, eles reelaboram e conferem significados a esses fatos, quer se considere seu presente imediato ou o passado do grupo. Quando deixam vestígios ou transmitem direta e indiretamente esses saberes, eles se tornam a matéria-prima dos historiadores e cientistas sociais.

As fronteiras entre o que contemporaneamente designamos natural e sobrenatural eram fluidas nos tempos medievais, nos quais não se aventavam relações causais fixas entre os fenômenos, independentes da vontade divina ou humana. Isso porque, no período medieval, a modalidade de pensamento dominante era o “selvagem”<sup>39</sup> ou analógico, como qualificado por Franco Júnior<sup>40</sup>. Para o último, diferentemente do pensamento lógico, predominante nas sociedades ocidentais modernas, que busca nexos causais e lineares entre diferentes eventos ou

---

dominante no Ocidente há muitos séculos. O que significa simplesmente dizer que da nossa forma de reagir à temporalidade faz parte de um certo tipo de reflexão sobre ela. Talvez resida aqui um dos sentidos da aproximação entre mito e história, ou da hipótese de que a história funciona, entre nós, como nosso mito. Muito mais que uma mera ‘relativização’ do saber científico, trata-se aqui de revelar que diferentes tipos de historicidade estão articulados com diferentes tipos de reflexão acerca delas, os quais, por sua vez, fazem parte do tipo de historicidade os qual refletem” (GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da história. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, pp. 232-233, 1999).

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Prefácio. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1997].

<sup>39</sup> Sobre o assunto ver LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papius Editora, 2008 [1962], p. 17.

<sup>40</sup> Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Similibus simile cognoscitur*: o pensamento analógico medieval. *Medievalista on-line*, n. 14, pp. 1-37, jul./dez. 2013; FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre* | BUCEMA, Hors-série n. 2, pp. 1-28, 2008; FRANCO JÚNIOR, Hilário. Relíquia, metonímia do sagrado. *Historiae* – Revista de História da Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, v. 1, n. 1, pp. 9-29, 2010. Sobre a preferência do termo “analógico” a selvagem, apesar da semelhança entre ambos os conceitos, Franco Júnior faz as seguintes considerações: “essa forma de pensar que utilizando os mecanismos de correspondência fundamenta complexos sistemas de relação entre diferentes ordens do real foi, como se sabe, chamada ‘selvagem’ por Claude Lévi-Strauss. Se tal rótulo corresponde bem às sociedades por ele estudadas, tem o inconveniente de revelar mais sua fachada cultural que seu modo de funcionamento [...] O pensamento analógico, de seu lado, caminha por avanços e retrocessos, ziguezagues, saltos, enfim de maneira desordenada visto pelo ângulo do pensamento domesticado, e apenas por esse critério externo pode ser chamado de selvagem” (Ibid., p. 12).

objetos para a obtenção de uma conclusão, o pensamento analógico organiza os dados da realidade pela associação de elementos análogos (algo como a bricolagem da qual fala Lévi-Strauss), inseridos em redes de relações, que podem se desdobrar indefinidamente.

Homens, mulheres, criaturas fantásticas, anjos, demônios, santos, vivos e mortos conviviam no medievo e exerciam influência uns sobre os outros. Sempre se podia apelar para a misericórdia de um intercessor ou a uma fórmula para aplacar a ira divina, que podia se manifestar em forma de doença, ou para garantir uma boa colheita, por exemplo. A vivacidade do imaginário medieval era tamanha que, segundo José Carlos Rodrigues<sup>41</sup>:

[Ele] tinha, na vida cotidiana, um lugar que dificilmente alguém com a nossa visão de mundo poderá avaliar. Na existência medieval, o imaginário tinha uma presença tão intensa e se manifestava de modo tão extremo que, se atuante em uma pessoa dos nossos tempos, certamente a colocaria em um hospício.

Essa visão de mundo, pertinente a sociedades tradicionais – conforme a antropóloga Mary Douglas mais do que pré-lógica, fazendo referência ao conceito de Lucien Lévy-Bruhl –, seria pré-copernicana; cada indivíduo está tão ligado às forças do universo que praticamente não há mundo exterior. Suas faltas, individuais e coletivas, ou seu bom comportamento, estabelecidos conforme a visão predominante no grupo, podiam engendrar catástrofes (vide as litâneas ou movimentos flagelantes para aplacar a ira divina em caso de epidemias; e, como afirma a antropóloga, assim Jonas, no relato bíblico, pode se apresentar como causa da tempestade) ou serem recompensadas com pujança. “O ponto distintivo aqui”, diz Douglas, “não é se se pensa que o motor do universo é governado por seres espirituais ou por poderes impessoais. Isto é pouco relevante. Mesmo os poderes, que são considerados como completamente impessoais, são tidos como reações direta aos comportamentos dos indivíduos humanos”<sup>42</sup>.

Já a aplicação do termo mítico para designar formas de pensamento além daquelas encontradas nas sociedades não ocidentais estudadas tradicionalmente pelos antropólogos tem sido de grande valor para a historiografia medieval. O mito não trata apenas do que é inverossímil ou pertencente a um passado demasiado distante, mas é uma maneira de pensar o mundo. Segundo Edward Evan Evans-Pritchard<sup>43</sup>:

---

<sup>41</sup> RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2014 [1999], p. 49.

<sup>42</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010 [1966], p. 102.

<sup>43</sup> EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Anthropology and history*. Manchester: Manchester University Press, 1963, p. 8, tradução nossa.

Uma história pode ser verdadeira, mas de caráter mítico, e uma história pode ser falsa, mas de caráter histórico [...] As improbabilidades mesmas, absurdos até, de muitos mitos não devem ser consideradas, como no registro histórico, literalmente e, portanto, vistas como ingenuidade, credulidade, mas são da essência do mito, os quais, justamente por serem eventos alheios à experiência humana, demandam um ato de vontade e de imaginação. Assim, o mito difere da história naquilo que é visto diferentemente por aqueles que pertencem àquela cultura. Eles não consideram acontecimentos históricos e acontecimentos míticos como pertencentes à mesma ordem.

Nem a verossimilhança, nem a comprovação – o que para as sociedades de outrora dependem de critérios diversos de aferição – ocupam papel central na definição do que é mítico e do que é histórico, mas sim a perspectiva adotada pelo grupo em relação a determinado fato ou evento.

Uma grande revolução se operou nas ciências da religião e também no estudo das sociedades tradicionais do Ocidente, como as medievais, permeadas pelos ecos da narrativa cristã, a partir do momento em que o cristianismo deixou de ser unicamente objeto da teologia e os instrumentos de análise empregados a outras crenças passaram a ser considerados aplicáveis também a ele. Medievalistas, a exemplo de Franco Júnior e Schmitt, têm trabalhado o cristianismo da época sob o prisma do mito. Schmitt define<sup>44</sup>:

[...] a palavra “mito” pode ser compreendida também em um sentido mais restrito, mais técnico; um mito é um tipo de narrativa, muitas vezes transmitido oralmente antes de eventualmente ser consignado por escrito e que expressa as verdades essenciais de uma sociedade; ele fala dos deuses, das origens, do mundo e das razões da organização social, enuncia o fundamento dos costumes e das atividades dos homens.

Para o autor, no medievo, o cristianismo opera similarmente ao mito nas sociedades ágrafas. Mitologia essa que não esgota por sua sedimentação na escrita: “longe de ter sido dada de uma vez por todas, a mitologia cristã nunca deixou de se desenvolver ao longo dos séculos, a literatura apócrifa, a hagiografia e as lendas cristãs vêm completar, ampliar o núcleo original do mito cristão”<sup>45</sup>. Segundo Schmitt, o repositório ao qual os cristãos do período, composto por fontes escritas e/ou orais, podiam recorrer além da Escritura, forma um grupo complexo de nebulosas míticas.

---

<sup>44</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, p. 51.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 52.



A cosmovisão do grosso da população, no que acreditavam exatamente e como esse sistema de crenças se expressava em seu cotidiano formam um quadro de difícil reconstrução, uma vez que essas pessoas não eram letradas e não nos legaram obras escritas sobre o tema (com exceções notáveis, como alguns escritos heréticos); ademais, o cristianismo coexistiu, por longo tempo, com outras crenças – especialmente nas franjas da Europa, de conversão tardia<sup>46</sup>. Os registros aos quais podemos recorrer advêm majoritariamente dos membros da Igreja, que as depuram e leem sob a ótica da ortodoxia, por vezes recorrendo e reinterpretando eventos dos primeiros séculos do cristianismo para tratar de situações atuais<sup>47</sup>.

Ainda assim, sua influência, mesmo que imposta de cima pela instituição, que se faz sentir desde a decadência e queda do Império Romano e que perdura nos milênios seguintes, recai sobre todos os estratos e esferas das sociedades medievais. Elementos como o culto dos santos, que, por exemplo, atraía grande fluxo de pessoas aos santuários onde se localizavam suas relíquias em busca de milagres, comprovam a adesão popular a ele ou a partes dele. Se os grandes debates teológicos demoravam a ultrapassar os ambientes nos quais eram gerados e as prescrições canônicas dependiam de coerção para vigorar, e continuavam a ser constantemente burladas, o papel do cristianismo e o poder da Igreja não podem ser subestimados.

A *Legenda aurea* é representante da combinação dessas nebulosas míticas (tornando-se uma delas pelas marcas que deixou naqueles que tiveram contato com a obra ou com as representações nela contidas), ao associar relatos bíblicos, textos apócrifos, vidas de santos, *exempla* advindos de fontes escritas e orais, elementos da cultura pagã etc. Nela, antigo e novo, erudito e popular, cristão e pagão são reunidos de forma a dar conta das necessidades de pregação do século XIII – e além, uma vez que continuou a cativar clérigos e leigos nos séculos seguintes. Sua popularidade comparativamente a outras obras do gênero, anteriores e posteriores, inclusive advindas do mesmo meio, a ordem dominicana, em estratos sociais diversos, atesta sua capacidade de suprir as demandas dos fiéis e comunicar-se com eles.

Ao tratarmos das produções culturais legadas pelas pessoas medievais, como é o caso da *Legenda*, é preciso levar em consideração que o contexto de sua elaboração era regido por um pensamento que difere em natureza daquele do pesquisador. Acreditamos que as chaves interpretativas fornecidas pelos conceitos imaginário, pensamento analógico e do mito serão de grande valor para nossa empreitada. Isso porque nosso objeto não são os fatos ou eventos, nem o registro deles, mas sim uma compilação, produzida no século XIII, em latim, língua então

---

<sup>46</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: Vozes, 2016 [1982].

<sup>47</sup> Exemplos disso são as constantes evocações, na segunda metade da Idade Média, ao martírio e ao paganismo ou a utilização da lista de heresias formulada por Agostinho.

monopolizada por parte do clero, por um membro proeminente de uma ordem recente, a dominicana. Nada em sua leitura nos permite saltar diretamente para a realidade vivida pelas pessoas daquela época através da leitura da *Legenda* – no entanto ela não fosse apartada do contexto em que em foi produzida –, mas nos é lícito indagar quais valores, qual visão de mundo seu autor desejava transmitir através do modo como a santidade é representada nela.

Em vez de atribuir epítetos como ingênuo e crédulo a seus produtores, devemos ter em mente o que se queria comunicar com tal obra (como e para quem foi ela produzida), como ela se relacionava com seu entorno (quais seus usos, qual seu público-alvo, como foi recebida e transmitida), qual o papel social de seu autor etc. Para tanto, é preciso realizar um esforço contínuo, não apenas de desprendimento de modelos de pensamento, mas também em não se deixar iludir pelas palavras usadas, que podem ser as mesmas que ainda utilizamos e, no entanto, trazer consigo diferentes acepções. Certamente, tal tarefa é árdua e nunca pode ser efetuada por completo, mas o trabalho do historiador depende da realização, consciente, desse esforço. Sobre a Idade Média, Rodrigues diz<sup>48</sup>:

Há uma Idade Média positiva. Para encontrá-la não é necessário fazer recurso a um princípio filosófico que recuse admitir que homens pudessem existir mil anos nas mais densas trevas, como se fosse uma condição humanamente suportável. Também não é preciso recorrer à experiência dos antropólogos, que não registra sociedade que exista em semelhante situação. Basta deixar que os fatos medievais falem por si sós. Por esse caminho, quando falarmos de medieval encontraremos, ao contrário, um grande crescimento de populações, um fervilhar de movimentos e trocas entre tribos e povos que se cruzavam e interinfluenciavam [...] Apenas seguiremos os passos de historiadores que, usufruindo da frutífera aproximação entre a antropologia e a história, procederam mais ou menos como etnógrafos, tentando dar uma resposta ao repto lançado por Braudel: “como sabem, os homens não comem nem bebem nos livros de história tradicional”<sup>49</sup>.

### 1.3. O lugar da antropologia e da sociologia na pesquisa histórica

Desde as décadas de 1960 e 1970, cada vez mais “[...] os historiadores têm colocado livros sobre os ilhéus trobriandeses e os azande ao lado de registros dos processos de feitiçaria europeus e americanos, bem como Mauss perto das edições de Bloch”<sup>50</sup>. Essa troca entre as

---

<sup>48</sup> RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Op. cit., p. 27

<sup>49</sup> BRAUDEL, Fernand. *A dinâmica do capitalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987 *apud* RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Op. cit.

<sup>50</sup> DAVIS, Natalie Zemon. *Antropologia e história...* Op. cit., p. 330; nos círculos acadêmicos franceses, essa vertente histórico-antropológica tem norteado linhagens de historiadores ligados à nova história e aos *Annales*, direta ou indiretamente. Alain Boureau, medievalista de vital importância para este trabalho por seu papel pioneiro no estudo da *Legenda aurea*, e.g., teve parte de sua formação na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*

disciplinas tem sido proveitosa para muitos profissionais, que reconhecem a contribuição de antropólogos e sociólogos para os seus trabalhos e para o campo histórico como um todo. Todavia, há aqueles mais reticentes quanto a essa maneira de escrever a história, e mesmo entre seus praticantes há a preocupação de a história acabar perdendo aquilo que a caracteriza como disciplina. Carbonell provoca: “o entusiasmo de certos *novos historiadores* pela antropologia histórica não é suicida? Para Clio, o risco de frequentar a etnologia não é o de perder-se? A fusão das duas disciplinas é real ou apenas possível?”, além de indagar se a antropologia histórica seria uma “nova nova história?”<sup>51</sup>.

O historiador inglês Edward P. Thompson reflete<sup>52</sup>:

[...] assim como o historiador ignorante em relação à disciplina antropológica pode impor categorias do século XX ao XVII, igualmente aquele treinado antropológicamente pode correr o perigo de impor categorias de uma cultura social totalmente diferente [à outra]. Isso é crítico para o problema do método, então tomemos exemplos. Não é de forma alguma autoevidente que *Nupe Religion* ou *The Sherpas of Nepal* possam servir de “modelo” para entender os ritos funerários da York do século XVII [...].

De fato, não é autoevidente e pode ser um exercício inócuo. As dificuldades aumentam para o autor, pois: “[...] é, em geral, verdade que a antropologia, a sociologia e a criminologia se desenvolveram ou como disciplinas inhistóricas, ou com um componente histórico inadequado, ou com viés ativamente anti-histórico”<sup>53</sup>. Thompson também atenta para o fato da inexistência de “conceitos da sociologia” evocado por alguns – o que também vale para a antropologia –, dada a multiplicidade de abordagens, não raro discordes, dentro do campo. Davis aborda questão semelhante, mas pela ótica contrária, isto é, da crítica feita por antropólogos sobre o ecletismo na seleção de mentores pelos historiadores. Para ela, contudo<sup>54</sup>:

Os historiadores certamente vão querer estar a par das diferentes escolas de interpretação antropológica (e do ecletismo antropológico) e integrá-las efetivamente à sua própria visão da organização social. Com certeza, devemos ler materiais etnográficos com bastante cuidado para entender os argumentos e as respectivas provas. Mas devemos assimilar todas as reservas específicas

---

(EHSS) em grupos como o *Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval* (GAHOM), fundado por Le Goff, e é um dos que têm dedicado sua carreira à abordagem histórico-antropológica da Idade Média, e atualmente aplicando a investigação antropológica ao pensamento escolástico, que se desenvolveu no ambiente universitário medieval a partir do século XII.

<sup>51</sup> CARBONELL, Charles-Oliver. Antropologia, etnologia e história. Op. cit., p. 288.

<sup>52</sup> THOMPSON, Edward Palmer. Anthropology and the discipline of historical context. *Midland History*, v. I, n. 3, 1971, p. 43, tradução nossa.

<sup>53</sup> Ibid., p. 45, tradução nossa.

<sup>54</sup> DAVIS, Natalie Zemon. Antropologia e história... Op. cit., p. 338.

que os antropólogos têm em relação aos próprios trabalhos, ou então, seu corpo a corpo, mais do que precisam fazê-lo em relação aos nossos?

Escrevendo uma década após Thompson, no entanto ele não seja seu interlocutor, Davis parece responder algumas questões levantadas por ele. Ela vê no que denomina comparação de longo alcance, isto é, entre sociedades ditas avançadas e arcaicas um trunfo para os historiadores, “[...] quando um assunto foi estudado em demasia sob uma orientação ocidental tão familiar que não possibilita mais a descoberta de qualquer significado novo ou, então, quando foi tão pouco estudado que poucos traços definidores são discerníveis”, desde que o material oriundo de outra disciplina não seja tomado como prescrição, mas como sugestão, auxiliando o historiador a ver o passado sob outra perspectiva, retirando possíveis vendas<sup>55</sup>.

Keith Thomas adota posição semelhante sobre a importância da comparação e desses novos olhares para problemas já familiares aos historiadores<sup>56</sup>. Para ele, a diferença básica entre as duas disciplinas consiste no fato de os antropólogos viverem entre os sujeitos que estudam, ou ao menos visitá-los, enquanto o historiador depende de outros tipos de evidência para construir suas análises. A experiência adquirida a partir do contato direto com outras formas de organização social e a repercussão teórica dessa vivência, transmitidas nos textos antropológicos, podem ser benéficas ao historiador, que se tornaria mais capacitado a indagar seu material de maneira inteligente e a produzir respostas inteligentes a essas indagações.

Mas no que consiste essa antropologia histórica, reivindicada por tantos historiadores atualmente? Uma corrente? Um método? A interdisciplinaridade em si? O tema ainda prescinde de consenso.

Burguière enfatiza o distanciamento epistemológico, isto é, abordar o passado como um antropólogo faria ao entrar em contato com uma civilização que desconhecesse em busca do que é relevante, mas nem sempre explícito, para determinada configuração social:

Tudo se passa como se cada sociedade tivesse a necessidade de anular sua transparência para existir, de confundir as pistas tanto para si mesma como para o mundo exterior. O antropólogo está familiarizado, há muito tempo, com esse princípio de opacidade que caracteriza toda realidade social. Ele sabe que é preciso sempre contornar o que uma sociedade declara sobre si mesma a fim de compreendê-la. Os historiadores, ao contrário, sentem ainda mais dificuldade para se distanciar da mitologia oficial, pelo fato de terem, com frequência, contribuído para sua construção e transmissão.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 337.

<sup>56</sup> THOMAS, Keith. History and anthropology. *Past & Present*, v. 24, issue 1, pp. 3-24, apr. 1963.

<sup>57</sup> BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. Op. cit., p. 305.

Para Lucette Valensi e Nathan Wachtel, trata-se “de uma modificação das práticas de pesquisa no interior de uma disciplina”<sup>58</sup>. Já para Schmitt, além do distanciamento epistemológico, “a antropologia histórica consiste na ‘inspiração’ por parte do historiador em trabalhar seus problemas de pesquisa a partir de termos de outras ciências humanas sem necessariamente abandonar as características de seu *métier*”<sup>59</sup>. Assim, o recurso à antropologia pode colaborar para a análise dos fenômenos históricos, preenchendo lacunas com o conhecimento adquirido a partir de outra perspectiva ou mesmo reorganizar o cenário a partir de novos questionamentos. Em suma, pode-se dizer que, ao oferecer sua *expertise*, a antropologia transforma as práticas da pesquisa histórica, mas sem descaracterizá-la.

A antropologia e a sociologia – e qualquer outra disciplina chamada ao auxílio do historiador –, portanto, ainda que vistas com suspeitas por alguns, receosos de que a história se perca em uma amálgama de pouca capacidade explicativa, têm sido utilizadas de modo a ampliar a visão do historiador, com maior ou menor sucesso, é verdade, para trazer novas formas de pensar tanto os objetos novos quanto os já explorados à exaustão e responder às questões postuladas em suas pesquisas. O que se pode almejar é esse distanciamento do qual falamos há pouco, além da possibilidade de fazer comparações de maior alcance, não para que sejam extraídas leis do comportamento humano, mas sim para buscar sugestões em profissionais que lidam com o mesmo tema de fundo, os seres humanos e sua vida em sociedade, e que extraíam suas conclusões a partir de outros pontos de vista. Carbonell retoma François Furet<sup>60</sup> para responder à provocação que colocamos no início desta seção:

E então? Morte da Nova História, traída e desfigurada pelos mesmos que se dizem seus herdeiros? Isso seria dramatização infundada. Como ressalta François Furet, “não basta que a história apele a outra disciplina para se constituir em um tipo de saber diferente do que era há cinquenta anos. Essa reivindicação, ou essa afirmação, pode apenas significar que ampliou seu campo, não que transformou sua aproximação intelectual ao passado.”<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> VALENSI, Lucette; WACHTEL, Nathan. L’Anthropologie historique. In: REVEL, Jacques; WACHTEL, Nathan (dirs.). *Une école pour les sciences sociales : de la VIe section à l’École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Paris: Cerf, 1996, pp. 251-274 *apud* TEIXEIRA, Igor Salomão. Antropologia histórica e antropologia escolástica na obra de Alain Boureau. *Bulletin du Centre d’Études Médiévales d’Auxerre* | BUCEMA, 18.1, pp. 2-16, 2014.

<sup>59</sup> Schmitt, Jean-Claude. « L’anthropologie historique de l’Occident médiéval. Un parcours ». *L’atelier du Centre de recherches historiques*, mis en ligne le 19 juin 2010 *apud* TEIXEIRA, Igor Salomão. Antropologia histórica e antropologia... Op. cit., p. 3.

<sup>60</sup> O texto ao qual Carbonell se refere é FURET, François. Histoire et ethnologie. In: FURET, François. *L’Atelier de l’histoire*. Paris: Flammarion, 1982.

<sup>61</sup> CARBONELL, Charles-Oliver. Antropologia, etnologia e história. Op. cit., p. 290.

Cabe, naturalmente, ao historiador fazer a seleção rigorosa do material que aplica e aplicá-lo apenas onde é pertinente, sem perder de vista a problemática do homem no tempo. Consideramos o trabalho de Bynum exemplar nesse sentido<sup>62</sup>. Em vez de transpor conceitos antropológicos e sociológicos à Idade Média, a autora realiza verdadeiro exercício de diálogo com as teorias e conceitos de Weber, Victor Turner e Ernst Troeltsch, dentre outros, ponderando criticamente seus alcance e limitações para explicar os fenômenos do período aos quais se dedica, como a espiritualidade das mulheres.

---

<sup>62</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit.

## 2. DELIMITAÇÃO DO OBJETO

O presente trabalho se ocupará de dois tópicos beneficiários da mudança de sensibilidade historiográfica e que têm recebido a atenção dos historiadores nas últimas décadas: o corpo e a santidade, como expressa na narrativa hagiográfica. Ambos interessam ao pensamento histórico e social na medida em que são socialmente construídos<sup>63</sup> e passam por diferentes sistemas de interpretação possíveis no interior de um dado espaço social – a ciência, a medicina, o religioso etc. – que, longe de constituírem sistemas fechados e serem estanques, conectam-se, superpõem-se e modificam-se, formando novos arranjos. Isso porque o olhar que recai sobre eles é o de sujeitos sociais, de formações e motivações diversas e dinâmicas, que acionam esquemas interpretativos que ora pendem para uma, ora para outra possibilidade. Dessa forma, pensar o corpo e a santidade e, principalmente, apreender como ambos se relacionam através da corporeidade dos santos extrapassam os campos de conhecimento aos quais os dois estão circunscritos na contemporaneidade, a biologia e a medicina e o religioso, respectivamente.

Nas seções subsequentes, procuraremos explicar como santidade, escrita hagiográfica e corpo interessam à história e às demais ciências humanas, que servirão de apoio indispensável para nossas análises. Também introduziremos e faremos uma discussão inicial sobre nossa fonte primária, a *Legenda aurea*. No terceiro capítulo, abordaremos temas mais gerais, que visam a explicitar a conexão entre o corpo e a doutrina cristã através da Encarnação, a relação entre corpo e alma no período medieval e as concepções de santidade expostas na obra – e estabelecerão a ligação dos estudos do corpo com a *Legenda* –, determinando a tônica do trabalho a ser desenvolvido. No quarto capítulo, trataremos das percepções e considerações propagadas por Jacopo em sua obra acerca de questões ligadas a sexo, gênero e sexualidade. No quinto, discutiremos o poder taumatúrgico dos santos. Por fim, apresentaremos as considerações finais.

---

<sup>63</sup> Usamos aqui o termo “construção social” para explicitar – especialmente no caso do corpo, uma vez que a santidade não pode ser construída de outra forma que não socialmente – o caráter artificial, não dado, das concepções acerca dele, não obstante calcados, na sociedade Ocidental contemporânea, no discurso médico-científico que pressupõe a validade universal das verdades que produz. Aceitamos as críticas feitas por Hacking sobre o esvaziamento de significado do conceito de “construção social” pela banalização e pouco rigor conceitual. Porém, ainda seguindo o autor, admitimos que “a palavra ‘social’ se torna útil quando nos voltamos para objetos inanimados, fenômenos ou fatos que são usualmente pensados como parte da natureza, existindo independentemente da sociedade humana” (HACKING, Ian. *The social construction of what?* Cambridge (MA)/London: Harvard University Press, 1999, pp. 50-51, tradução nossa).

## 2.1. Santidade

Durante o período do qual nos ocuparemos, a Idade Média, especificamente o século XIII, no qual a *Legenda aurea* – obra de cunho hagiográfico compilada pelo frade dominicano Jacopo de Varazze – começou a circular com grande receptividade pela cristandade, o culto dos santos é o que poderíamos nomear fato ou fenômeno social total. Marcel Mauss o define da seguinte maneira<sup>64</sup>:

Existe aí [nas sociedades ditas primitivas ou arcaicas] um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos a chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam.

Nos períodos tardo-antigo e medieval, sobretudo no último, o culto dos santos se projeta em praticamente todas as esferas da vida social<sup>65</sup>. As peregrinações ao túmulo de um santo ou ao lugar onde repousam suas relíquias mudam a configuração espacial da cristandade e movimentam as trocas; a escolha de um culto local, regional ou nacional implica decisões políticas e disputas de poder, assim como todo o processo em torno da descoberta e translação das relíquias; a eleição de uma devoção envolve elementos identitários, afetivos e práticos, por exemplo, a seleção de um intercessor mais eficiente para direcionar as súplicas; gêneros artísticos e literários se desenvolvem em torno dele; além disso, ainda há o aspecto institucional, uma vez que o papado, na segunda metade da Idade Média, inicia o processo de centralização das canonizações, outrora prerrogativa episcopal<sup>66</sup>.

Dessa maneira, o estudo da santidade e de seus desdobramentos sociais não está restrito apenas à esfera religiosa da vida medieval, a qual não constituiu um campo autônomo, dependente do arbítrio e das preferências de cada indivíduo. Diferentemente do que ocorre na Modernidade, as esferas da vida social (religião, economia, política etc.) não sofrem processo de diferenciação estrutural, mas estão imbricadas umas nas outras de maneira hierarquizada.

---

<sup>64</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 187.

<sup>65</sup> GAJANO, Sophia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*. V. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1997].

<sup>66</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [1997].



Para Aron J. Gurevich, cada uma dessas esferas, no período medieval, não detém uma linguagem autônoma, mas se exprime por um dialeto – ou linguagem especial – que remete a um sistema mais abrangente. Ele diz: “há, de fato, uma só linguagem, um único sistema semiológico que abarca tudo, decodificado de maneiras variadas e específicas em relação às várias esferas da atividade humana nas quais é empregado”<sup>67</sup>.

Além disso, o conceito moderno de religião é alheio ao pensamento medieval e não dá conta dos fenômenos que se costuma alocar sob essa rubrica. Segundo Schmitt, tal conceito como o concebemos é de data recente na cultura ocidental, não ultrapassando o Iluminismo. Na Idade Média, o termo *religio* era utilizado para designar uma ordem ou vínculo consagrado pelo voto religioso. O autor, então, aconselha:

Para evitar qualquer confusão, o melhor é empregar outras palavras e de preferência falar, como os antropólogos, de sistemas simbólicos – ou, de maneira menos estrita, de “dimensões simbólicas” –, isto é, de crenças, mitos, ritos que inervam o conjunto das representações e das práticas sociais, entre as quais hoje temos uma grande tendência a distinguir, com igual anacronismo, a “economia”, a “política” ou a “religião”.<sup>68</sup>

Estando todas instituições imbricadas, o que chamamos religião também tinha fortes conotações “políticas” e “econômicas” e influía diretamente na condução de vida das pessoas, que se encontravam sob os olhos atentos da Igreja. Instâncias da vida social que nada tinham de religiosas, da maneira como entendemos atualmente a acepção, não deixavam de ser influenciadas por ela, a exemplo do tempo e do espaço<sup>69</sup>, da lei e da ordem, da doença e da cura, do sucesso ou do fracasso de um empreendimento etc.

Igualmente, o termo “santo”, ainda utilizado para designar uma classe especial de pessoas, reconhecidas por Roma ou objeto de devoção extraoficial, deve ser abordado com cautela pelo historiador. Por sua longevidade e atribuição a tipos diversos de pessoas, implica expectativas heterogêneas entre os fiéis – incluindo os membros do clero, que encarnam a Igreja – ao longo da história do cristianismo, e das demais religiões nas quais existe conceito semelhante ou que empregam o mesmo vocábulo. Bloch já alertava para o problema da nomenclatura<sup>70</sup>:

---

<sup>67</sup> GUREVICH, Aron J. *Categories of medieval culture*. London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985 [1972], p. 12, tradução nossa.

<sup>68</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos...* Op. cit, pp. 11-12.

<sup>69</sup> BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal*. Europa del año mil a la colonización de América. Cidade del México: Fondo de Cultura Económica, 2018 [2004].

<sup>70</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002 [1949], pp. 136-137.

[...] as mudanças das coisas estão longe de acarretar sempre mudanças paralelas em seus nomes. Este é o procedimento natural do caráter tradicionalista inerente à linguagem, assim como toda a pobreza de inventividade da qual sofre a maioria dos homens [...] O quão, porém, esse apego ao nome herdado não parece mais forte a partir do momento em que consideramos realidades de uma ordem menos material! É que as transformações, em tal caso, operam-se quase sempre muito lentamente para serem perceptíveis aos próprios homens que afetam. Eles não experimentam a necessidade de mudar o rótulo porque a mudança do conteúdo lhes escapa.

Desde que os primeiros mártires tiveram seu sangue derramado com o intuito de seguir os passos de Cristo, a atribuição de santidade a determinadas pessoas passou por consideráveis mutações que chegam até os dias atuais, nos quais a Santa Sé continua a outorgar esse título àqueles que julga dignos. Todavia, se os critérios dessa eleição se modificaram sensivelmente, o termo que os designa, “santo”, nunca foi atualizado.

O perfil das pessoas classificadas como santas no medievo – e as experiências que embasam e dão sentido a essa classificação – difere enormemente do que recebe a mesma alcunha atualmente, embora, em nível mais geral, possuam semelhanças suficientes para que possam estar agrupadas sob a mesma denominação, sob pena de o termo perder seu significado social. Assim, uma pessoa pode ser devota de um asceta do deserto e de um santo moderno laico sem que se dê conta, ou considere minimamente relevante, a diferença das experiências dessas duas figuras unidas sob um só conceito e de todo o processo de transformação pelo qual ele sofreu nesse intervalo.

Mesmo levando em consideração apenas o milênio medieval, constata-se, como exemplarmente o fez Vauchez<sup>71</sup>, que diferentes modelos concorrem e se sucedem, sem, no entanto, substituir-se e se anular, com frequência combinando aspectos variados, sendo preferidas em uma época ou lugar, pela devoção dita popular ou nos processos oficiais. Cada época ou lugar engendra ou dá primazia a um determinado modelo de santidade, que não necessariamente é o mais “moderno”. Porém, a devoção recente a um santo antigo ou o ressurgimento de um perfil mais longínquo na história, como é o caso do martirológico, sempre no horizonte mental do cristianismo, não implica em uma devoção vestigial ou apego a valores arcaicos. A santidade está sempre adaptada ao seu entorno; de forma contrária não poderia ter mobilizado massas de fiéis por tanto tempo, nem poderia continuar a fazê-lo.

---

<sup>71</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later...* Op. cit.

Por ora, apenas introduzimos o tema da santidade e seu interesse para a escrita da história do medievo, além de algumas ressalvas preliminares para sua abordagem. Discutiremos mais detalhadamente os conceitos medievais de santidade, sua tipologia e progressão durante os períodos tardo-antigo e medieval, e sua representação na *Legenda aurea* no terceiro capítulo.

## 2.2. A narrativa hagiográfica na história

Para historiadores voltados para o político, o econômico, o institucional, a produção hagiográfica e o que ela representava, o culto dos santos, não passava de um assunto menor, pertencente ao folclore ou aos estudos literários, se muito; o equivalente medieval do *best-seller*, e de má qualidade. Histórias inventadas ou de difícil aferição, na melhor das hipóteses, além de repetidoras, por vezes exaustivas, de *topoi* literários, elas não podiam dizer nada de útil sobre os fatos: “até recentemente o gênero passou direto pela rede de pesquisas acadêmicas, evitado por historiadores pois não se configurava como evidência ‘documental’ e por historiadores literários porque raramente são obras de arte”<sup>72</sup>. Uma grande mudança de sensibilidade foi necessária para ela fosse percebida em outra dimensão, para que suas entrelinhas fossem lidas.

A partir das décadas de 1960 e 1970, a hagiografia e outros documentos ligados à santidade, a exemplo dos processos de canonização, ganharam fôlego como fontes, sendo considerados tão importantes para compreender a vida dos homens de outros tempos quanto as atas oficiais ou produções literárias até outrora tidas como de maior envergadura. Estudos passaram a ser realizados sistematicamente por historiadores – e também por sociólogos –, que perceberam na santidade e sua fixação na produção hagiográfica um ponto importante para entender não apenas a espiritualidade das pessoas, no passado ou no presente, uma vez que a Igreja Católica não dá qualquer sinal de que abrirá mão de seus paladinos, mas também de outras esferas de sua vida em sociedade.

Heffernan aponta que apenas a *Bibliotheca Hagiographica Latina* conta com mais de oito mil vidas de santos e, na Idade Média, “[...] esses contos sagrados sobrevivem em maior volume e variedade que qualquer outro escrito”<sup>73</sup>. Da *Legenda aurea* sozinha restam mais de mil manuscritos. Os números que envolvem a produção hagiográfica, ainda mais se levarmos em consideração que no medievo a escrita existia de maneira circunscrita e a elaboração e cópia

---

<sup>72</sup> HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography: saints and their biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 17, tradução nossa.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 13, tradução nossa.

de manuscritos consistia em um processo bastante oneroso, indicam o apreço pelo gênero e a relevância que atribuíam a ele; mas sozinhos eles não são suficientes, configurando sintomas de um quadro mais complexo, que pretendemos discutir ao longo de nosso trabalho.

O trabalho de František Graus *Volker, Herrsherr und Heiliger*, de 1965, segundo Guy Phillippart, é o “[...] o ponto de partida para os novos métodos de fazer uso do *corpus* hagiográfico conforme o método dos sociólogos”<sup>74</sup>. O autor cita os trabalhos de Pierre Delooz, sobre a sociologia das canonizações<sup>75</sup>; de Gottfried Korff sobre o culto dos santos na Modernidade<sup>76</sup>; o artigo de Peter Brown, “The rise and function of the holy man in late Antiquity”<sup>77</sup>; a comunicação de Le Goff, “Le merveilleux dans l’Occident médiéval”, na qual o *corpus* hagiográfico é utilizado para empreender uma análise antropológica<sup>78</sup>; e a tese de Vauchez<sup>79</sup> como exemplos da sofisticação pela qual os estudos que têm a santidade e a hagiografia como tema e fonte passam a partir dos anos 1960. Phillippart ainda complementa: “esses, no entanto, são apenas alguns exemplos, indicativos, mas destacados de uma bibliografia tão densa que se tornou impossível dominar a menos que se dedique a ela grande parte do tempo livre”<sup>80</sup>.

Esses modernos estudos críticos da hagiografia devem muito aos humanistas, alguns ligados aos quadros eclesiásticos, como o jesuíta Jean Bolland († 1655) e seus seguidores (no século XX, Hippolyte Delehaye e Baudouin de Gaiffier foram dois grandes expoentes dessa linhagem). Segundo Phillippart, a ciência ou arte desses hagiógrafos constituía em: coletar e recuperar quaisquer dados relacionados aos santos, dominar esses dados, explicá-los e comentá-los e, por fim, utilizá-los visando a descrever o passado, essencialmente a vida dos santos<sup>81</sup>.

O maravilhoso que imperava nesses relatos, então, deu lugar ao que pode ser comprovado. Bolland se inspirou e deu continuidade ao trabalho de outro membro da Companhia de Jesus, Heribert Rosweyde, na monumental tarefa de revisão crítica da produção hagiográfica sobre os santos que figuram no calendário litúrgico, publicada sob o nome de *Acta*

---

<sup>74</sup> PHILIPPART, Guy. Saints here below and saints hereafter: Towards a definition of the hagiographical field. *Studia Liturgica*, v. 34, n. 1, mar. 2004, p. 34, tradução nossa.

<sup>75</sup> DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l’Église catholique. *Archives de sociologie des religions*, n. 13, pp. 17-43, 1962 *apud* PHILIPPART, Guy. Saints here below... Op. cit.; DELOOZ, Pierre. *Sociologie et canonisations*. Liège: Collection scientifique de la Faculté de Droit de l’Université de Liège 30, 1969 *apud* PHILIPPART, Guy. Saints here below... Op. cit.

<sup>76</sup> KORFF, Gottfried. *Heiligenverehrung in der Gegenwart*. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg. Tübingen: Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 29, 1970.

<sup>77</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. The rise and function of the holy man in late Antiquity. In: *Journal of Roman studies*, v. 61, pp. 80-101, 1971.

<sup>78</sup> Depois publicada em LE GOFF, Jacques. *L’imaginaire médiéval*. Paris: Bibliothèque des Histoires, 1985.

<sup>79</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later...* Op. cit.

<sup>80</sup> PHILIPPART, Guy. Saints here below... Op. cit., p. 37, tradução nossa.

<sup>81</sup> *Ibid.*

*Sanctorum*, cujo *corpus* consiste em mais de 60 volumes. Bolland e seus sucessores visitaram igrejas, abadias, mosteiros e quaisquer lugares onde pudessem comprovar os fatos relatados nos textos. Dessa iniciativa, fundou-se uma sociedade, a bolandista, que prossegue suas pesquisas sobre santidade e religião editadas no periódico *Anallecta Bollandiana*, ainda em circulação, e na coleção *Subsidia Hagiographica*. Michel de Certeau resume<sup>82</sup>:

A pesquisa sistemática dos manuscritos, classificações das fontes, transformação do texto, concessão de privilégio “fato”, por minúsculo, passagem discreta da verdade dogmática para uma verdade histórica que tem o seu fim em si mesma, busca que já define, paradoxalmente, “não a descoberta do verdadeiro, mas do falso” (E. Cassirer): estes princípios definem o trabalho coletivo de uma equipe que se inscreve, ela mesma, numa pequena internacional da erudição, através de uma rede de correspondências e de viagens, meios de informações e controles recíprocos. Assim, se forma, nesta infraestrutura social, um *communis eruditorum consensus*. De agora em diante, na classificação das obras religiosas, “as vidas de santos gerais e particulares são uma grande parte da história eclesiástica” (*Table universelle des auteurs ecclésiastiques*, 1704).

O propósito dessa tarefa era adaptar o culto dos santos às necessidades de uma nova época, “domesticá-lo” ao retirar das narrativas hagiográficas os momentos menos críveis e, portanto, mais controversos. Todavia, conforme Certeau, isso não pode ser feito sem retirá-las de seu próprio eixo para submetê-las a outro regime de verdade, o histórico, império dos fatos nessa visão, esvaindo-as de suas significações mais profundas. Os antigos relatos hagiográficos deixam de ser definidos por sua verdade, ou verdades, pois esse gênero se caracteriza por sua polissemia, para serem definidos pela mentira de outro discurso. Se os objetivos dos hagiógrafos ligados a essa tradição ou oriundos dos quadros da igreja e dos historiadores não é o mesmo, pois para os últimos a veracidade dos relatos tem importância menor, se alguma, em relação ao que pode ser extraído deles, ambas pesquisas têm se influenciado mutuamente.

Para diferenciar o *corpus* estudado dos trabalhos erigidos sobre ele e reforçar seu caráter científico, alguns pretenderam chamar a análise da hagiografia de hagiologia, nome que, ademais, até hoje permanece de uso restrito mesmo entre os especialistas<sup>83</sup>. Heffernan, por sua vez, prefere o termo “biografia sagrada” (*sacred biography*) à hagiografia, pois “[o termo, de

---

<sup>82</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 [1975], p. 298.

<sup>83</sup> Phillippart coloca: “não demorou para que alguns membros dessa nova e barulhenta geração se comparassem com uma questão de identidade e com a necessidade de demonstrar uma melhor definição ou redefinição do objeto mesmo de pesquisa, dos objetivos, conceitos-base, e métodos buscados. Um superficial, mas eloquente signo do desejo de fazer algo novo diz respeito ao nome da disciplina, a qual, segundo alguns, deveria ser ‘hagiologia’ em vez de ‘hagiografia’. O termo ‘hagiografia’, dizem, deveria ser referir ao *corpus* literário, já ‘hagiologia’ à disciplina científica ou, mais precisamente, uma ‘ciência histórica’, o objeto que, além disso, não é definido como tal” (PHILIPPART, Guy. *Saints here below... Op. cit.*, p. 37, tradução nossa).

resto perfeitamente adequado] é agora virtualmente impossível de ser lido, exceto como um epíteto significando ficção pia ou panegírico”<sup>84</sup>. Ele a define como:

*Biografia sagrada*, como entendido aqui, se refere a um texto narrativo de uma *vita* escrita por um membro de uma comunidade de crença. O texto fornece testemunho documental do processo de santificação para a comunidade e ao fazê-lo ele mesmo se torna parte da tradição sagrada que ele documenta. A apropriação de muitos desses textos na celebração litúrgica da igreja medieval atesta que na igreja muitos acreditavam que eles fossem inerentemente sagrados.<sup>85</sup>

Independente do nome atribuído à pesquisa, as *vitae* interessam ao historiador não só por sua grande longevidade e popularidade – além do caráter sagrado que ela mesma adquire, tornando-se uma espécie de relíquia – como também por expressar uma crença profunda e compartilhada por diversas camadas sociais ao longo de quase toda a história do cristianismo, o culto dos santos. Crença que, por sua permanência e maleabilidade, exprime os valores e expectativas sociais projetados sobre essa classe especial de pessoas. E reveladora também de tendências de pensamento.

Gurevich assinala a importância apreender os julgamentos de valores e os critérios que guiavam a conduta das pessoas, que se ligam diretamente aos valores e ideais de uma época; de outra forma, “não podemos fingir compreender sua conduta. Consequentemente, não podemos fingir oferecer um relato científico dessa conduta como parte de um processo histórico”<sup>86</sup>. Para o autor, as formas típicas da produção literária (a hagiografia), da arquitetura (a catedral), da pintura (os ícones), da escultura (os personagens da Sagrada Escritura) etc. são pontos-chave para apreender a *Weltanschauung* das pessoas do medievo, uma vez que:

Os mestres artesões medievais, escritores e artistas ignoravam os contornos visíveis do mundo terreno que os cercava e mantinham seu olhar firmemente fixado no mundo-além. Isso resulta em uma maneira altamente distintiva de ver as coisas [...]<sup>87</sup>

Em suas diversas modalidades, a narrativa hagiográfica, embora produto de uma minoria literata, no mais das vezes oriunda do clero bilíngue, que a elabora em latim, caracterizou-se como forma literária característica da Idade Média. Duby reflete<sup>88</sup>:

---

<sup>84</sup> HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography*. Op. cit., p. 16, tradução nossa.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 16, tradução nossa.

<sup>86</sup> GUREVICH, Aron J. *Categories of medieval...* Op. cit., p. 5, tradução nossa.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>88</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit., p. 47.

Numa primeira abordagem, as vidas de santo carecem de atrativos. Isso decorre da rigidez desse gênero literário, do peso da tradição formal. Mas se tomarmos esses textos pelo que são, isto é, por armas (das mais afiadas) de uma luta ideológica, eles se mostram muito instrutivos. Eles revelam como a lembrança da realidade vivida é manipulada em favor de uma causa, desarticulada, remontada finalmente a fim do pôr em cena um doutrinamento.

Segundo Maggioni, a hagiografia não “‘descreve a realidade’, homens e mulheres ‘reais’: ela propõe imagens, modelos, símbolos que leem e representam a realidade em categoriais religiosas e culturais”<sup>89</sup>. No entanto, argumenta, a hagiografia difere da ficção, pois não há a manipulação ficcional consciente das histórias narradas, mas sim a transformação de dados biográficos em imagens hagiográficas que seriam tanto úteis quanto fascinantes para o público. Na Idade Média, como já discorremos na seção anterior, o papel social atribuído aos santos e de seus cultos nos ajuda a jogar luz sobre uma série de fenômenos que extrapassam o papel que relegamos à santidade contemporaneamente, o de um aspecto devocional do catolicismo, cuja influência em outros aspectos da existência individual é limitado.

Sendo o cristianismo medieval ideologia e religião<sup>90</sup>, a narrativa hagiográfica, além de possíveis funções de edificação e entretenimento, era um meio eficaz de disseminar as crenças da Igreja e promover sua agenda. Le Goff alerta: “cada sociedade, cada período investe na narrativa alguma outra coisa que o prazer de contar. Não existe narrativa inocente. E aquela dos santos é uma das menos inocentes que existe”<sup>91</sup>. Delehaye, por seu turno, ressalta em sua classificação do gênero: “para ser considerado estritamente hagiográfico, um documento deve ser de caráter religioso e deve almejar a edificação. O termo só pode ser aplicado, portanto, àqueles escritos inspirados pela devoção aos santos e *que pretendem promovê-la*”<sup>92</sup>. Isso porque a santidade foi instrumentalizada pela Sé Romana como uma das mais eficazes armas contra seus inimigos, reais ou supostos; ora pelos exemplos de conduta cristã e piedade (além das punições que recaíam sobre eles caso desafiassem os santos e a ortodoxia) que forneciam aos fiéis, ora pelos personagens em questão terem estado de fato envolvidos nessas lutas, como é o

---

<sup>89</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. Texts between history and fiction in medieval hagiography. In: PADE, Marianne; CULLHEAD, Anders; HALLENGREN, Anders; JENSEN, Brian Møller (eds.). *Fiction and figuration in high and late medieval literature*. Roma: Edizioni Quasar, 2016, p. 75, tradução nossa.

<sup>90</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva barbada*. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010 [1996].

<sup>91</sup> LE GOFF, Jacques. Préface. In: BOUREAU, Alain. *La Légende Dorée : le système narratif de Jacques de Voragine* († 1298). Paris: Cerf, 1984, p. VII, tradução nossa.

<sup>92</sup> DELEHAYE, Pe. Hippolyte. *The legends of the saints*. An introduction to hagiography. London: Longman's, Green, and Co, 1907, p. 2, tradução e grifo nossos.

emblemático caso de Pedro de Verona, dito mártir († 1252), que discutiremos mais adiante na seção sobre a *Legenda aurea* (2.4) e no terceiro capítulo.

Da mesma forma, somos frequentemente lembrados, até por aqueles que tomam a hagiografia como sua fonte, do pouco apelo desse tipo de literatura ao gosto contemporâneo. Sua forma é rígida e repetitiva ao extremo (são frequentes as vidas que reprisam quase *ipsis litteris* os mesmos episódios que, às vezes, são emprestados da vida de Jesus e de seus primeiros seguidores), tornando-a pouco interessante do ponto de vista narrativo moderno, no qual a maestria se baseia na singularidade e ineditismo. Pesquisadores se perguntam frequentemente como ela pôde, por tanto tempo, ter tido papel tão proeminente no gosto medieval, seja ele erudito, seja popular<sup>93</sup>. Segundo Jean-Louis Derouet<sup>94</sup>:

Nesse gênero literário, com efeito, os ensinamentos do cristianismo não são exprimidos por um discurso demonstrativo e articulado como seria aquele de um tratado teológico ou de um sermão, mas unicamente pela narrativa [...] os episódios claramente moralizantes são a exceção, os milagres narrados, as curas taumatúrgicas, exorcismos, visões, não desenvolvem um senso nitidamente definido. Que essa sucessão de lugares-comuns tenha podido um dia significar algo a qualquer um é justamente o que espanta atualmente muitos historiadores.

Para o autor, então, se intentamos recuperar os significados que essa produção possa ter tido e o papel que ocupou nas sociedades medievais, devemos pensar na hagiografia como uma mensagem que atualmente perdeu sua inteligibilidade, mas que tinha uma função comunicativa essencial na sociedade que a engendrou e a apreciava.

As mesmas narrativas, os mesmos *topoi* que se repetem incessantemente não possuem o mesmo significado para aqueles que as escrevem, reescrevem, editam, compilam, e para os diferentes os públicos que têm contato com elas em lugares e tempos diferentes. A escrita hagiográfica tampouco concerne apenas aos membros do clero, que a utiliza para a leitura edificante em comum, e a narra nos dias de festa dos santos e em alguns ofícios litúrgicos, mas o ultrapassa e se torna fonte de instrução e entretenimento para a audiência laica, através de sua participação nos dias de celebração ou da pregação e que, posteriormente, com o aumento do letramento da população, podem ser lidas diretamente por ela.

---

<sup>93</sup> Crítica também aplicada à *Legenda aurea*. Cf. BOUREAU, Alain. Les structures narratives de la *Legenda aurea* : de la variation au grand chant sacré. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Legenda Aurea* : sept siècles de diffusion. Montreal/Paris: Bellarmine/Librairie J. Vrin, 1986.

<sup>94</sup> DEROUET, Jean-Luis. Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques. *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 62, n. 168, 1976, pp. 153-154, tradução nossa.



A hagiografia também se liga à história por seu aspecto memorativo<sup>95</sup>. O santo existe, pois é lembrado por uma coletividade, que se une em torno de um culto, na peregrinação ao túmulo ou mosteiro onde estão seus restos mortais, na leitura ou audição de sua *vita* e, em períodos posteriores, quando se instituem os processos de canonização, em grupos de pressão pela santificação de uma determinada pessoa<sup>96</sup>. Certeau diz: “a vida de santo se inscreve na vida de um grupo, igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que tem de si mesmo, associado a uma imagem ou lugar”<sup>97</sup>.

A narrativa hagiográfica reforça os laços entre os vivos, os mortos e Deus, partes constituintes da comunidade cristã imaginada. Diferentemente, da biografia moderna, os fatos só interessam na medida em que expressam os valores do grupo e podem fornecer diretrizes e esperança ao ligá-lo a um passado que nunca perde a sua atualidade, o da verdade cristã. O santo o é pelos outros (*by other people*) e para os outros (*for other people*), como aponta Delooz, isto é, a santidade depende do aval alheio – e institucional –, não podendo alguém sê-lo sozinho<sup>98</sup>. O reconhecimento por parte do grupo é condição *sine qua non* para a efetivação desse *status*.

### 2.3. Corpo, sujeito social

Atualmente, questões como gênero, sexualidade, lazer, o surgimento da AIDS, inserção do indivíduo na sociedade de consumo e avanços tecnológicos impulsionam os estudos sobre o corpo, que ultrapassam a contemporaneidade e se voltam ao passado. O artigo de Mauss “As técnicas do corpo”<sup>99</sup> o coloca definitivamente como sujeito e objeto de processos sociais, que variam entre culturas e no interior de uma dada cultura, conforme clivagens etárias, de gênero, raciais, dentre outras. Dentro do campo histórico, os medievalistas têm se mostrado bastante sensíveis a essa temática. Já encontramos um apelo ao estudo mais atento do corpo no século XIX em Michelet<sup>100</sup> e em Bloch<sup>101</sup> no começo do século passado.

---

<sup>95</sup> DELOOZ, Pierre. Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church. In: WILSON, Stephen. *Studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge: University Press, 1983; SALISBURY, Joyce. *The blood of martyrs*. Unintended consequences of ancient violence. New York/London: Routledge, 2004.

<sup>96</sup> DELOOZ, Pierre. Towards a sociological... Op. cit.

<sup>97</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Op. cit, p. 268.

<sup>98</sup> DELOOZ, Pierre. Towards a sociological... Op. cit.

<sup>99</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Op. cit.

<sup>100</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1977].

<sup>101</sup> BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. São Paulo: Edipro, 2016 [1939].

Mauss principia seu ensaio refletindo sobre o local de inserção do que viria a chamar técnicas do corpo nas disciplinas que lecionava:

É geralmente nesses domínios mal partilhados que jazem os problemas urgentes. Essas terras a desbravar contêm, aliás, uma marca. Nas ciências naturais tais como elas existem, encontramos uma rubrica desonrosa. Há sempre um momento, não estando a ciência de certos fatos ainda reduzida a conceitos, não estando esses fatos sequer agrupados organicamente, em que se planta sobre essa massa de fatos o marco da ignorância: “Diversos”. É aí que devemos penetrar. Temos certeza de que é aí que há verdades a descobrir; primeiro porque se sabe de que não se sabe, e porque se tem a noção viva da quantidade de fatos. Durante meu curso de etnologia descritiva, tive que suportar essa desgraça e esse opróbrio de “diversos” num ponto em que essa rubrica de “Diversos”, etnografia, era realmente heteróclita.<sup>102</sup>

Sete décadas e muitos trabalhos – que têm o corpo como tema central – depois, muitos processos concernentes a ele ainda recaem sobre essa rubrica, “diversos”. Mauss logrou reunir seus “diversos” em um conjunto de técnicas, tarefa semelhante se impõe aos outros que se dedicam aos estudos do corpo. Da história à antropologia, passando pela sociologia, pela teologia e pelas ciências biológicas e médicas, todos têm algo a dizer sobre o corpo sob os mais diversos ângulos, da sexualidade à interpretação médica dos corpos, passando pela alimentação. Não raro, porém, essa grande oferta de conhecimentos somada à ausência de definição do próprio objeto a ser estudados e transforma em uma cacofonia de discursos que não conversam entre si e caminham uns apesar dos outros<sup>103</sup>.

Os avanços da ciência e da tecnologia, por sua vez, ao elucidar certos aspectos da fisiologia, ao mesmo tempo projetam sua sombra sobre o corpo. A elas é relegada a resolução de velhos problemas que engajam a humanidade há milênios (reprodução, envelhecimento, doença, morte etc.), que outrora também eram tema da religião, da magia, dos ritos, do sobrenatural. Sob a máscara da biologia, escondem-se uma série de mecanismos sociais que operam através do corpo e se projetam nele.

No entanto, o opróbrio de que Mauss fala não foi em vão, reverberando nas gerações seguintes de antropólogos e sociólogos, campos nos quais atuou no início de sua institucionalização ao lado de Durkheim, seu tio. Graças às pesquisas que enveredaram pelo

---

<sup>102</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Op. cit., p. 401.

<sup>103</sup> Bynum atenta para o fato de que, se pesquisarmos a produção acadêmica anglo-americana recente, encontraremos uma miríade de usos confusos e contraditórios do corpo. Pode se tratar de papel dos sentidos para a epistemologia ou do chamado problema corpo/mente, na filosofia; da discussão entre essência ou objetividade; e que o tratamento sociológico mais ambicioso recente define o corpo como “ambiente”, “representação” ou “potencialidade sensual” (BYNUM, Caroline Walker. Why all the fuss about the body? A medievalist’s perspective. *Critical Inquiry*, v. 22, n. 1, pp. 1-33, 1995b).

caminho delineado por ele e outros autores pioneiros, as variações que as concepções sobre o corpo, suas práticas, seus *habitus* sofrem de sociedade em sociedade e mesmo dentro de um dado grupo firmaram-se como premissa entre aqueles que se dedicam a esses estudos, malgrado algumas correntes essencialistas que continuam a existir<sup>104</sup>, a despeito de qual orientação possam seguir ou de seu campo de atuação, elementos que engendram outra sorte de questionamentos.

Para o historiador, a consequência mais óbvia é que essas variações que ocorrem no espaço ocorrem igualmente no tempo. Le Goff e Truong afirmam: “O que Marcel Mauss entrevê e generaliza para a antropologia e a sociologia aplica-se igualmente à história e se dirige ao historiador: [...] o corpo é e tem uma história.”<sup>105</sup> Historiadores, então, passaram a buscar nos corpos possíveis significados sociais e a tentar compreender como a existência corporificada influenciou – e influencia – as atitudes e disposições mentais dos homens no espaço e no tempo<sup>106</sup>.

Em seu ensaio, Mauss fornece os fundamentos para o estudo socialmente orientado do corpo ao afirmar que:

Essa adaptação constante a um objetivo físico, mecânico, químico (por exemplo, quando bebemos) é efetuada numa série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio, mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o local que nela ocupa.<sup>107</sup>

Ou seja, resumidamente: “entendo por essa expressão as maneiras como os homens, de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” e “[...] o mesmo vale para toda a atitude do corpo. Cada sociedade tem seus hábitos próprios.”<sup>108</sup>. Tal noção é basilar para qualquer análise sobre o corpo ao demonstrar o forte componente social que recai sobre ele, que é, por sua vez, internalizado. Salienta-se que o autor não descarta os componentes biológicos, fisiológicos ou psicológicos das atitudes corporais em prol de uma

---

<sup>104</sup> Margo Demello define o essencialismo da seguinte maneira: “*essencialismo* significa que corpos são definidos, majoritariamente ou inteiramente, por sua constituição biológica – ossos, músculos, hormônios, e assim por diante – e que muito do comportamento humano pode ser igualmente reduzido a muitas dessas funções biológicas. De fato, cientistas sociais chamam isso *reducionismo*: a ideia de que complexos comportamentos humanos podem ser reduzidos a algo tão simples como, por exemplo, hormônios” (DEMELLO, Margo. *Body studies: an introduction*. London/New York: Routledge, 2014, p. 7; grifos da autora, tradução nossa).

<sup>105</sup> LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006 [2003], p. 19.

<sup>106</sup> Em seu estudo sobre os gestos medievais, e.g. Schmitt os liga diretamente às técnicas do corpo (SCHMITT, Jean-Claude. *La morale des gestes. Communications*, v. 46, pp. 31-47, 1987).

<sup>107</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Op. cit., p. 408.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 401.

internalização simplista e mecanizada dos valores sociais, mas sim são todos esses aspectos combinados que constituem as técnicas.

O corpo é o primeiro objeto ou meio técnico<sup>109</sup> do qual o homem dispõe e a fonte primeira das metáforas que ele utiliza. Douglas assinala: “o corpo é uma estrutura complexa. As funções de suas diferentes partes e suas relações proporcionam uma fonte de símbolos para outras estruturas complexas”<sup>110</sup>. Conforme David le Breton<sup>111</sup>:

Os usos físicos do homem dependem de um conjunto de sistemas simbólicos. Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida, traduzindo-a para os outros, servindo-se de sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade.

Sobre o corpo, suas atitudes e práticas, são erigidos sistemas de significação das mais diversas ordens. Podem ser metáforas religiosas como proposto já no começo do século XX por Robert Hertz sobre a preeminência da mão direita<sup>112</sup>; de ordem hierárquica, vide o papel conferido à cabeça<sup>113</sup>; os papéis de sexo/gênero, representativos de relações de poder<sup>114</sup>; ou a projeção de valores, como o controle racional de si e a pureza, representados pela rejeição de impulsos sexuais<sup>115</sup>, por exemplo.

Ao não especialista, entretanto, é fácil negligenciar o fato de que homens e mulheres que vieram antes de nós, de quem muitas vezes nos consideramos herdeiros diretos, não necessariamente enxergassem – e, por conseguinte, pensassem – seus corpos do mesmo modo. E as dessemelhanças, muito patentes para ser ignoradas, são atribuídas à falta de conhecimento ou a limitações técnicas. Todavia, a Modernidade não é imune a seus próprios imaginários e mitologias; as reportagens sonhadoras, e algo sensacionalistas, sobre possíveis aplicações da engenharia genética, além das ficções científicas nas quais consciências alocadas em corpos sintéticos prolongam indefinidamente a vida humana, o atestam. O acúmulo de dados

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 407.

<sup>110</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Op. cit., p. 142.

<sup>111</sup> LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2007 [1992], p. 7.

<sup>112</sup> HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: *Religião e Sociedade* (6), 1980 [1909].

<sup>113</sup> LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo...* Op. cit.

<sup>114</sup> SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, pp. 71-99, jul./dez. 1995 [1986].

<sup>115</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. V. 3. São Paulo: Paz e Terra, 2014 [1984].

científicos, com o qual a maioria das pessoas continua apenas tendo contato superficial, não extingue os tabus ou esvazia as metáforas corporais de significado.

O corpo não é neutro. Desde o nascimento a sociedade imprime suas marcas sobre ele, que se ligam simbioticamente à fisiologia e à psicologia, e afetam a maneira pela qual as pessoas se veem e são vistas por seus pares. Ele existe entre o natural e o social, mas suas fronteiras são difusas e nem sempre identificáveis. Roy Porter assinala: “chegamos nus ao mundo, mas logo somos adornados não apenas com roupas, mas com a roupagem metafórica dos códigos morais, dos tabus, das proibições e dos sistemas de valores que unem disciplina a desejos, polidez ao policiamento”<sup>116</sup>. Miri Rubin e Sarah Kay lembram que só podemos falar dos corpos como entidades naturais, isto é, biológicas, anatômicas ou materiais, pois esses discursos existem em nossa cultura, oferecendo conceitualizações intelectuais (enquadramentos)<sup>117</sup>; e porque eles são referendados como produtores de verdades válidas pela sociedade Ocidental contemporânea, é preciso adicionar.

No que consiste o corpo? É uma pergunta que prescinde de resposta unívoca. Cada sociedade engendra, seleciona e dialoga com diferentes modelos, ora privilegiando determinados aspectos e concepções, ora outros. Ademais, como adverte Le Breton, o próprio objeto precisa ser construído<sup>118</sup>:

O próprio corpo não estaria envolvido no véu das representações? O corpo não é uma natureza. Ele nem sequer existe. Nunca se viu um corpo: o que se vê são homens e mulheres. Não se vê corpos. Nessas condições o corpo corre o risco de nem mesmo ser um universal.

O cientista social ou historiador que tem no corpo “objeto” de suas pesquisas precisa preliminarmente confrontar suas concepções sobre ele e as da sociedade que estuda, de outra maneira corre o risco de tratar como equivalentes objetos que nada podem ter em comum a não ser o termo que utiliza para os designar. Isso, certamente, é verdade para uma multiplicidade de objetos e fenômenos que designamos com nomes e conceitos análogos, como é o caso da santidade, discutido na seção 2.1, porém se torna mais capcioso quando abordamos algo partilhado, sem exceção, por todos os seres humanos, pois ninguém pode existir, ou ter uma

---

<sup>116</sup> PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (ed.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991], p. 325.

<sup>117</sup> RUBIN, Miri; KAY, Sarah (eds.). *Framing medieval bodies*. Manchester/New York: Manchester University Press, 1994.

<sup>118</sup> LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Op. cit, p. 24.

vida mental, sem um suporte corporal e que, ademais, carrega a pecha da naturalidade. Bynum resume<sup>119</sup>:

Em determinado sentido, claro, “o corpo” é o tópico errado. Não é nenhum tópico, ou, talvez, seja todos. Como muitos teóricos contemporâneos apontam, não pensamos mais que exista algo como o corpo – uma forma de “invólucro de carne” que tomamos, ou tiramos, ou remodelamos de acordo ao gosto do dia. Seja qual for nossa posição em relação ao “antiessencialismo” (e é certamente verdade que muitos dos ataques aos “essencialistas” têm sido tanto intelectualmente imprecisos quanto cruéis), ninguém nas humanidades parece mais confortável com a ideia de uma “corporalidade” [*bodiliness*] essencial. Tendemos a rejeitar a corporificação que é de alguma forma anterior à generificação [*gendering*], sexuamento [*sexing*], colorificação ou deficiências que pessoas em particular estão sujeitas e a um corpo que facilmente separável dos sentimentos, consciência e pensamentos que ocorrem nele.

Os questionamentos levantados pelo estudioso não estão separados de diversos fatores que lhes são contemporâneos e pessoais, e as questões levantadas podem não levar à maior compreensão nem do passado nem da atualidade, gerando discussões enviesadas. Bynum coloca que, por exemplo, não obstante o pensador cristão Orígenes († 253) e Butler, filósofa, terem se preocupado com questões identitárias e tenham chegado a conclusões “surpreendentemente similares”, dado seus contextos e indagações iniciais, “aprendemos muito pouco sobre o que é importante para os séculos III ou XX se perguntarmos, por exemplo, o que Orígenes pensa sobre travestis ou Butler, sobre anjos?”<sup>120</sup>. Em outro texto, ela reflete: “enquanto esses historiadores todos tratam o corpo como o *locus* da sexualidade, eu argumento que, por grande parte da história do Ocidente, o corpo era entendido primariamente como *locus* de processos biológicos”<sup>121</sup>. Assim, assuntos como morte, sofrimento, ressurreição, outrorareocupações fundamentais da teologia, conforme a autora, podem ser obliterados por outros mais em voga<sup>122</sup>. Le Goff e Truong fazem reflexão semelhante<sup>123</sup>:

---

<sup>119</sup> BYNUM, Caroline Walker. Why all the fuss... Op. cit., p. 2, tradução nossa.

<sup>120</sup> Ibid., p. 30, tradução nossa.

<sup>121</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Resurrection of the body in western christianity, 200-1336*. Nova York: Columbia University Press, 1995b, p. xvii, tradução nossa.

<sup>122</sup> As pesquisas sobre gênero e sexualidade representam grande marco teórico do século XX para os estudos do corpo, minando as bases da naturalidade dos discursos sobre as diferenças sexuais. Elas começam a circular já na primeira metade do século, mas ganham impulso com a publicação dos trabalhos de Gayle Rubin (RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”. *S.O.S Corpo*, Recife, pp. 2-32, 1993 [1975]) e Scott (SCOTT, Joan Wallach. Gênero. Op. cit.), entre outros, surgidos na esteira da revolução sexual dos anos 1960 e 1970. Seu ponto de partida era a separação entre sexo, substrato biológico, e gênero, papel atribuído social e culturalmente conforme percepções sobre as diferenças sexuais. Nas décadas seguintes, a crítica feita aos papéis de gênero é estendida às concepções sobre a existência de um corpo biológico que subsistiria independentemente das imposições culturais, colocando-o em xeque. Foucault, Thomas Laqueur e Judith Butler são alguns dos que argumentam que as diferenças sexuais são igualmente engendradas socialmente.

<sup>123</sup> LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo...* Op. cit., pp. 15-16.

A despeito de algumas descobertas salutares como a da história da sexualidade por volta dos anos 1960 e 1970 – tributárias, por vezes até o paroxismo, da demanda social expressa pelas preocupações do presente e que irão tanto mascarar quanto marcar a história do corpo –, o modo de se vestir, de morrer, de se alimentar, de trabalhar, de morar, de habitar sua carne, de desejar, de sonhar, de rir ou de chorar não atingiu o estatuto de objeto digno de interesse histórico.

### 2.3.2. *O corpo investigado*

Para ser estudado, então, o corpo é desmembrado a fim de atender às expectativas de quem se debruça sobre ele, priorizando (ou exacerbando) certos aspectos em detrimento de outros. Para o historiador, que lida com os homens no tempo por meio das reminiscências de suas vidas, de sua produção intelectual, cultural e artística, dos discursos das instituições, das evidências arqueológicas, e com os contextos em que a problemática do corpo é colocada – identidade, percepção das diferenças sexuais, papéis de gênero, exercício da sexualidade, padrões estéticos, dietética, saúde, doença, relação entre corpo e alma etc. –, o percurso entre presente e passado requer precauções tanto de natureza teórica quanto metodológica. Dentre elas, desprender-se de certas sensibilidades. Em sua história do corpo, que trata do medievo, Rodrigues diz<sup>124</sup>:

Assim como é necessário ao etnógrafo ter a ousadia de sair do conforto de sua casa, viajar às vezes milhares de quilômetros em circunstâncias adversas, para viver em meio a pessoas que sentem e pensam de um modo completamente diverso, ser-nos-á necessária alguma intrepidez: o destemor de abrir mão de nossa sensibilidade burguesa, para tratar de temas – fezes, lixo, sangue, morte – que, por sensibilidade burguesa, normalmente estão afastados de nossa preocupação intelectual.

Os corpos que se tornam objetos de estudo são também sujeitos produtores e consumidores de significados, nem mesmo o cadáver, o qual, muitas vezes, designamos apenas “o corpo”, deixa de engendrará-los para seus pares. Para Thomas J. Csordas: “essa abordagem da corporeidade parte da premissa metodológica de que o corpo não é um *objeto* a ser estudado em relação à cultura, mas é o *sujeito* da cultura; em outras palavras é base existencial da cultura”<sup>125</sup>. O que pode ser tomado como objeto de pesquisa nas ciências humanas não são os

---

<sup>124</sup> RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Op. cit., p. 28.

<sup>125</sup> CSORDAS, Thomas J. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008 [2002], p. 101, grifos do autor.

“invólucros de carne”, mas sim as experiências das pessoas que se constituem neles (o corpo não é apenas algo que se tem, um incidente existencial) e as formas como elas são pensadas e expressas em uma variedade de saberes que são afetados pela vivência encarnada (medicina, filosofia, religião, ecologia etc.).

A ciência humana que mais contínua e extensivamente tem se dedicado ao corpo tem sido a antropologia. Desde cedo, os antropólogos perceberam seu valor na análise dos mitos, dos ritos, das cosmovisões, dos conceitos de pureza e poluição, da arte, das práticas cotidianas, entre outros elementos calcados nas metáforas corporais ou que têm o próprio corpo como suporte direto (costumes, modos de trabalhar ou pinturas corporais, por exemplo) nas sociedades tradicionais inicialmente, e agora nas modernas. Diz Porter, “foi ela que proporcionou aos historiadores a discussão dos significados simbólicos do corpo” e também a sociologia “encorajou os historiadores a tratarem o corpo como a encruzilhada entre o ego e a sociedade”<sup>126</sup>.

Bryan S. Turner oferece quatro perspectivas centrais para explicar a longa relação entre antropologia e corpo<sup>127</sup>. Primeiramente, o contato entre o antropólogo e os povos nativos no século XIX engendra questões ontológicas acerca dos universais humanos em relação às diferenças culturais com as quais se deparava em suas viagens (ou através dos relatos que chegavam aos seus gabinetes). Posteriormente, o longo debate sobre natureza e cultura, que frequentemente volta à tona na disciplina, especialmente questões que concernem o controle da sexualidade desregada, como o tabu do incesto; o desenvolvimento de uma corrente fenomenológica preocupada com a natureza humana e sua própria constituição; e o surgimento da antropologia evolucionista, também chamada darwinismo social, centrada nas distinções corporais como indicativas de comportamentos sociais, sobretudo os desviantes, os patológicos e o criminosos. Francis E. Mascia-Lees liga o interesse da antropologia pelo corpo, ou melhor, corpos, uma vez que sua análise requer que o adjetivemos (o corpo morto ou virtual, diz, por exemplo) ao estudo da opressão, que não poderia ser efetuado sem a contestação das naturalizações exercidas por conceitos de raça, sexo e gênero, por meio de discursos e representações do corpo:

Desde então [anos 1970 e 1980], “o corpo” veio a ser entendido como simultaneamente sujeito e objeto, significativo e material, individual e social

---

<sup>126</sup> PORTER, Roy. História do corpo. Op. cit., p. 294.

<sup>127</sup> TURNER, Bryan S. Recent developments in the theory of the body. In: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. (eds.). *The body*. Social process and cultural theory. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1991.



e tem servido como base de um número impressionantemente alto de pesquisas na disciplina. Seja ele entendido como texto, símbolo ou *habitus*, o corpo tem se provado sítio fértil a partir do qual antropólogos têm refutado modelos e ideologias abstratas e universalizantes e interrogado operações de poder, sistemas de opressão e possibilidades de agências e mudança política.<sup>128</sup>

As ações e a racionalidade que as põe em movimento, os costumes, a anomia, a economia, a política, a religião, por seu turno, durante muito tempo, foram os temas que sucessivas gerações de sociólogos se dedicaram com maior afinco. Ao corpo, *locus* original das condutas e da vida mental humanas, restou um papel acessório. Sua relação com o social e as problemáticas envolvidas, apesar de não ignoradas, não chegaram a se firmar como assunto de primeira ordem inicialmente – mais do que ausente, ele esteve subjacente nas análises sociológicas<sup>129</sup>. Os trabalhos de Foucault e Pierre Bourdieu constituem relevantes marcos teóricos para a abordagem sistemática do corpo, legitimando-o como matéria digna de interesse sociológico.

CSORDAS distingue três posições da relação entre corpo/mundo, as duas primeiras concernentes aos já citados Bourdieu e Foucault e a terceira à fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Para o último, o sentido do vetor é pensado do indivíduo em relação ao mundo e toma a forma da intencionalidade; para o segundo, no sentido contrário, do mundo em relação ao indivíduo, exercendo pressão sobre ele, sua forma são os discursos. Já para Bourdieu, os vetores são pensados de maneira recíproca, traduzidos nas práticas<sup>130</sup>. Em sua obra, Bourdieu estuda como disposições sociais são incorporadas ativamente pelos membros de um determinado grupo social e refletem seu pertencimento (os *habitus*, os esquemas corporais, o corpo social). Sem subtrair ao indivíduo a agência de adaptação aos modelos oferecidos pelo grupo, que tampouco pode criá-los a seu bel prazer.

Sobre as implicações de trabalhos sociológicos, Franco Júnior diz<sup>131</sup>:

É preciso recorrer ainda à sociologia, pois fundamentalmente ela lembra ao historiador que a cultura consiste em padrões abstratos e concretos que são criados, desenvolvidos e transmitidos na e pela interação social. Por isso mesmo toda cultura produz sistemas (como a mitologia) e subsistemas que

---

<sup>128</sup> MASCIA-LEES, Frances E. Introduction. In: MASCIA-LESS, Frances (ed.). *A companion to the anthropology of the body and embodiment*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, p. 1, tradução nossa.

<sup>129</sup> Le Breton distingue três períodos no desenvolvimento da sociologia do corpo: sociologia implícita do corpo (século XIX); sociologia em pontilhado, “proporciona sólidos elementos de análise, mas não sistematiza a reunião dos mesmos” (passagem do século XIX ao XX); sociologia do corpo propriamente dita (século XX) (LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Op. cit., p. 15).

<sup>130</sup> CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Op. cit.

<sup>131</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva barbada*. Op. cit., p. 22.

expressam, reforçam ou criticam a organização social que os enquadra e fora da qual não poderiam ter surgido.

Sujeito e objeto, é o corpo que provê suporte à existência, dá acesso ao mundo, molda as experiências e permite ao homem agir em seu entorno. Ao substrato biológico comum a toda espécie humana, o social confere sistemas de significação, que são construídos, destruídos e reconstruídos sobre bases oferecidas conforme as circunstâncias e os propósitos dos diferentes grupos que a compõem – e são internalizados a tal ponto que se assimilam aos indivíduos; processo que não finda nem quando o corpo dá seu último respiro, pois seu destino ou da alma que o animava continua a alimentar acalorados debates.

Em um período de intermitência técnica e no qual predominava a oralidade, a gestualidade e a imagem, como é a Idade Média, o corpo é o principal meio do qual os homens dispõem para garantir sua subsistência e interpretar o mundo. Segundo Le Goff<sup>132</sup>:

Na encruzilhada do material e do simbólico o corpo fornece ao historiador da cultura medieval um observatório privilegiado: num mundo em que os gestos litúrgicos e o ascetismo, a força física e o aspecto corporal, a comunicação oral e a lenta valorização do trabalho contam tanto, interessa dar toda importância, para além da escrita, à palavra e ao gesto.

Elementos peculiares à cultura medieval favorecem o estudo do corpo, como as reflexões teológicas, as práticas devocionais e o quadro mais geral de crenças, tanto cristãs quanto as provenientes de outras tradições. Questões como a encarnação e a ressurreição (de Cristo ao terceiro dia e dos mortos no juízo final); a presença do maravilhoso e do sobrenatural no mundo presente; a expansão do ideal monástico, modelo de vida religioso baseado em práticas ascéticas e no instável equilíbrio entre oração e trabalho; e o relevo do culto dos santos, calcado em seu poder taumatúrgico e em suas relíquias (reminiscências de seus corpos sofredores, seviciados e aniquilados em nome da fé), ultrapassam o devocional e se refletem em quase todas camadas da vida social, requerem o entendimento de suas concepções sobre os corpos (dos humanos comuns e o dos eleitos, dotados de características próprias, que é o que nos interessa no presente trabalho) para a construção de análises mais completas das sociedades medievais.

Além disso, a história medieval tem oferecido aos sociólogos do corpo maneiras de pensar como modelos de corporeidade emergem diante de demandas sociais externas e internalizadas. Para Turner, a sociedade se coloca em uma posição de “governo do corpo”

---

<sup>132</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente...* Op. cit., pp. 11-12.

(*government of the body*), que se exprime em quatro tarefas postas aos indivíduos e às populações: reprodução, restrição, regulação e representação. Complementarmente, Arthur W. Frank propõe quatro questões que os corpos devem responder em relação a si mesmos para existir socialmente: controle (previsibilidade ou falta de em seus comportamentos diante de uma dada situação), desejo (ausência ou produção), senso de relação com outros (monádico ou diádico) ou consigo mesmo (associação ou dissociação entre o eu e sua dimensão material)<sup>133</sup>. As técnicas ascéticas e a santidade enquadram o corpo nesses esquemas analítico-explicativos, permitindo sua conversão em subsistemas comparáveis de corporeidade.

#### 2.4. A *Legenda aurea*

O ponto fixado para uma apreensão do corpo no presente trabalho é o corpo dos santos no Ocidente Medieval, por meio de sua representação na hagiografia, mais precisamente, a legada pela pena do frade dominicano Jacopo de Varazze em sua *Legenda aurea*, obra da segunda metade do século XIII. Apesar de a matéria-prima do autor ser as vidas dos santos, um modelo de extensão limitada, esses corpos simbolizam uma maneira de existir no mundo emblemática do ideal cristão e fornecem, por oposição e pelo exemplo que veiculam, modos de pensar os demais corpos.

Frank propõe que os corpos existem (socialmente) na intersecção entre discursos, instituições e corporeidade<sup>134</sup>. Segundo o autor, discursos implicam o mapeamento cognitivo das possibilidades e limitações que os corpos experimentam como inatos para seu autoentendimento e só existem quando representados em práticas recorrentes ou retidos em rastros de memória pelos autores. As instituições, por sua vez, são dotadas de especificidade no tempo e no espaço, enquanto o discurso só pode ser dito ou performado, pois só tem existência na fala. Já a instituição é um lugar físico onde se pode ir e que pode ou não estar mais lá. A corporeidade, diz Frank, é o terceiro elemento porque corpos não emergem de discursos e instituições, mas sim de outros corpos, especificamente corpos femininos; por fim, assinala Frank, empiricamente, os corpos experimentam limites reais. O autor finaliza: além do discurso relativo da fisiologia, a corporeidade permanece um fato concreto; existe uma carne que é

---

<sup>133</sup> FRANK, Arthur W. For a sociology of the body: an analytical review. In: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. (eds.). *The body*. Social process and cultural theory. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1991.

<sup>134</sup> Ibid.

formada no útero, transforma-se (para o bem ou para o mal) durante a vida, morre e se decompõe:

O corpo existe entre o nascimento e a morte. Ele chega a ser para um dia cessar de sê-lo. Ele não é uma entidade, mas o processo de seu próprio ser. Para tornar um processo observável, precisamos fixar pontos de referência [...] Se a teoria que aumenta nossa apreciação da contingência do corpo e nos ajuda a reconhecer e eliminar apropriações do corpo, aí a teoria terá emergido no processo.<sup>135</sup>

Nossa análise do corpo na *Legenda aurea* será construída levando em conta essas dimensões. A obra se trata de um discurso inserido dentro de um quadro institucional, o da Igreja católica; instituição representada especialmente pela Sé Romana, por suas igrejas e pelos locais de peregrinação, mas também um local constituído pela comunidade de seus membros e dos fiéis (*ecclesia*); e pela corporeidade dos santos tardo-antigos e medievais e dos ideais personificados por eles, como seus corpos existiram no tempo no espaço – e no imaginário social –, ou seja, suas maneiras de nascer, viver e morrer.

Jacopo de Varazze ocupou importantes posições dentro da Ordem dos Pregadores. Na hierarquia eclesiástica, ocupou o arcebispado de Gênova de 1292 até sua morte, em 1298. E, como tal, Jacopo era sensível às necessidades dos dominicanos e da Igreja. Sua preferência por santos antigos – apenas cinco dos mais de 150 biografados são dos séculos XI, XII e XIII: Thomas Becket (11), Bernardo de Claraval (115), Pedro Mártir (61), Domingos de Guzmán (108) e Francisco de Assis (144)<sup>136</sup> –, mártires e ascetas, por sua vez, frequentemente lhe valeu a alcunha de arcaico à crítica moderna. Estudos mais recentes<sup>137</sup>, no entanto, preferem buscar a

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 96.

<sup>136</sup> JACOPO DE VARAZZE, Arcebispo de Gênova, ca., 1229-1298. *Legenda Aurea: vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Salvo quando referenciado explicitamente, todas as menções que se seguirão referem-se a essa edição da obra; nessa versão, não consta a entrada sobre Elizabeth da Hungria († 1231).

<sup>137</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. A intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda Aurea*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014; FORTES, Carolina Coelho. *A Legenda Aurea: datação, edições, destinatários e modelos de santidade*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014; MAGGIONI, Giovanni Paolo. Prefácio. In: TEIXEIRA, Igor Salomão. *A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015; LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014 [2011]; COSTE, Florent. Le travail d'un compilateur. Jacques de Voragine et la Légende dorée. *Hypothèses*, 13, pp. 61-71, 2010/1.

originalidade e as peculiaridades da obra de Jacopo<sup>138</sup>. E, ainda mais, destacam sua adaptação às necessidades da sociedade do século XIII. Vauchez diz<sup>139</sup>:

Em última análise, pode-se dizer que Jacopo de Varazze, sob a aparência de um tradicionalismo à toda prova, até mesmo um certo arcaísmo, dá conta de maneira satisfatória da originalidade dos principais santos do século XIII e que ele lança as bases de um novo uso do sobrenatural, presumido em suas formas mais maravilhosas, mas orientado a um senso moralizante, eclesial e apologético.

Como outros de seus pares dominicanos, escreveu seu conjunto de lendas em meados do século XIII, além de conjuntos de sermões e de uma história de Gênova<sup>140</sup>. Porém, diferentemente de outras obras, a sua *Legenda aurea* não é dotada do prefácio explicativo comum a esse gênero de legendários<sup>141</sup> e não há indicações precisas sobre sua intenção ao compilar esse conjunto de vidas de santos.

A *Legenda* é um dos maiores legados hagiográficos do período. A obra foi estruturada de acordo com o calendário litúrgico de festas, entre as quais Jacopo de Varazze realiza sua seleção conforme o calendário dominicano<sup>142</sup>, adicionando a cada uma delas a narrativa da vida dos santos e *exempla* mesclados a considerações teológicas e litúrgicas provenientes da Bíblia, das *auctoritates* e de relatos de origem escrita e oral; além de um prólogo dedicado ao advento de Cristo e um capítulo que resume a história até então, o de s. Pelágio (175), o que a coloca dentro de uma temporalidade cristã<sup>143</sup>.

---

<sup>138</sup> Exemplo emblemático dessa mudança de tratamento pode ser encontrado em Le Goff. Ao escrever o prefácio da tese de Boreau, em 1984, ele dizia: “[a *Legenda aurea*] escrita por um religioso notório em seu tempo e desconhecido, de fato, hoje em dia, compilador sem gênio e teólogo medíocre [...]” (LE GOFF, Jacques. Preface. Op. cit., p. I, tradução nossa). Três décadas depois, no entanto, ele mesmo dedica uma obra à *Legenda*, na qual tece diversos elogios à Jacopo e sua “bela pena” e considera seu trabalho por uma nova ótica, a de suma temporal (LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo...* Op. cit.).

<sup>139</sup> VAUCHEZ, André. Jacques de Voragine et les saints du XIII<sup>e</sup> s. dans la *Légende dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Legenda aurea* : sept siècles de diffusion. Montreal/Paris: Bellarmi/Librarie J. Vrin, 1986, p. 56, tradução nossa.

<sup>140</sup> Jacopo de Varazze ainda redigiu compêndios de sermões, os *Sermones de sanctis et festis*, *Sermones de tempore*, *Sermones quadragesimales*; uma crônica sobre a história de Gênova, a *Chronica civitatis Ianuensis*; e um livro sobre Maria, o *Liber Marialis*.

<sup>141</sup> Phillipart insere a obra na categoria de legendários novos (*legendae novae*). Gênero típico dos séculos XIII-XV, no qual os autores editam e reescrevem o material hagiográfico produzido até então para fins didáticos, de edificação e pregação, compilando-o em obras usualmente dotadas de um prefácio explicativo (PHILIPPART, Guy. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols, 1977).

<sup>142</sup> Maggioni, ao tratar dos *Sermones de sanctis*, considera-os obra interpretativa do material hagiográfico contido na *Legenda Aurea*. Segundo o autor: “a seleção de santos incluídos na coleção *Sermones de Sanctis* não deriva da devoção individual de Jacopo, mas proporcional e coerentemente segue a liturgia do calendário dominicano [...]” (MAGGIONI, Giovanni Paolo. Chastity models in the *Legenda Aurea* and in the *Sermones de Sanctis* of Jacobus de Voragine. *Medieval Sermon Studies*, 2008, v. 52, n. 1, p. 20; tradução nossa).

<sup>143</sup> Sobre a *Legenda Aurea* e temporalidade, cf. LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo...* Op. cit.

Segundo Maggioni, a obra foi redigida em diferentes momentos do século XIII e Jacopo continuou a trabalhar nela até sua morte. Inicialmente destinada a fornecer material aos demais pregadores da ordem para a elaboração de sermões, sendo “[...] um útil instrumento para pregadores que precisavam utilizar a devoção aos santos para educar sua audiência”<sup>144</sup>, sua difusão fez com que adaptações fossem necessárias. Sobre elas, o autor diz 2001, p. 18; tradução nossa)<sup>145</sup>:

Diferente, antes de tudo, porque o autor era realmente outro, não só pela ampliação de seu conhecimento, mas especialmente pela mutação de seu papel político e cultural no duocento italiano e europeu; diferente, em segundo lugar, pela diversidade de seu público a quem se destinava seu legendário, que saía da dimensão particular da pregação das ordens mendicantes para entrar na universidade e nas grandes cidades.

A *Legenda aurea* conheceu grande sucesso, tendo sido publicada por mais de três séculos e ultrapassando o ambiente eclesiástico para adentrar os lares cristãos para edificar – e adornar<sup>146</sup>, em uma época que o livro lentamente deixa de ser um objeto de luxo, mas ainda era sinal de riqueza e ostentação entre os laicos –, além de ter penetrado no ambiente universitário<sup>147</sup>. Tendo circulado com êxito entre os mais diversos setores sociais, a *Legenda* foi acolhida e expandida a cada nova edição.

Apesar de a *Legenda* ser um dos maiores legados da produção hagiográfica medieval, a vida de seu autor continua obscura. Pouco se sabe além das passagens mais exitosas de sua carreira eclesiástica, e mesmo sobre estas há mais hipóteses que consensos. Nascido entre 1226 e 1230, ingressou jovem na Ordem dos Pregadores, recebendo formação nos *studia* dominicanos, o que lhe garantiu fluência em latim, língua na qual escreveu suas obras, e formação em teologia, disciplina que ensinou em Gênova, Viterbo e em outras cidades da província itálica entre 1252 e 1267<sup>148</sup>.

---

<sup>144</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. How to preach the Golden Legend: the legend of St. George and the legend of the cross in the Sermons *De Sanctis* of James de Voragine. *19th International Medieval Congress*, Leeds, 2012, p. 1, tradução nossa.

<sup>145</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. Le molte *Legende auree*. Modificazioni testuali e itinerari narrativi. In: FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (orgs.). *De la sainteté a l'hagiographie*. Genève et usage de la Légende dorée. Genève: Librairie Droz S.A., 2001, p. 18, tradução nossa.

<sup>146</sup> FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre *literatti* e *illiterati*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão. *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> TEXEIRA, Igor Salomão; FORTES, Carolina Coelho. O corpo na literatura hagiográfica dominicana: da *Legenda aurea* à *Ystoria sancti Thome de Aquino* (1290-1323). In: PEREIRA, Nilton Mullet; ALMEIDA, Cybelle Crossetti de; TEIXEIRA, Igor Salomão (orgs.). *Reflexões sobre o medievo*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

Como aponta Teixeira, embora o título de Bacharel e Mestre da Ordem, que tornava os frades aptos a lecionar, fosse preferencialmente concedido aos 35 anos, ele foi provavelmente conquistado por Jacopo mais cedo<sup>149</sup>. Segundo Ernest Cushing Richardson, a licença docente teria sido concedida a Jacopo em 1250<sup>150</sup>; Boureau situa em 1252 sua nomeação como *lector* (professor que lecionava nos conventos) em Gênova<sup>151</sup>. Jacopo foi eleito prior provincial da Lombardia de 1267 a 1277 e de 1281 a 1286 e assumiu o arcebispado de Gênova em 1292, cargo que estava vacante havia quatro anos e que ocupou até sua morte, em 1298. Carla Casagrande, todavia, afirma não haver provas factuais de sua nomeação como *lector, magister theologiae* ou prior dos conventos de Gênova e Asti<sup>152</sup>. No entanto, sabe-se que teve papel importante na resolução dos conflitos entre gibelinos e guelfos em Gênova. Sua atuação no exercício de suas funções lhe rendeu duas tentativas de assassinato enquanto prior e um atentado a fogo à catedral de Gênova em seu arcebispado<sup>153</sup>. Sobre o dominicano, Franco Júnior diz: “morreu em 1298, admirado por seus concidadãos, tornando-se em 1246 patrono de Varazze e sendo beatificado em 1816 pelo papa Pio VII”<sup>154</sup>. E nas palavras de Richardson: “[...] é um dos homens mais fascinantes do fascinante século XIII na Itália”<sup>155</sup>.

A reconstrução da vida de Jacopo é bastante similar às vidas de santo narradas por ele. Os dados biográficos selecionados atendem à necessidade de criar um personagem à altura de sua produção e condizente com as posições eclesiásticas que ocupou:

O Jacopo de Varazze que a tradição nos legou é apenas aquele que interessava a seu tempo, o frade, o teólogo, o escritor, o pregador, o bispo, a autoridade que reproduz, por meio de sua atuação funcional, um paradigma prestigioso. Tanto quanto seus santos, Jacopo de Varazze é uma imagem pálida, individuado apenas um nome, um momento, um espaço de atuação. Generoso, sábio, enérgico, desprendido de seus bens e de si mesmo, santo, os dados objetivos de sua biografia mostram que o próprio dominicano confundia-se com estereótipos coletivos. A obra que deixou e o conjunto da existência dos

---

<sup>149</sup> TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII*. *Revista de História Comparada*, v. 3, pp. 1-37, 2008.

<sup>150</sup> RICHARDSON, Ernest Cushing. *Materials for a life of Jacopo da Voragine*. New York: The H. W. Wilson Company, 1935.

<sup>151</sup> TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e teologia*. Op. cit.

<sup>152</sup> CASAGRANDE, Carla. Jacopo de Varazze. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma, 2004, v. 62. Disponível em: [www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-da-varazze\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-da-varazze_%28Dizionario-Biografico%29/). Acesso em: 20 jul. 2019.

<sup>153</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. Chastity models in... Op. cit.

<sup>154</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: Jacopo de Varazze. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 12.

<sup>155</sup> RICHARDSON, Ernest Cushing. *Materials for a life...* Op. cit., p. ix.

homens de seu tempo são os principais meios de que dispomos para conhecê-lo.<sup>156</sup>

Assim como no relato hagiográfico, os dados têm relevância desigual e hierarquizada; não são todos que importam, mas sim os que justificam sua posição e atuação. A ausência de dados fidedignos sobre a vida de Jacopo não impediu, no entanto, que tentativas biográficas fossem feitas. Uma das mais recentes é a obra de Steven A. Epstein, historiador da região de Gênova que, através da análise de suas obras, procura reconstruir o pensamento do arcebispo, atrelando passagens ao seu contexto social e geográfico<sup>157</sup>.

#### 2.4.1. *Ordem dominicana: a palavra à defesa da Igreja*

Sua filiação à Ordem dos Pregadores, fundada por Domingos de Guzmán († 1221), insere Jacopo em uma rede de relações e em um projeto evangelizador expressivos das necessidades de pregação do século XIII; ademais, insere a obra dentro de uma então recente, mas já bem estabelecida, rede de produções literárias elaboradas pelos membros da ordem. A sociedade ocidental neste século é uma sociedade em plena transformação. Mudanças sociais que já vinham se delineando nos séculos anteriores, como os esforços de reforma e centralização da Igreja, o renascimento urbano, a expansão das corporações de ofício, das universidades – que são também corporações – e do comércio, a flutuação demográfica e os desenvolvimentos técnicos, trazem consigo novos estratos de pessoas (comerciantes, estudantes, mercadores, pregadores itinerantes, professores, novos tipos de hereges etc.) e essas novas realidades que requerem *aggiornamenti* por parte da Igreja. O sucesso que a pregação atinge nesse ambiente heteróclito leva David D’Avray a classificar os sermões dos frades nesse período como a *mass media* da época<sup>158</sup>; similarmente, Bronislaw Geremek fala dos *exempla*, contidos em muitos deles e em compilações hagiográficas, como testemunhas de uma cultura de massa<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> SOUZA, Néri de Almeida. *A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da “Legenda áurea” de Jacopo de Varazze*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, p. 91.

<sup>157</sup> EPSTEIN, Steven A. *The talents of Jacopo da Varagine: a Genoese mind in medieval Europe*. New York: Cornell University Press, 2015.

<sup>158</sup> D’AVRAY, David L. *The preaching of the friars: sermons diffused from Paris before 1300*. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1985.

<sup>159</sup> GEREMEK, Bronislaw. *L’exemplum et la circulation de la culture au Moyen Âge. Mélanges de l’Ecole française de Rome*. Moyen-Âge, Temps modernes, tome 92, n. 1, pp. 153-179, 1980.



No século XIII, o IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, prescreve a confissão auricular pelo menos uma vez ao ano, fornece diretrizes para lidar com os heréticos, veta a criação de novas ordens religiosas e suspende as bênçãos clericais para os julgamentos por ordálio; Inocêncio III e Honório III dão o aval para a criação de ordens mendicantes<sup>160</sup>, que transmitirão a mensagem evangélica sob a égide da pobreza nos novos espaços sociais da cristandade; o papado segue com a centralização os processos de canonização; no primeiro decênio do século é lançada cruzada contra os cátaros e, em 1231, Gregório IX estabelece o tribunal da Inquisição, deixando-o ao cargo das ordens mendicantes entre 1233 e 1234; a geografia do além ganha um espaço intermediário entre o paraíso e o inferno, o purgatório; no campo das ideias, o escolasticismo e o direito canônico, embora não sejam criações do século XIII, são suas principais expressões intelectuais.

Ainda jovem, Domingos, sob a direção de um tio sacerdote, começou sua formação religiosa: em 1184 ingressou no *studium generale* de Palência (futura Universidade de Palência), um dos primeiros centros de estudo da Espanha, onde ocupou a cátedra de Sagrada Escritura em 1194. Em 1203 ou 1206, acompanhou o bispo de Osma, Diogo, em missão à Dinamarca e, no caminho, em Montpellier, teve contato direto com hereges cátaros. Nos anos seguintes, o espanhol continuou a interagir com esses hereges, testemunhando sua popularidade junto às populações locais em Servián, Bézier, Carcassona, Montreal, Franjeaux e Toulouse. Esses encontros reverberarão não apenas em Domingos pessoalmente, mas deixarão marca indelével na história da Igreja e do pensamento cristão, e na produção cultural do Ocidente, ao inspirar sua atividade pregadora e, em última instância, a fundação de uma nova ordem religiosa – que formaria bispos, cardeais, papas, inquisidores, hagiógrafos, teólogos etc. Donald S. Prudlo diz<sup>161</sup>:

Apesar de em grau menor que os Frades Menores, os dominicanos também experimentaram crescimento explosivo. Diferentemente dos Franciscanos, os dominicanos gozaram de uma liderança especialmente forte durante seus anos formativos. Alinhados com a providência de Domingos, essa liderança permitiu que a ordem fosse forte, apesar de flexível, permitindo que se adaptasse a uma multitude de diferentes situações, incluindo, pregação, pacificação, conquistas intelectuais, atividade inquisitorial e trabalho clerical na Cúria Romana.

---

<sup>160</sup> As novas ordens mendicantes são aprovadas sob os subterfúgios de que já havia um pedido anterior para os franciscanos e os dominicanos de inclusão na regra de s. Agostinho.

<sup>161</sup> PRUDLO, Donald S. The friars preachers: the first hundred years of the dominican order. *History Compass*, v. 8, n. 11, 2010, p. 1.277, tradução nossa.

Em suas missões, Domingos se envolveu em debates e controvérsias públicas com os cátaros, por meio dos quais teve ocasião de comprovar o poder de persuasão dos hereges e atestar o fracasso das iniciativas papais para lidar com essa resistente heresia, que desafiava a ortodoxia desde o século anterior. Monges cistercienses foram enviados por Inocêncio III (P. 1198-1216) para pregar entre eles e dissuadi-los de suas posições, porém suas palavras tiveram pouca ou nenhuma penetração entre os hereges e seus apoiadores. Seu insucesso teria sido atribuído ao seu estilo de vida, considerado demasiado opulento e diametralmente oposto ao modelo de vida frugal e austero pregado pelos cátaros<sup>162</sup>. Domingos sente então a necessidade de demonstrar aos hereges e seus apoiadores a falsidade de suas crenças e guiá-los de volta à fé verdadeira por meio da pregação itinerante e do exemplo:

O seu programa de pregação baseava-se na imitação dos Apóstolos, tema que havia inspirado numerosos pregadores do século XII. Tratava-se de anunciar a palavra de Deus na humildade e na penitência, de pôr em prática a mendicidade que testemunhava o abandono à providência quotidiana.<sup>163</sup>

Todavia, a lentidão do processo de conversão das populações heréticas e o resultado aquém do esperado, somados ao assassinato do legado papal, o cisterciense Pierre de Castelnau, em 1208, atribuído a um agente do conde Raymond VI, dão fim às iniciativas diplomáticas e resultam em declaração de cruzada contra os cátaros. O recurso à violência, no entanto, não extinguiu o ímpeto conversor de figuras como Domingos, que persiste em sua pregação itinerante, atraindo cada vez mais adeptos. Em 1215, tendo já renunciado seus títulos e fazendo-se chamar de irmão (*frater*), estabelece a primeira comunidade na região de Toulouse.

Guiada pela missão de levar a palavra de Deus corretamente às populações sob a égide da pobreza e do estudo, a ordem se expande pelos territórios cristãos. As regiões urbanas e universitárias formam seus principais espaços de prédica e recrutamento de novos membros<sup>164</sup>. Le Goff ressalta a conexão entre as ordens mendicantes e a urbanidade ao afirmar que “[...] o

---

<sup>162</sup> Vauchez diz: “desencorajados pelo mau acolhimento encontrado junto às populações locais, os cistercienses pediram conselhos junto ao bispo de Osmá, que criticou a amplitude de sua equipagem e o luxo de suas vestes: ‘Não é assim, irmãos, que se deve proceder’ – ter-lhes-ia declarado –, ‘pois os hereges mostram as aparências de devoção e dão às gentes o exemplo mentiroso da frugalidade evangélica e da austeridade. Portanto, se expondes a maneira de viver opostas, edificais pouco, destruireis e as gentes recusar-se-ão a aderir [à Igreja Católica]’” (VAUCHEZ, André. S. Domingos, o mal-amado. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996 [1994], p. 264.)

<sup>163</sup> Ibid., p. 264.

<sup>164</sup> Humberto de Romans, um dos mais célebres mestres gerais da ordem no século XIII (1254 a 1263), em *De eruditione Praedicatorum* (escrito entre 1262 e 1277), já afirmava “aos leigos nas cidades” (*apud* BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, pp. 141-168, 2010 [1993]).

mapa dos conventos mendicantes se confunde com o mapa urbano e que o ‘critério mendicante’ pode seguir como o melhor meio para referenciar a rede urbana numa época em que o vocabulário urbano é muito incerto e as definições, muito vagas”<sup>165</sup>.

Diferentemente de outras ordens e dos monastérios, os dominicanos não aceitavam oblatos, estabelecendo a idade mínima de 18 anos para o ingresso na ordem; isso porque davam preferência àqueles já letrados e, se possível, com algum grau de instrução. As cidades universitárias então se configuravam como espaço ideal para o recrutamento de noviços:

[...] ele [Domingos] tinha compreendido a importância fundamental da palavra na transmissão e na educação da fé cristã. Mas os pregadores eram clérigos e, longe de se oporem à cultura livresca ou de considerarem com suspeita as escolas e as universidades então no pleno desenvolvimento, procuram logo apoiar-se nelas para tornar eficaz o seu ministério. Domingos dava o exemplo, trazendo sempre consigo o Evangelho de s. Mateus e as epístolas de s. Paulo, prescrevendo aos seus irmãos que “não levassem consigo senão comida, roupas e livros”.<sup>166</sup>

Para realizar seu objetivo de pregação, os frades deveriam se dedicar intensivamente ao estudo da Palavra e das obras cristãs, sendo-lhes vetada a leitura de livros pagãos<sup>167</sup>, a fim de se instruir e poder transmitir a mensagem evangélica de maneira correta, mas de modo atrativo e inteligível para sua audiência. Os estudos, dessa maneira, não deveriam apenas ocupar grande parte da formação e do cotidiano dos frades pregadores, conforme reiteradamente expresso em suas Constituições, mas, como argumenta Carolina C. Fortes, constituíam importante elemento formativo de sua própria identidade. Tomás de Aquino refere-se à ordem como *societas studii*.

A função pedagógica da ordem é corroborada pelo frade no *Liber contra impugnantes*. Nele se lê que o ensino era enumerado entre as obras espirituais de misericórdia e que, portanto, uma ordem religiosa poderia ser instituída para esse propósito, tornando os escritos sagrados e as armas intelectuais expedientes para defender a Igreja contra seus inimigos, os hereges e maus católicos. De modo retórico, Tomás indaga: “então por que não podem ser legitimamente formadas ordens para o propósito de ensinar, e assim defender a Igreja contra seus inimigos, embora ela tenha outros defensores que não são religiosos?”<sup>168</sup> O ensino, além de “obra

---

<sup>165</sup> LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. In: BERLIOZ, Jacques (org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996 [1994], p. 232.

<sup>166</sup> VAUCHEZ, André. S. Domingos, o mal-amado. Op. cit., p. 267.

<sup>167</sup> FORTES, Carolina Coelho. As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média. In: FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L.; SILVA, Leila Rodrigues da. *Mártires, confessores, virgens*. O culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis: Vozes, 2016.

<sup>168</sup> SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Disponível em: [www.corpusthomicum.org/oci2.html](http://www.corpusthomicum.org/oci2.html). Acesso em: 27 jul. 2019 *apud* FORTES, Carolina Coelho. Os estudos

espiritual de misericórdia”, pois retira os homens do engano e os conduz de volta a Deus e sua Igreja – e, portanto, à salvação –, possui uma função clara, que é defender a Igreja das vozes dissonantes que se tornavam cada vez mais incômodas. Ensinar não se trata da difusão do conhecimento *per se*, pois não é esse valor que mobiliza a tarefa; educar e preparar os frades para pregar sua mensagem, que é a da Igreja, adequadamente é o propósito maior que norteia os envolvidos nessa atividade.

A despeito do papel conferido à instrução pelos próprios dominicanos e de que de seus quadros tenham saído figuras como o próprio Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Alberto Magno, Bernardo Gui, Jacopo de Varazze, teólogos, professores universitários, entre outros que ocuparam cargos proeminentes dentro da Igreja, chegando ao papado, é preciso ressaltar que nem sempre seu projeto de erudição tenha conseguido se realizar. O nível educacional da Idade Média, bastante discrepante, refletia-se na Igreja – a despeito de seus contínuos esforços para aperfeiçoar o clero – e a ordem não foi exceção, lembra Le Goff<sup>169</sup>:

Os dominicanos são apresentados frequentemente como intelectuais. Um erro grave. Na maior parte, são simples religiosos muito devotados à pregação e se informando tanto quanto o necessário sobre essa missão. Já era assim no século XIII. Os intelectuais, dos quais – por suas obras, suas ideias, sua influência – faz parte incontestavelmente Tiago de Varazze, eram minoria na ordem.

Em suma, afastar os homens das crenças não alinhadas à ortodoxia e corrigir seus costumes por meio da pregação errante da mensagem cristã visando a atingir o maior número possível de pessoas é a missão que a ordem toma para si. E a palavra é a principal arma com a qual contam para essa empreitada, seja por seu uso eloquente, pelo conselho, pelo emprego do *exemplum*, seja pela repressão – as ordens mendicantes também formam os tribunais inquisitoriais. Apesar de nem todos os membros da ordem terem a oportunidade de desenvolver a excelência intelectual que fez a fama de alguns de seus irmãos, eles podem sempre recorrer ao seu sistema de ensino e repositório de obras cristãs para auxiliá-los em suas tarefas: “[...] seja o pregador que exorta sua audiência, o confessor que aconselha almas ou o teólogo que instrui a ambos”<sup>170</sup>.

---

como identidade entre a Ordem dos Pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 20, n. 38, dez. 2013, p. 223.

<sup>169</sup> LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo...* Op. cit., p. 28.

<sup>170</sup> MULCHAHEY, Marian Michele. *First the bow is bent in study: dominican education before 1350*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998, p. 301 *apud* FORTES, Carolina Coelho. Os estudos como identidade... Op. cit., p. 223.

Diante da simpatia gerada pelos heréticos, que discutiam abertamente suas posições com desembaraço e carisma em períodos de menor repressão, e o descrédito de parte da população em relação aos clérigos, os mendicantes, tanto dominicanos quanto franciscanos, destacam-se por sua maneira de pregar, adaptada ao seu público. Le Goff diz<sup>171</sup>:

[...] uma palavra nova começa a ser fazer ouvir. A pregação conhece um impulso extraordinário e uma metamorfose profunda. Não cai já do alto sobre o povo dos fiéis, mas dirige-se verdadeiramente a ele. Esforça-se por lhes falar de seus problemas específicos e distingue auditórios segundo suas atividades sócio-profissionais, o seu estado (*sermones ad status*: sermões para os clérigos, para os universitários, para os negociantes, para os artesãos, os camponeses etc.). Recorre a narrativas que divertem, apela para a fábula ou para a vida do dia-a-dia: os *exempla*.

As ordens mendicantes então condensam as forças sociais em movimento do século XIII. Atendem os grupos de pessoas que não se sentiam contemplados pelas antigas formas de pregar e viver a Palavra, mas que como cristãos procuravam maneiras de exercer sua religiosidade – daí o apelo das heresias e do modelo de vida disseminado por elas – e colaboram para o projeto de reorganização e centralização eclesiástica que vem sendo implementado na cristandade desde a reforma gregoriana, por sua defesa da ortodoxia e da hierarquia<sup>172</sup>, formando inquisidores de renome<sup>173</sup>.

A teologia sai dos ambientes eclesiásticos e passa a ser debatida por um número cada vez maior de pessoas, o que deixava os membros da Igreja apreensivos: “travam-se discussões sobre a Santíssima Trindade nas encruzilhadas”, escrevem ao papa, em 1140, os bispos da província de Sens, que veem com inquietação operar-se a junção entre o mundo das escolas e o dos trabalhadores”, aponta Vauchez<sup>174</sup>. Atração e repressão, muitas vezes representadas por pessoas advindas do mesmo meio – quando não na mesma pessoa, como o inquisidor Étienne de Bourbon, que também escreveu sua coletânea de *exempla* –, colaboram para um mesmo fim,

---

<sup>171</sup> LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. Op. cit., p. 234.

<sup>172</sup> Na entrada sobre Francisco na *Legenda aurea* essa submissão fica evidente. Diz-se que Domingos e Francisco estavam em Roma, quando o bispo de Óstia (o futuro Gregório IX) os indaga (144, p. 842): “por que não fazemos de seus frades bispos e prelados que prevaleçam sobre os outros por seus ensinamentos e por seus exemplos?” Os discutiram entre si quem responderia primeiro. A humildade de Francisco venceu, não se propondo a ser ele; Domingos também venceu, respondendo primeiro por obediência.”

<sup>173</sup> Reputação que recaiu mais sobre os dominicanos graças à atuação de obstinados defensores da ortodoxia como Bernardo Gui e Tomás de Torquemada, cuja memória sobrevive nos retratos pouco lisonjeiros da literatura de Victor Hugo, Fiódor Dostoiévski e Umberto Eco; chegando até mesmo aos *videogames*, no caso de Torquemada, um dos antagonistas de *Assassin's Creed*.

<sup>174</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental. Séc. VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [1975], p. 78.

agregar as forças centrífugas que surgiam nos meios sociais e mentes humanas, corrigindo possíveis desvios.

Como lembrado por Michael Goodich, por trás do aparente poder da Sé Romana no século XIII lutava-se por seu prevalecimento. Para isso, a Igreja se muniu de todas as armas, burocráticas e espirituais, que estavam ao seu alcance, entre as quais o culto dos santos, que ocupou importante papel:

No século XIII, o papado romano, a despeito de uma aparência externa de força, travava uma luta por sobrevivência [...] Diante dessas crescentes dificuldades, a sé papal, sob a liderança de homens capazes como Inocente III, Gregório IX e Inocente IV, lançou uma grande ofensiva direcionada tanto à renovação espiritual quanto à eficiência organizacional [...] Uma das formas mais efetivas de mobilizar a energia popular para a causa papal foi a vasta proliferação dos cultos de santos, dedicados a homens e mulheres favoráveis ao ponto de vista de Roma.<sup>175</sup>

Mobilizar os afetos e os temores gerados por esses poderosos paladinos da fé cristã, através da narração de suas vidas e mortes extraordinárias, repletas de *exempla* e milagres dos quais os fiéis poderiam extrair lições e direcionar sua devoção, é mais uma maneira de unir os cristãos em torno da ortodoxia. O êxito do culto dos santos se reflete no sucesso da hagiografia. Entre os séculos XIII e XV, os frades dominicanos trabalharam profusamente na elaboração de compêndios hagiográficos, unindo assim a palavra escrita à falada em seu projeto catequizador.

Do material hagiográfico produzido ao longo da história cristã, eles extraem a substância que irão reunir em novas compilações, editando-as quando julgam necessário, destinadas à leitura edificante privada ou em comum e nas festas dos santos, além de prover conteúdo para a composição de sermões e para a pregação. Segundo Fleith, “o século XIII constitui um *tournant* na história dos legendários”<sup>176</sup>. O termo “legenda”, explica Franco Júnior, é uma criação do latim medieval, que consiste na substantivação do verbo *legere* (ler), e se refere àquilo que deve ser lido, mais especificamente às narrativas que eram lidas nas festas de cada santo; depois, a palavra é assimilada ao francês e a outras línguas vernáculas e, no século XIX, “com os positivistas, ganhou a acepção de ‘lenda’, relato que deforma os personagens históricos”<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and mendicant saints. In: WILSON, Stephen. *Saints and their cults*. Studies in religious sociology, folklore and history. Cambridge: University Press, 1983, p. 169, tradução nossa.

<sup>176</sup> FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre... Op. cit., p. 74.

<sup>177</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. Op. cit., p. 12.

Jean de Mailly (*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, 1225-1230; 1234-1239 e 1243); Bartolomeu de Trento (*Liber epilogorum in gesta sanctorum*, 1244-1251); Vincent de Beauvais (*Speculum historiale*, 1260); Bernardo Gui (*Speculum sanctorale*, primórdios do século XIV); Gerardo de Frachet (*Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, c. anos 1250); e Jacopo de Varazze são alguns dos frades inseridos em uma rede de publicações dominicana, que “[...] puderam aproveitar um conglomerado de fontes disponíveis na Ordem que podemos chamar de ‘matéria hagiográfica dominicana’. Como cada um pôde, igualmente, aproveitar obras de seus predecessores e se inspirar em suas próprias fontes”<sup>178</sup>.

O conjunto dominicano, do qual a *Legenda* é o exemplar mais representativo, segundo Guy Phillipart, pertence ao gênero de *legendae novae* ou *passionalis novae*, ou seja:

[...] termo utilizado em uma série de catálogos medievais e nos títulos mesmos dos códices para designar os legendários dos séculos XIII ao XV, compostos não por compiladores, mas autores que, além de tomar seus textos emprestados da tradição, os reescreveram inteiramente as Vidas e Paixões dos santos e as reuniram todas sob seu nome em um conjunto homogêneo provido de um prefácio. O exemplo mais célebre é o da *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze no século XIII.<sup>179</sup>

As obras hagiográficas do período podem igualmente receber o nome de *abbreviationes* ou breviários, em alusão à técnica de redução de seu formato original (*abbreviatio*) aplicada por seus compiladores para fins didáticos, omitindo certas passagens ou simplificando a linguagem para facilitar a utilização desse material em sermões e na pregação<sup>180</sup>. Pelo conteúdo que veiculam, ainda são chamados de legendários universais, ao darem preferência aos santos cultuados no conjunto da cristandade<sup>181</sup>.

A integração da *Legenda aurea* no conjunto dos legendários dominicanos do século XIII e sua dependência em relação às produções de Jean de Mailly e Bartolomeu de Trento, dos quais chega a duplicar passagens inteiras<sup>182</sup>, além do possível recurso a assistentes que ele tenha

---

<sup>178</sup> FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre... Op. cit., p. 76.

<sup>179</sup> PHILIPPART, Guy. *Les légendiers latins*... Op. cit., p. 24.

<sup>180</sup> Em menor escala, também pode ocorrer a *amplificatio* de determinados trechos para reforçar uma ideia ou argumento.

<sup>181</sup> Para Boureau, “os dominicanos simplificam e centralizam a narrativa cristã por duas razões: a romanização da Igreja no século XIII e a necessidade de pregação ao povo” (BOUREAU, Alain. No coração da Idade... Op. cit., p. 142).

<sup>182</sup> Maggioni demonstra a interdependência entre eles através da transmissão de pequenos erros que persistem de uma cópia a outra, chamados de contaminação pela filologia (MAGGIONI, Giovanni Paolo. Riletture e riscritture agiografiche del XIII secolo: i legendari abbreviati. In: GARCIA SEMPERE, Marinela; LLORCA-TONDA, M. Àngles (orgs.). *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*. Alicante: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2012).

utilizado suscitam questões sobre a classificação do papel de Jacopo. Seria ele autor, compilador, editor? Sobre a questão do material hagiográfico dominicano, a admoestação feita por Delehaye sobre os gêneros hagiográficos nos ajuda colocar a questão em perspectiva: “a partir do momento que é provado que um autor quis se ligar a uma convenção, sua palavra adquire um escopo bem diferente daquele que seria a simples expressão de seu pensamento”<sup>183</sup>. Coste recoloca a questão da autoria da seguinte maneira:

Se perguntar se Jacopo de Varazze é um autor por direito próprio, ou em outros termos, se ele *não passa de* um compilador, seria formular uma falsa questão, que busca conferir, de maneira resignada, uma dignidade literária de toda maneira inadequada à *Legenda aurea*. Desloquemos nossa atenção: não se trata de buscar uma subjetividade inscrita num texto, mas de deslizar nos silêncios eloquentes da colagem, de serpentear pelos interstícios deixados entre os fragmentos textuais, de sondar sua maneira de colocar as junções, de soldar os fragmentos, de inspecionar os arredores do texto para identificar os efeitos de fiabilidade e crença que são produzidos na montagem.<sup>184</sup>

Em vez de tentar atribuir critérios modernos como autoria à obra, na tentativa de reabilitá-la, é ao texto que devemos nos voltar. Na maneira que Jacopo se volta e manipula o material produzido até então para produzir uma obra que afetou as pessoas que tiveram contato com ela na Idade Média.

A fixação da santidade em *vitae* que poderão ser lidas para e por uma grande audiência é instrumental para a consolidação da ordem dos pregadores<sup>185</sup>. O processo de santificação mais emblemático para a ordem no século XIII é o de Pedro de Verona, o Pedro Mártir († 1252). Para Maggioni, o ponto de partida ideal para compreender a *Legenda aurea* está no caminho trilhado por esse frade e inquisidor dominicano em 6 de abril de 1252 entre Como e Milão, onde seria morto<sup>186</sup>. Nascido em família cátara, aderiu à fé católica e se juntou à ordem. Segundo difundido em alguns relatos hagiográficos, teria recebido o hábito das mãos do próprio

---

<sup>183</sup> DELEHAYE, Pe. Hippolyte. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Brussels: Société des Bollandistes, 1921, p. 4, tradução nossa.

<sup>184</sup> COSTE, Florent. Textes et contextes de la *Légende Dorée*. *Cahiers de Recherches Médiévales*, 14 spécial, pp. 257-258, 2007, grifos do autor, tradução nossa.

<sup>185</sup> As *Vitae Fratrum*, reunidas por Gerardo de Frachet seguindo a exortação de Humberto de Romans para que escrevessem e lhe enviassem os fatos memoráveis realizados pelos membros da ordem, feita no Capítulo Geral de Paris em 1256, ecoam as *Vitae Patrum*. A consequência dessa conexão narrativa entre passado e presente, afirma Boureau, é que: “a história da ordem torna-se uma biografia única, onde a individualidade própria de cada frade importa pouco; bom número de anedotas não cita sequer o nome dos atores: passamos, como nas *Vitae patrum*, de “*quidam frater*” a “*alius frater*” e “o modelo das *Vitae Patrum* serviu bem para uma das funções do mito: reforçar o real de uma legitimação incontestável” (BOUREAU, Alain. No coração da Idade... Op. cit., p. 156).

<sup>186</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. A hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a *Legenda áurea*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *Tempo, espaço e texto: a hagiografia medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 105.



Domingos. Foi nomeado inquisidor da Lombardia em 1251 por Inocêncio IV. Em 1252, foi assassinado por hereges cátaros, o que lhe rendeu o epíteto de mártir.

O processo de canonização, que se instaurou quase imediatamente, ocorreu em pouquíssimo tempo hábil. Inocêncio IV ordena sua instrução ao arcebispo de Milão em agosto de 1252, e o parecer favorável é dado em março de 1253. Para fins comparativos, entre a morte de Domingos, em 1221, e sua canonização foi necessária quase uma década e meia de tramitações até a conclusão positiva em 1234. Como destacado por Vauchez, essa celeridade, além de atípica, está relacionada ao potencial propagandístico da figura do mártir na contraofensiva da Igreja aos hereges e para a legitimação da própria ordem dominicana<sup>187</sup>. A classificação de Pedro como mártir é feita de maneira a não deixar nenhuma margem para que sua santidade seja questionada, assim como os serviços que prestou em vida à Igreja e à ordem<sup>188</sup>.

Do repositório dominicano e de outras fontes heteróclitas, Jacopo recolheu o material que deu forma à sua *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, que ganhou a qualificação de áurea já no século XIII. Trabalhando especialmente com as *passiones* e *vitae* dos mártires e ascetas dos primeiros séculos da história do cristianismo, ele construiu uma narrativa permeada por milagres e pelas façanhas maravilhosas dos santos, na qual nada é impossível para esses campeões do catolicismo.

#### 2.4.2. Do século XIII ao XXI: os caminhos percorridos pela *Legenda aurea*

Entre os compêndios hagiográficos dominicanos, e mesmo levando em consideração o alcance de outras obras do gênero, a *Legenda* foi a que obteve maior celebridade durante o período medieval e início da era Moderna, sendo copiada e publicada por mais de 300 anos. Segundo alguns, o número de cópias feitas durante o medievo é equiparável ao da Bíblia, restando até os dias atuais mais de 1.000 manuscritos, cifra altíssima para a época<sup>189</sup>. Segundo Richardson: “sua *Legenda* foi chamada de áurea por sua popularidade [...] Seus sermões

---

<sup>187</sup> VAUCHEZ, André. *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*. Milão: Mondadori, 1990 *apud* MAGGIONI, Giovanni Paolo. A hagiografia em... Op. cit., p. 106.

<sup>188</sup> Pedro é o mais recente dos santos modernos retratados na *Legenda* (capítulo 61) e sua *vita* é a única na qual Jacopo de Varazze interpela diretamente possíveis censuras feitas à ordem. Em 61.10, algumas mulheres depreciam o santo enquanto tecem, dizendo que: “esses pregadores inventaram um novo mártir para como forma de lucrar, de juntar uma grande soma de dinheiro e construir grandes palácios” (p. 395) e uma possesora o chama de “Pedroca maricas” (61.15, p. 397). Às mulheres ocorre um milagre punitivo, tingindo de sangue seus fios, e os demônios que atormentam a endemoninhada são expulsos.

<sup>189</sup> Alguns números sobre as cópias da *Legenda aurea*, como assinala Sherry L. Reames (REAMES, Sherry L. *Legenda Aurea. A reexamination of its paradoxical history*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985).

publicados também foram frequentemente chamados ‘áureos’ nos manuscritos pela mesma razão”<sup>190</sup>. Embora parte do projeto dominicano de correção da mensagem cristã e defesa da ortodoxia do século XIII, o legendário de Jacopo se destaca e trilha uma história original em relação à produção de seus confrades. Para Maggioni, tamanha foi sua fortuna que ofuscou as compilações anteriores e praticamente tornou desnecessárias as posteriores<sup>191</sup>.

A *Legenda aurea* logo se espalhou por toda a cristandade, em versões latinas e vernáculas, sendo acolhida e expandida a cada edição. As primeiras traduções foram feitas no último quartel do século XIII, em catalão e alemão; no século XIV aparecem edições em francês, provençal, holandês e tcheco; no século XV, em inglês; e no século XVI, em castelhano. A obra continua a ser publicada até o século XVII, mais precisamente 1613, data da última edição em italiano<sup>192</sup>. A cada cópia e tradução, modificações são incluídas na obra. Fleith, analisando aproximadamente 700 manuscritos, afirma ter encontrado mais de 20 mil variâncias<sup>193</sup>.

A circulação da *Legenda* é ainda intensificada pelo advento da imprensa. Como assinalado por Franco Júnior, “a difusão da imprensa e a conseqüente multiplicação dos títulos publicados não prejudicaram a popularidade da obra, ao contrário”<sup>194</sup>. A tradução francesa de Jean de Vignay, revisada pelo teólogo dominicano Jean Batallier, foi o primeiro livro impresso em francês. A facilidade que a imprensa representa em relação à cópia manual dos manuscritos, reduz o preço dos livros, artigos de luxo durante toda a Idade Média, e os torna acessíveis a um novo público – certamente com restrições, pois o grosso da população ou não é alfabetizada ou não tem os meios para adquirir livros, mesmo barateados. Colateralmente, aumenta consideravelmente o número de adições à obra, a primeira edição latina impressa, de 1470, tem 280 capítulos, na francesa de 1480 eles chegam a 440. Uma das mais célebres edições da *Legenda aurea*, a inglesa de William Caxton († 1491), é formada por 448 entradas. Um dos pioneiros da imprensa no país, Caxton traduziu e incorporou diversas lendas ao material latino, francês e de uma versão inglesa anterior que usou como base.

Durante esse percurso, a *Legenda aurea* não ficou encerrada nos conventos dominicanos e em outras casas religiosas. Seus manuscritos e edições percorreram o caminho entre o ambiente religioso e a casa dos fiéis, sendo encontrados igualmente nas universidades. Apesar de não haver menções sobre sua utilização direta como ferramenta pedagógica no contexto

---

<sup>190</sup> RICHARDSON, Ernest Cushing. *Materials for a...* Op. cit., p. ix, tradução nossa.

<sup>191</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. *A hagiografia em...* Op. cit.

<sup>192</sup> Dados extraídos de FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. Op. cit.

<sup>193</sup> FLEITH, Barbara. *Santa Agnes entre...* Op. cit.

<sup>194</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. Op. cit.

universitário, cópias são encontradas entre estudantes, mestres, *lectores* etc. entre as doações feitas aos centros escolares e em seus acervos – algumas dessas cópias com anotações de *pecia*, denotando a constante necessidade de refazê-las. Fleith afirma que, em 1338, dos 1.722 exemplares da biblioteca do colégio Sorbonne – formada apenas por livros universitários – pelo menos cinco eram manuscritos da *Legenda*<sup>195</sup>.

A obra também chega aos lares leigos, seja para edificá-los ou como adereço. No século XIV, cresce a demanda pelo livro na França, principalmente por parte da nobreza, que encomenda manuscritos iluminados. Segundo a autora, a partir de 1348, os *ateliers* franceses começam a decorar a edição de Jean de Vignay e, em meados do século XV, o futuro imperador Frederico III encomenda, em Viena, uma edição ricamente adornada, com 54 cm de comprimento e 36 cm de largura<sup>196</sup>.

Após período de decadência de novas edições, ocorre um hiato na história da *Legenda aurea*, entre os séculos XVII e XIX. O fascínio que exerceu em gerações de católicos, clérigos e leigos define e é definitivamente perdido, e ela só voltará a circular como objeto de estudo. Desde o século XVI, o culto dos santos é alvo de diversas críticas, tanto externas quanto internas ao catolicismo. O advento da imprensa, ainda que de início tenha impulsionado a difusão da obra entre os leigos, progressivamente muda o perfil dos leitores e das obras disponíveis à população, em consonância com a emergência de uma nova camada erudita destacada da liderança eclesiástica, representante de uma cultura própria.

No interior da Igreja, de tempos em tempos surgiam aqueles renitentes ao culto dos santos ou pelo menos a certos aspectos deles<sup>197</sup>. Como aponta Souza, “[até o século XVI] as críticas partiam sobretudo de homens da Igreja e a eles se destinavam prioritariamente, com a intenção de disciplinar a fé dos leigos<sup>198</sup>. O próprio Jacopo admite que: “[...] na sua imperfeição o homem sente mais afeição por um santo do que pelo próprio Deus” (66, p. 428). Censuras feitas sistematicamente, a partir do século XVI, a certos tipos de hagiografia – e do próprio culto dos santos – tornam a *Legenda aurea* uma das maiores representantes da hagiografia medieval, expressão de fé considerada ultrapassada, inverossímil e fantasiosa, sem lugar em um mundo pautado por uma nova racionalidade e pela reflexão da doutrina cristã. Na introdução

---

<sup>195</sup> FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre... Op. cit.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Já na alta Idade Média, o dito Decreto Gelasiano lista os livros que devem ser desconsiderados pelos membros do clero e a massa dos fiéis, entre eles *acta* e *passiones* julgadas irrealis ou de procedência incerta, como, por exemplo, os atos de Tecla e Paulo e Ciríaco e Julita. Durante todo o período medieval, esse tipo de questionamento pairou inúmeras vezes sobre as *vitae*. Censuras também foram dirigidas à relação estabelecida entre os devotos e os santos, direcionando a eles a adoração que deviam apenas a Deus.

<sup>198</sup> SOUZA, Néri Almeida de. *A cristianização dos...* Op. cit., p. 55.

de seu livro sobre a história da *Legenda*, Reames seleciona a frase de Remi Casimir-Oudin († 1717), monge convertido ao protestantismo, como epígrafe: “É intitulada *Legenda aurea*, mas não justamente outros a chamam de *Legenda de ferro*, de chumbo, de vidro ou palha! Nela, o bom é confundido com o mal e a verdade, com fábulas.”<sup>199</sup> Seus críticos se tornaram tão abundantes no final da Idade Média e início da era Moderna que Reames pôde epigrafiar os capítulos de seu livro com as duras críticas dirigidas ao legendário de Jacopo.

Gerações de historiadores, forjadas na tradição do esclarecimento, e por vezes dotadas de fortes sentimentos anticlericais, não viam na hagiografia nada além de fábulas, historietas inventadas, ou pelo menos de difícil aferição, desprovidas de valor histórico; repetidoras de *topoi* sobre a santidade, não raro transpostos de um relato ao outro, ela ficou proscrita aos estudos literários e folclóricos. Foi preciso uma mudança de sensibilidade, que só ocorreu em meados do século XX, para que ela fosse reabilitada como objeto válido de interesse histórico. Dessa vez, a posição da *Legenda aurea* como uma das maiores representantes da hagiografia medieval concorreu a seu favor.

Nos últimos decênios, a oralidade e a cultura popular, das quais os relatos hagiográficos são considerados expressivos testemunhos, adquiriram *status* renovado no campo histórico. O culto dos santos, além de inscrito em uma longa temporalidade, precedendo a institucionalização da Igreja, no caso dos mártires, e capilarizado entre os diversos estratos que compunham a sociedade tardo-antiga e medieval, fornece-nos mais do que informações sobre uma crença religiosa, inserida no quadro institucional do catolicismo. Em vez do escrutínio das narrativas em busca do verdadeiro e do falso, do que se passou ou não, sucessivas correntes historiográficas se empenharam em ler suas entrelinhas, contando com o apoio das demais ciências humanas.

As produções humanas, materiais e imateriais, encaixam-se em esquemas de significação elaborados na interação entre os indivíduos e o grupo social do qual proveem, constituindo seu patrimônio comum. As expressões desse patrimônio comum, em sua dimensão literária, política, religiosa, artística etc., são o ponto de partida para a construção da história cultural. Por sua heterogeneidade, as sociedades abarcam mais de um modelo de cultura. Os fenômenos e a fruição crítica da arte são dos maiores exemplos disso, não são absorvidos da mesma maneira pela totalidade do grupo, nem as manifestações de um grupo são totalmente inteligíveis para os outros – subsistemas que a história cultural deve levar em suas análises.

---

<sup>199</sup> REAMES, Sherry L. *Legenda aurea*. Op. cit., p. 3, tradução nossa.

Nos estudos medievais, a noção de que a cultura pode ser separada entre diferentes níveis ou camadas foi utilizada para explicar as diferenças, para alguns abismais, entre a chamada cultura erudita e a cultura popular. A qualidade das relações estabelecidas entre esses dois polos foi pensada em termos de embate e aculturação. Entre o popular, conceito que abrange experiências heteróclitas, e o erudito foram estabelecidas barreiras quase intransponíveis em seus modos de experienciar a realidade. Entretanto, perspectivas mais recentes repensam a natureza dessas interações.

“A cultura popular é uma categoria erudita”, afirma Roger Chartier<sup>200</sup>. Como assinala o autor, essa categoria é imposta por intelectuais (ocidentais) ao conjunto de produções e condutas que acreditam se situar fora dos limites da cultura erudita e cujos atores, ademais, não se designam como pertencentes à “cultura popular”. Resultam disso dois tipos de atitude, para Chartier, o isolamento da cultura popular em um sistema autônomo, encerrado em si mesmo, alheio à cultura letrada, ou a preocupação com as relações de poder, que percebe a cultura popular em relação aos grupos dominantes, que a privam de legitimidade. De fato, enquanto a erudição corresponde apenas à parcela mínima de um dado sistema cultural, o alcance do “popular” pode ter sido subestimado.

O próprio termo “cultura popular” passou por revisões. Franco Júnior propõe a troca de erudito e popular por sofisticado e simples ou clerical e vulgar. Erudito, esclarece, origina-se do latim *ex rudire*, soma da partícula negativa e *rudis*, inculto, grosseiro, carregando juízo de valor negativo. Enquanto o sofisticado aludiria aos portadores de conhecimentos valorizados por uma sociedade, o simples seria aquele não os detém. Já clerical possui a vantagem de recobrir tanto o aspecto eclesiástico quanto letrado desse grupo e vulgar é o termo usado já na Idade Média em oposição ao clerical<sup>201</sup>. Já, para Le Goff, o folclórico corresponde à “[...] camada profunda da cultura (ou civilização) tradicional [...] subjacente em toda sociedade histórica”<sup>202</sup>. No caso medieval, essa expressão foi utilizada para designar os focos de resistência à cultura clerical, fundamentalmente ancorados na oralidade e em crenças paralelas à ortodoxia.

Esses contrastes seriam especialmente observáveis na análise dos sentimentos religiosos do período. O modelo de níveis de religioso, anterior ao dos níveis de cultura, possui bases na obra de David Hume († 1776) *História natural da religião*, aponta Peter Brown. Nessa

---

<sup>200</sup> CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 6, 1995, p. 179.

<sup>201</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva barbada*. Op. cit., p. 29.

<sup>202</sup> LE GOFF, Jacques. *Para uma outra...* Op. cit., p. 290.

perspectiva, a religiosidade das camadas eruditas e populares seriam caracterizadas por concepções e experiências diversas. Conforme esse duplo modelo, “assume-se a religião do ‘vulgo’ como uniforme. Ela é atemporal e anônima. Ela pode causar mudanças nos modos de pensamento da elite, mas ela mesma não muda.”<sup>203</sup>

Dessa forma, as crenças “populares” assumem uma aura mística, atemporal, como se permanecessem as mesmas na antiga Grécia ou nos campos do Languedoc do século XIII, sendo a mudança apenas admitida entre as elites culturais. Essas elites, por sua vez, aparecem como impermeáveis às devoções populares, a não ser em casos onde necessitem ceder às suas pressões, motivadas por justificativas ideológicas. As atuais teorias, entretanto, admitem que as trocas entre esses grupos ocorriam em ambos os sentidos, e que as camadas sofisticadas também partilhavam a crença em elementos ditos populares.

A escrita hagiográfica, e especialmente a *Legenda aurea*, é testemunha da relação entre esses dois níveis culturais, clerical e vulgar, representando o que Franco Júnior chama de cultura intermediária, isto é, a reunião de elementos provenientes de ambos os níveis. Elaborada por um frade com formação nos *studia* dominicanos, com acesso ao repertório de obras cristãs da ordem, em latim – língua do clero já não mais falada pela maioria da população –, nela são múltiplas as recorrências de *exempla* e fatos extraordinários da vida dos santos para difundir a mensagem cristã. Os *exempla*, narrativas didáticas com fundo moralizante, circulam entre a cultura clerical e a vulgar. Provenientes de relatos orais, seu conteúdo é homogeneizado e fixado em narrativas escritas para a disseminação dos valores cristãos e retorna à oralidade por meio da leitura em voz alta ou pregação:

Os *exempla* eram um instrumento de ensinamento religioso e, sobretudo, de pregação. Da colocação em prática do modelo de cristianismo definido no IV Concílio de Latrão, eles tinham o papel de transmissão em massa das verdades da fé e dos princípios de comportamento cristãos.<sup>204</sup>

Berlioz ainda destaca a característica de eficácia contida nos *exempla*, isto é, que através dessas narrativas as pessoas, mais precisamente os *simpleces* a quem elas se destinavam, sejam impelidas à ação<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints: its rise and function in latin christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 18, tradução nossa.

<sup>204</sup> GEREMEK, Bronislaw. *L'exemplum et la circulation...* Op. cit., p. 177; tradução nossa.

<sup>205</sup> BERLIOZ, Jacques. *Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIIIe-XVe siècles)*. In: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, tome 92, n. 1, pp. 113-146, 1980.

Como irmão pregador e no exercício de suas funções, é plausível que Jacopo de Varazze tenha entrado em contato com a religiosidade vulgar, em pregações ou por meio de relatos de seus confrades e fiéis de sua sede episcopal. Contudo, conforme nota Epstein, os *exempla* encontrados na obra majoritariamente não advêm de fontes orais – o caso mais próximo que se chega a uma fonte oral se encontra no capítulo sobre Marcos (57.9), no qual ele diz ter ouvido o relato narrado de um confrade –, mas proveem das fontes escritas à sua disposição<sup>206</sup>. Para Souza: “a biografia de Jacopo de Varazze pode enfim nos levar à crítica das fronteiras idealizadas para a cultural clerical de seu tempo e mostrar a heterogeneidade e a força comunicativa que resulta de seus supostos pontos de fragilidade”<sup>207</sup>.

Os *exempla* presentes na obra, embora entremeados por considerações teológicas e litúrgicas, mostram sua adaptação a uma audiência mais ampla que dos textos doutos, de abrangência bastante restrita e que não refletiam a experiência religiosa da média das pessoas, clérigos ou leigos. Sua circulação por diversos meios atesta a capacidade de interlocução da *Legenda* com estratos sociais bastante diversos entre si:

[...] mesmo em uma estrutura bem definida, marcada pela salvação trazida por Cristo e organizada de acordo com o ano litúrgico, o leitor simples, embora desprovido de preparação acadêmica, que pertença geográfica ou historicamente a contextos muito diferentes, pode encontrar no texto numerosas rotas narrativas possíveis, que são edificantes ou interessantes.<sup>208</sup>

Na *Legenda aurea*, o constante recurso à corporeidade dos santos, evocada na totalidade das narrativas, concatena-as e lhes confere caráter homogêneo. Embora não seja possível seguir os todos os passos dos santos, homens e mulheres podem mirar seu exemplo e, acima de tudo, podem dirigir a eles suas súplicas. Ao mesmo tempo, contudo, estereotipa sua experiência.

Essa forma de narrar a santidade rendeu à *Legenda aurea* a classificação de arcaica e a-histórica pela crítica moderna; levou igualmente a obra a ser considerada uma grande tributária da cultura folclórica. Le Goff a tinha inscrito em uma “[...] grande vaga folclórica dos séculos XII-XIII, que vem a rebentar em *A lenda dourada*, de Jacques de Voragine”<sup>209</sup>. Trabalhos atuais, no entanto, buscam os elementos originais e essencialmente cristãos do texto de Jacopo de Varazze. Vauchez, ao classificar folclóricos não os recursos ao maravilhoso ou a crença em milagres, mas sim as passagens nas quais Jacopo fala de “superstições” ou de “costumes

---

<sup>206</sup> EPSTEIN, Steven A. *The talents of Jacopo...* Op. cit.

<sup>207</sup> SOUZA, Néri de Almeida. *A cristianização dos...* Op. cit., p. 92.

<sup>208</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. *A hagiografia em...* Op. cit., p. 110.

<sup>209</sup> LE GOFF, Jacques. *Para uma outra...* Op. cit., p. 292.

pagãos”, reduz seu impacto na totalidade da *Legenda*. Nesses casos, usualmente referentes a momentos do calendário litúrgico, ele diz que Jacopo busca reorganizá-los conforme a lógica cristã, não demonstrando qualquer objeção, por exemplo, à substituição de festas pagãs por aquelas ligadas aos santos<sup>210</sup>. Para Almeida, o martírio, maciçamente presente ao longo da *Legenda*, opera como elemento identitário, ao conectar membros da comunidade cristã aos gestos essenciais de Cristo e seus discípulos, e permite evitar a abordagem direta de assuntos polêmicos, transferindo-a para o discurso dos santos – que usualmente ocorre entre eles e seus algozes<sup>211</sup>. Le Goff, por sua vez, em um de seus últimos livros, revisa como a *Legenda* se insere e exprime uma temporalidade cristã, que submete todos os eventos da história humana ao advento de Cristo<sup>212</sup>.

Maggioni, sobre a adequação da obra ao século XIII, assinala que: “para oferecer maiores possibilidades interpretativas, Jacopo de Varazze reduziu o texto das lendas hagiográficas – algumas remontando ao século I.V d.C. – retirando todas as partes e detalhes inúteis, ou mesmo improdutivas no contexto histórico do século XIII”<sup>213</sup>. Ele também faz a seguinte colocação:

*A priori*, a imensa fortuna da *Legenda áurea* pode, então, parecer estranha na medida em que não é imediatamente compreensível como as lendas hagiográficas que ali estão contadas, algumas das quais referem-se a episódios de quase mil anos antes, outras circundam elementos míticos ou fábulas – dragões, partes do sexo masculino, histórias que se parecem com a de Édipo, com conhecidos finais trágicos – tudo estritamente correspondente aos cânones do gênero hagiográfico, podiam ser apreciadas em um contexto cultural mais amadurecido para o pleno entendimento de uma obra como a *Commedia* de Dante Alighieri.<sup>214</sup>

A resposta não é unívoca, mas parte de seu sucesso, em sua opinião, relaciona-se ao seu papel como repositório de material de pregação, do qual os frades poderiam desfrutar e extrair lições para educar os fiéis. Boureau, ao realizar análise da estrutura interna da obra, nota incrível equilíbrio entre as variadas soluções propostas, através da intervenção divina, para os dramas humanos lá apresentados e vê nessa característica parte do apelo da *Legenda aurea*<sup>215</sup>. Ela

---

<sup>210</sup> VAUCHEZ, André. Jacques de Voragine et la culture folklorique dans la « Légende dorée ». In: GUIDETTI, Stefania Bertini (org.). *Il paradiso e la terra*. Iacopo de Varazze e il suo tempo. Atti Del Convegno Internazionale. Varazze, 24-26 set. 1998. Firenze, SISMEL-Galuzzo, 2001.

<sup>211</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. A intenção do autor... Op. cit.

<sup>212</sup> LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo*... Op. cit.

<sup>213</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. Prefácio. Op. cit., pp. 10-11.

<sup>214</sup> Id. A hagiografia em... Op. cit., p. 108.

<sup>215</sup> BOUREAU, Alain. Les structures narratives... Op. cit.



também apresenta, segundo Epstein, a vantagem de extirpar o pessoal dos relatos, aspecto presente nos trabalhos de Jean e Bartolomeu, o que confere caráter universal aos relatos nela contidos<sup>216</sup>.

A *Legenda aurea* adentra a contemporaneidade no século XIX. Em 1846, o historiador da literatura Theodor Graesse, seguindo os passos de seus colegas alemães que transformam antigos manuscritos em volumes impressos, publica a primeira edição crítica moderna da obra em latim. O livro de Graesse serve de base até os dias atuais para novas edições, embora se saiba que muitas das legendas que ele atribui à composição original sejam acréscimos posteriores. No início do século XX, a versão Caxton foi atualizada para o inglês moderno por Frederick Startridge Ellis, e o polonês Téoedor de Wyzewa traduz o texto latino para o francês. Em 1935, Richardson publica uma biografia de Jacopo de Varazze. Os trabalhos acadêmicos sobre a *Legenda*, entretanto, só começam a se multiplicar no final do século, gerando artigos, livros e teses, como a de Boureau, novas edições críticas, como a de Maggioni<sup>217</sup> e do próprio Boureau<sup>218</sup>, e congressos em diversas partes do mundo, incluindo sua natal Varazze.

Por fim, a pluralidade de versões da *Legenda* impõe ao estudioso a necessidade de seleção entre os ramos que desenvolveram, conforme Gaiffier: o texto de Jacopo de Varazze, as traduções feitas, e as adições posteriores<sup>219</sup>. O objetivo de nosso trabalho é a compreensão de como a corporeidade dos santos é instrumentalizada por Jacopo de Varazze em sua dimensão representativa de valores cristãos no ambiente cultural do século XIII; basear-nos-emos, então, na versão brasileira traduzida por Hilário Franco Júnior e Néri Barros de Almeida, publicada em 2003, que contém 175 capítulos comprovadamente escritos pelo autor. O texto em português tem como base a edição de Theodor Graesse de 1845 (reimpressa em 1890 e 1969), cotejada com a versão francesa do abade J.-B. Rose (1900; reeditada em 1967; Paris, Garnier-Flammarion), a castelhana de José Mmanuel Macias (1982; Madri, Alianza) e a inglesa de Granger Ryan e Helmut Ripperger (1941; Londres, Longman e Green); além de outros incunábulo de 1483, em alemão e italiano, e 1517, francês. Quando requerido pela análise, foram cotejadas as versões latina de Graesse e a italiana de Maggioni.

---

<sup>216</sup> EPSTEIN, Steven A. *The talents of Jacopo...* Op. cit.

<sup>217</sup> IACOPO DA VARAZZE. *Legenda aurea*. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1998, 2 v.

<sup>218</sup> JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée*. Direction: Alain Boureau; Édition: Pascal Collomb, Monique Goulet et Laurence Moulinier. Paris: Gallimard, 2004.

<sup>219</sup> GAIFFIER, Pe. Baudoin de. Avant-propos. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Legenda Aurea: sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris: Bellarmino/Librairie J. Vrin, 1986, p. 12.

### 3. CORPO SOFREDOR, CORPO TRIUNFANTE

#### 3.1. O exemplo de Cristo<sup>220</sup>

A problemática do corpo no cristianismo é constituída de elementos que não são originários ou exclusivos dele. Divindades encarnadas e conjecturas sobre o destino dos mortos – representadas por geografias e temporalidades do além-vida – estão presentes em outros conjuntos de crença religiosos, espirituais e cosmovisões de todo o mundo, em diferentes épocas, assim como a atribuição de uma natureza especial a certas pessoas, que partilham da centelha divina de maneira acentuada (heróis e semideuses, por exemplo) ou as encarnam na Terra. Entretanto, sua articulação dentro do cristianismo se deu de maneira que impactou a cultura ocidental e do Oriente próximo pelos milênios seguintes. “A originalidade do cristianismo”, diz Schmitt<sup>221</sup>, “não reside tanto no monoteísmo (comum às outras religiões do livro) quanto na crença na encarnação do Filho de Deus e, correlativamente, na Trindade divina [...]”.

Deus tomou forma humana e viveu entre os homens (Jesus é Deus e é homem) e, o mais importante, sofreu e morreu como eles, em um tempo que é tanto mítico quanto histórico, os reinados de Augusto († 14) e Tibério († 37), representado por Herodes e Pôncio Pilatos localmente, em um espaço delimitado, a Judeia palestina. Como coloca Elizabeth A. Castelli, diferentemente de outros ciclos míticos, cujas narrativas transcorrem em épocas imemoriais ou de difícil localização temporal, o mito cristão está atrelado a datas e momentos que podem ser precisados (exceto o fim dos tempos, cujo conhecimento é exclusivo da divindade), além de possuir uma orientação histórica progressiva, iniciada com a criação do mundo e que terá fim com a segunda vinda de Cristo, para exercer seu julgamento sobre a humanidade. Isso, porém, não o priva do caráter mítico sua orientação ideológica e função social.<sup>222</sup>

O corpo, feito à imagem e semelhança de Deus, está presente para o cristão católico na encarnação quando ele se faz homem para purgar os pecados da humanidade; no martírio e na ascese, sendo ao mesmo tempo treinado pela abstinência e meio de salvação; nos profusos relatos de milagres que o curam ou castigam; no sacramentos que o tocam, a exemplo da

---

<sup>220</sup> Esta seção e a seguinte tratam de temas que ocupam teólogos desde os primórdios do cristianismo, aos quais diversas linhagens de historiadores têm igualmente se dedicado. No presente trabalho, apresentaremos apenas uma introdução, a nosso ver necessária à compreensão do papel ocupado pelo corpo na santidade e, por conseguinte, na *Legenda aurea*. Todavia, evitaremos discussões pormenorizadas, pois fogem ao nosso escopo.

<sup>221</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos...* Op. cit., p. 312.

<sup>222</sup> CASTELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and memory*. Early christian culture making. New York: Columbia University Press, 2004.

eucaristia, na qual o corpo de Cristo é consumido pelos fiéis em memória de sua descida à condição humana e de seu sacrifício; no credo da ressurreição; e nos gestos que exteriorizam os estados da alma e são dotados de grande poder, como o sinal da cruz. Em suma, é impossível ignorá-lo. Schmitt diz<sup>223</sup>:

O que colocar no cruzamento desses eixos que, sem ser a “chave” de todo um sistema social e ideológico, permita uma melhor compreensão de sua especificidade e sua dinâmica? Sustentaria de boa vontade que a questão do corpo alimentou a partir do século V o conjunto dos aspectos ideológicos e institucionais da Europa medieval [...] A encarnação é o que constitui o nó do problema: a partir do momento em que a crença – ou, mais exatamente, o dogma – afirma que o Filho de Deus tomou o corpo de homem, o homem torna-se o lugar de realização do divino.

“E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (João 1: 14)<sup>224</sup>. O versículo do evangelista inaugura a problemática do Verbo feito carne, transformando o corpo em questão de primeira ordem para o pensamento cristão. Segundo Joseph Moingt<sup>225</sup>:

Assim, o reencontro de Deus e do corpo, do logos e da carne, que a teologia cristã chama de “encarnação”, tende à reconciliação do judaísmo e do helenismo, operando uma revolução cultural dentro do campo religioso cuja dimensão nós podemos somente talvez mensurar.

Oscilando entre menosprezo, quando não violência, simbólica e física, e instrumento de salvação, o corpo cristão existe nessa ambivalência e multiplicidade de sentidos, que é inscrita na carne de homens e mulheres ao longo de toda a Idade Média. Seguir Cristo não se tratava de boas ações e de fé, mas se exprimia no corpo e pelo corpo. Margaret R. Miles destaca que novas ideias possibilitam novas experiências, efetivamente mudando vidas. Sendo, então, o cristianismo a religião da encarnação, ele presume a construção de corpos cristãos e o aperfeiçoamento desses corpos na ressurreição da carne. “Atenção à produção de corpos

---

<sup>223</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos...* Op. cit., p. 22.

<sup>224</sup> No novo testamento, as epístolas de Paulo são as que abordam a questão corporal em maior amplitude, configurando o que o teólogo Rudolph Bultmann chama de antropologia paulina (BULTMANN, Rudolph. *Theology of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1951). Em Paulo, o corpo não apenas serve de metáfora para a Igreja, suas funções e sua constituição, como também ele trata da governança dos corpos, entre elas prescrições acerca do papéis dos gêneros dentro da *ecclesia* cristã e da pureza requerida dos fiéis como membros do corpo de Cristo, e de seu destino final na ressurreição da carne prometida ao final dos tempos. Questões que continuariam a ocupar as mentes dos pensadores cristãos pelos milênios seguintes. MOIGNT, Joseph. Polymorphisme du corps du Christ. In: VERNANT, Jean-Pierre; MALAMOUD, Charles. *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, 1986, p. 60.

cristãos, não apenas a mentes ou almas cristãs – no treinamento de novos adeptos, por meio de liturgias e exercícios devocionais – era central à prática do cristianismo”<sup>226</sup>, afirma.

A importância do corpo para o pensamento cristão, da qual as representações de santidade são apenas uma faceta, tem bases no próprio cerne da doutrina e nos dogmas que foram convencionados durante os séculos seguintes ao seu estabelecimento – ou seja, a encarnação e a ressurreição (de Cristo ao terceiro dia e dos mortos no juízo final) – e nos sacramentos. A problemática do “Verbo feito carne”, coloca Miles, oferece um enquadramento teórico para a interpretação da evidência histórica. Ao adentrar o mundo humano, sensível, a presença do divino no corpo humano altera o *status* mesmo desses corpos. Para aqueles que professavam a crença na encarnação real, e não apenas aparente, de Deus e na ressurreição dos corpos, “[...] não pensavam corpos humanos como sem significado e, em última instância, biodegradáveis, mas como parte integrante de um compromisso religioso que transcende a morte”<sup>227</sup>.

O corpo de Cristo, considerado o mais perfeito dos seres encarnados a viver na Terra, serve ao mesmo tempo de modelo e metáfora para os demais corpos. Ao discorrer sobre o corpo polimórfico de Cristo, Moingt diz: “a palavra utilizada se refere a uma doutrina teológica de todo modo clássica na Idade Média sob o nome de corpo ‘triforme’. Designando o triplo modo da presença de Cristo, física, sacramental e ‘mística’, conforme seu corpo terrestre, eucarístico e eclesial”<sup>228</sup>. A encarnação coloca os demais corpos no centro dos ritos e representações, assinala Schmitt<sup>229</sup>:

E porque a encarnação está no centro da religião cristã e que o corpo de Cristo está no centro dos ritos que todas as representações e todos os atos dos cristãos são permanentemente colocados sob o signo do corpo, de seus humores (em primeiro lugar o sangue), de suas metáforas e de seus valores simbólicos. Os corpos constituem assim lugares privilegiados da intervenção do sobrenatural: e isso é testemunhado na hagiografia pelos inúmeros casos de cura, de possessão, de milagres eucarísticos, muitas vezes ligados às pretensas profanações de hóstias pelos judeus etc.

Nesse contexto, as condutas e sinais corporais possuem grande significado espiritual e reforçam a singularidade da fé de seus praticantes; assim, corpo e ética se ligam e se alimentam em torno de um ideal maior, a salvação. A regulação da sexualidade é sua manifestação mais

---

<sup>226</sup> MILES, Margaret R. *The Word made flesh. A history of Christian thought*. Malden, (MA)/Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 1, tradução nossa.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 4, tradução nossa.

<sup>228</sup> MOIGNT, Joseph. *Polymorphisme du corps...* Op. cit., p. 59, tradução nossa.

<sup>229</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos...* Op. cit., p. 313.

evidente, mas restrições dietéticas, privação de sono, repressão da vaidade, submissão à intempérie, doença e cura ocupam funções igualmente importantes no *ethos* cristão disseminado pela Igreja por meio da liturgia, da literatura teológica e hagiográfica, das prescrições penitenciais, das leis canônicas e da pregação ao interpretar as fontes bíblicas e a si mesmas durante um longo período. Ao conteúdo cristão, soma-se outra sorte de discursos, que não são apenas considerados opostos no campo das crenças (judeus ou pagãos) ou paralelos a ele (médicos, filosóficos, políticos etc.), que tampouco são homogêneos. É nessa encruzilhada que o corpo se encontra em grande parte da produção teológica e hagiográfica dos períodos tardo-antigo e medieval, da qual Jacopo de Varazze extrai o material para compor sua *Legenda aurea*.

O tratamento dispensado ao corpo pelo cristianismo não é unívoco nem uniforme durante os períodos tardo-antigo e medieval. Embora a tônica geral dos discursos sobre ele seja negativa – e a *Legenda aurea* é um exemplo desse tratamento –, a crença na encarnação de Cristo, se não o reabilita totalmente, torna mais complexo o vínculo entre o homem e seu corpo e reflete diretamente na forma como ele o imagina e o representa em discursos – escritos, orais, plásticos e arquitetônicos. A fé e a devoção ao corpo de Cristo, coloca Moingt, elevam o corpo humano à dignidade de sujeito da história. No entanto, no regime cristão, ele é igualmente objeto de repressão, o que requer a conciliação dialética dessas duas proposições<sup>230</sup>. Essa tensão perdurou todo o período, assumindo diferentes enfoques conforme a origem e o destinatário dos discursos sobre o corpo. Embora haja um ideal cristão que paira acima de toda a sociedade – o que faz o santo, o que é lícito ao homem comum, ao clérigo ou ao leigo, ao homem ou à mulher, ao aristocrata ou ao plebeu etc. –, as práticas de cada um variam enormemente.

A encarnação, a ressurreição e certo número de considerações sobre os sacramentos aparecem reiteradamente na *Legenda*, em capítulos próprios ou, no caso dos sacramentos, espalhados nas diversas *vitae* e ponderações nos capítulos referentes às demais festas do calendário litúrgico. O rito eucarístico representa a reunião do fiel com o corpo ausente de Cristo, que volta à Terra e se faz presente em cada um que comunga: “o corpo ausente de Cristo, simbolizado em corpo eucarístico, opera uma passagem de corpo em corpo, a união em um corpo, que é rastro de sua passagem e de sua ausência, penetra a história, operando as possibilidades de um porvir com a esperança de tomar corpo”<sup>231</sup>. Na legenda de s. Francisco, lê-se (144, p. 846):

---

<sup>230</sup> MOIGNT, Joseph. Polymorphisme du corps... Op. cit.

<sup>231</sup> Ibid., p. 82, tradução nossa.

Ele queria que se dedicasse grande reverência às mãos dos sacerdotes, a quem é atribuído o poder de realizar o sacramento do corpo de Nosso Senhor. Por isso dizia com frequência: “Se eu encontrasse um santo vindo do Céu e um pobre sacerdote, iria o mais depressa possível beijar as mãos do padre e diria ao santo: ‘Espere-me, São Lourenço, porque estas mãos tocam o verbo da vida e possuem alguma coisa de sobre-humano’”.

Em sua fala, Francisco estabelece a preeminência do sacerdote sobre o santo por causa do poder derivado da realização do mistério eucarístico. A atribuição desse discurso a um santo, que não obstante ligado à instituição eclesial não fazia parte do clero, podemos inferir a intenção no estabelecimento da primazia da Igreja como detentora de certos poderes que não eram concedidos nem aos santos.

Jacopo de Varazze afirma que: “[...] a Igreja ocupa-se especialmente de dois [adventos]: o Advento na carne e o Advento no Juízo” (1, p. 47). A encarnação engendrou diferentes questionamentos no decorrer do medievo. Desde os primórdios do cristianismo, a natureza de Cristo é motivo de debate. No judaísmo antigo, já estava colocada a questão paradoxal da humanidade criada à imagem e semelhança de Deus. Isso é, sendo Deus eterno, imortal e imutável, como poderia ser o homem, exposto à decadência, à mutação e à morte, ter sido feito à sua imagem? No cristianismo, a encarnação do filho de Deus, que partilha sua essência e é parte de uma trindade una, adiciona complexidade ao debate<sup>232</sup>. Enquanto a fé católica reforça constantemente seu caráter divino, existiam grupos considerados dissidentes que ou a recusam completamente ou a contemporizam. O gnosticismo e o docetismo viam na encarnação apenas aparência; o arianismo<sup>233</sup>, depois classificado como heresia e que por alguns séculos coexistiu com a versão ortodoxa, ressaltava a geração de Jesus, submetendo o Filho ao Pai<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> CASTELLI, Elizabeth A. The body. In: SPAETH, Barbetta Stanley (ed.). *The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions*. New York: Cambridge University Press, 2013.

<sup>233</sup> O arianismo, além do maniqueísmo que é mencionado nas entradas sobre ss. Tomé, apóstolo (5) e Agostinho (119), são as heresias citadas nominalmente por Jacopo de Varazze. No capítulo 103, sobre s. Eusébio, ele fala diretamente sobre essa corrente e diz que “Ário era um presbítero de Alexandria que afirmava ser Cristo uma simples criatura feita por Deus para servir de instrumento quando Ele nos criasse [...] teve uma morte miserável, pois morreu com as vísceras e intestinos para fora” (p. 598).

<sup>234</sup> O concílio de Niceia, primeiro do gênero, realizado a partir de 325, discutiu entre outros assuntos os preceitos de Ário, invalidando-os. Nele, estabeleceram-se a consubstancialidade e a coeternidade do Filho em relação ao Pai. Como resultado do concílio, estabeleceu-se o credo niceno, que declara a crença em um único Deus, em Jesus seu filho unigênito e criado de sua substância, que ressuscitou ao terceiro dia e que voltará para julgar os vivos e os mortos e a anatemização daqueles que adotassem pontos de vista diferentes. Posteriormente, ele é atualizado e se estabelece o credo niceno-constantinopolitano (aproximadamente 381). No capítulo sobre s. Silvestre (12), mediante embates entre o santo e os judeus que o acusavam de perverter os preceitos da Lei, Jacopo aborda essas questões didaticamente por meio do discurso do santo.

Até o século XII, predomina o aspecto divino do Cristo, representado na figura do juiz implacável dos vivos e dos mortos. A partir de então, sua faceta humana e sofredora começa a ganhar maior representatividade e tomou impulso nos cursos universitários de teologia em meados do século XIII, como Paris<sup>235</sup>. Sobre o tema, Vauchez salienta a importância histórica da pergunta feita por s. Anselmo († 1109): *Cur Deus homo?* (por que se fez Deus homem?) e chegou à conclusão de que era indispensável que Deus encarnasse e participasse da condição humana para que a humanidade fosse salva. A indagação de Anselmo, para Vauchez, “[...] definiu de viragem decisiva na evolução religiosa da Idade Média” e “embora totalmente incompreendido em vida, Santo Anselmo surge como precursor das grandes orientações espirituais do século XII, sublinhando o amor infinito do Verbo feito carne e a grandeza da Virgem Maria”<sup>236</sup>.

Cada etapa da vida terrena de Cristo é celebrada pela Igreja: a anunciação (capítulo 50; comemorada em 25 de março); a natividade segundo a carne (6; 25 de dezembro); a circuncisão (13; 1º de janeiro); a purificação da Virgem (37; 2 de fevereiro); a paixão (51); a ressurreição (52); a ascensão (67). A humanidade de Cristo é longamente discutida por Jacopo – às vezes em detalhes que podem parecer de menor relevância aos olhos modernos, como o fato de Jesus ter sido circundado –, que enfatiza sobremaneira sua faceta sofredora. O capítulo “A Paixão do Senhor” (51), por exemplo, relata esse episódio de maneira bastante gráfica, sublinhando os tormentos físicos impostos a Jesus.

No entanto, ainda que se destaquem os suplícios infligidos ao Cristo em muitas obras medievais e que o preço da salvação humana tenha sido pago pelo derramamento de seu sangue, se ele tinha a capacidade de sentir dor ou não era tópico de alterações. Algumas correntes sustentavam que sua natureza divina o impediria de experimentar essa espécie de sofrimento corporal e o fato de não haver nenhuma menção direta a isso nos evangelhos só acirra a discussão; outras, ao contrário, afirmavam ter sido o sofrimento de Cristo ímpar na história humana. Trembinski afirma que esse assunto era especialmente caro aos teólogos dominicanos, que qualificavam a dor de Cristo como mais severa do qualquer outra. Essa posição, conforme a autora, representava a refutação da doutrina cátara, vista por alguns como reaparecimento do docetismo, a recusa de uma piedade afetiva corrente no século XIII e, por fim, a comparação

---

<sup>235</sup> TREMBINSKI, Donna. [Pro]passio doloris: early dominican conceptions of christ’s physical pain. *The journal of Ecclesiastical history*, 59, pp. 630-656, 2008.

<sup>236</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade... Op. cit.*, p. 84.

do sofrimento humano – até na imitação direta de Cristo em seu sofrimento, como Francisco e seus estigmas – ao de Cristo<sup>237</sup>.

O cristianismo se desenvolve em um ambiente cultural e recebe seus primeiros adeptos tanto do judaísmo quanto do paganismo. Castelli diz: “as histórias que os primeiros cristãos diziam a si mesmos sobre si mesmos e sobre seu passado compartilhavam vastamente desse rico repertório cultural”<sup>238</sup>. E essas populações – malgrado a diversidade que o termo pagão pode escamotear – possuíam suas próprias concepções sobre a morte e o possível destino dos mortos. Para a cultura helênica, herdada por Roma, ela era vista de forma negativa, característica da decadência humana, uma mácula que não poderia ser superada<sup>239</sup>.

Cedo na história cristã, então, em oposição à cultura pagã que a circundava, a ressurreição suscita reflexão entre os pensadores cristãos e se fixa oficialmente na doutrina católica no credo niceno, sendo essa posição reforçada pelo credo niceno-constantinopolitano. Miles assinala<sup>240</sup>:

Pessoas que firmemente se acreditam em rota para o Juízo Final, resultando em eterna punição ou recompensa, tinham valores extremamente diferentes do que muitos cristãos contemporâneos que recitem um credo que afirma a ressurreição dos corpos e o Juízo Final, mas vivem em um universo intelectual que nega “eventos sobrenaturais”.

Com efeito, os cristãos dos primeiros tempos, parte de uma igreja militante, acreditavam na iminência do retorno do Cristo, que poderia acontecer a qualquer momento e requeria preparação. Crença escatológica que permanece na Idade Média e, conforme Epstein, era uma preocupação presente nos textos de Jacopo<sup>241</sup>.

No século XIII, a ressurreição continua suscitando debates e polêmicas. No IV Concílio de Latrão, em 1215, e no II Concílio de Lyon, em 1274, é requerido que os cátaros e outros hereges deveriam assentir à preposição de que “todos ascenderão com seus próprios corpos individuais, isto é, corpos que eles agora vestem [...]”. Conforme Bynum, se assentirmos que

---

<sup>237</sup> TREMBINSKI, Donna. [Pro]passio doloris. Op. cit.

<sup>238</sup> CASTELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and memory*. Op. cit., p. 34.

<sup>239</sup> Claudia Setzer demonstra como os primeiros pensadores cristãos respondiam as dúvidas e acusações dos pagãos quanto a suas crenças, que lhes pareciam não só estranhas, mas muitas vezes “repugnantes”. O que estava em questão não era a capacidade de seu Deus ressuscitar os mortos, mas por que o faria? (SETZER, Claudia. *Ressurrection of the body in early judaism and christianity*. In: NICKLAS, Tobias; REITERER, Friedrich J.; VERHEYDEN, Joseph (ed.). *Deuterocanonical and Cognate Literature: Yearbook 2009*. The human body in death and resurrection. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009; BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>240</sup> MILES, Margaret R. *The Word made...* Op. cit., p. 9, tradução nossa.

<sup>241</sup> EPSTEIN, Steve. *The talents of Jacopo...* Op. cit.



as controvérsias patrísticas e medievais contra a heresia eram menos direcionadas a “outros” claramente existentes do que o processo de criação deles, então se pode dizer que os teólogos decidem discuti-la e afirmá-la pela importância que dão ao tema, e não porque ela estava sob ataque<sup>242</sup>.

A despeito da temática do além-vida já estar presente no antigo testamento e no judaísmo, a ressurreição de Cristo ao terceiro dia estabelece o paradigma para a crença de que os eleitos também ressuscitarão no Fim dos Tempos – ou logo após a morte, no caso dos mártires, que podem desfrutar do paraíso e da visão beatífica imediatamente. As crenças cristãs em torno da ressurreição expressas em Paulo confirmam sua visão psicossomática da humanidade, pois não se fala em ressurreição das almas, mas dos corpos ou dos mortos<sup>243</sup>. Para não deixar dúvidas, em I Cor 15: 35, Paulo antecipa a possível pergunta dos coríntios: “mas alguém dirá: Como ressuscitam os mortos? E com que corpos vêm?”, as respostas a essa pergunta são crípticas e ele fala de grãos e sementeira, metáfora que Bynum diz ter tido pouca ressonância no período medieval<sup>244</sup>.

Paulo fornece as bases para o debate cristão no novo testamento. O apóstolo fala que “[...] assim como por um homem [Adão] veio a morte, por um homem [Jesus] veio a ressurreição dos mortos” (I Cor. 15: 21) e do tempo em que os eleitos ressuscitarão em glória (I Cor 15: 43). A analogia entre Adão e Cristo pode ser encontrada na *Legenda* no capítulo sobre s. André (2, p. 63):

Começou então a lhe explicar o significado da Redenção e provou sua conveniência e sua necessidade por cinco argumentos. O primeiro: se o primeiro homem introduziu a morte no mundo através do fruto de uma árvore, era conveniente que outro homem destruísse a morte sofrendo noutra árvore.

O argumento é levado às últimas consequências em I Cor., onde se lê que se Cristo não tivesse ressuscitado, como poderiam as pessoas acreditar na própria ressurreição, pois de outra forma “[...] é vã a nossa pregação, e também vã é nossa fé” (15: 14)?

---

<sup>242</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit., p. 240, tradução nossa.

<sup>243</sup> Corpo aqui entendido como *soma*, conforme as explicações de Bultmann: Paulo expressa em suas epístolas a concepção do ser humano como unidade psicossomática. *Soma*, “corpo” em grego (*corpus*, em latim), é o termo usualmente utilizado por ele para designar não apenas a realidade física, mas o homem como um todo, indicando relativa neutralidade. O corpo do pecado e do conseqüente afastamento de Deus – isto é, o homem desviado de seu verdadeiro eu-criatura – é designado pelo termo *sarx*, “carne” (*caro*, em latim). Porém, *soma/corpus* e *sarx/caro* também podem ser intercambiáveis em alguns casos. *Psique* ou *pneuma* (embora este último possa se referir ao sopro que anima qualquer criatura, não necessariamente apenas os seres humanos), habitualmente usados para designar a alma, também podem ser sinédoque para falar do homem no contexto neotestamentário (BULTMANN, Rudolph. *Theology of the New...* Op. cit.).

<sup>244</sup> BYNUM, Caroline Walker. *The resurrection of the body...* Op. cit.

Na *Legenda aurea*, Jacopo discorre sobre o assunto em “A Ressurreição do Senhor” (52). Por meio da enumeração de evidências retiradas de suas fontes (a Bíblia, autoridades ou relatos advindos de diversas fontes), o autor procura demonstrar que o corpo no qual Jesus voltou foi o mesmo que morreu e que o tempo levado entre sua morte e seu retorno visava comprovar que ele havia mesmo morrido, embora fosse curto o suficiente para que a memória da paixão ainda fosse vívida. Podemos concluir que essa argumentação tem como objetivo reafirmar a encarnação real de Cristo e o dogma da ressurreição dos mortos no juízo final, contestados por hereges cátaros. O tópico também é tratado em “A Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria” (114) e em “Os sete adormecidos” (96).

No centro da ideia da ressurreição, portanto, podemos destacar dois elementos: o imenso poder de Deus de não apenas gerar vida, mas também de tirá-la e devolvê-la, vencendo a morte e a convicção de que o ser humano é uma unidade psicossomática, dessa forma, a ressurreição só podia ser pensada envolvendo corpo e alma, e não apenas uma parte desse binômio. A ressurreição traz também questionamentos sobre a natureza da humanidade, a identidade pessoal e a relação entre corpo e alma, como verifica Bynum, pois engendra questionamentos da seguinte ordem: o que caracteriza o ser humano? O que define ou onde se localiza a singularidade de uma pessoa? Qual será o corpo que ressuscitará, quais características serão mantidas?<sup>245</sup>

### 3.2. Corpo e alma

Avesso a caracterizações estritamente dualísticas das relações entre corpo e alma, típicas da Antiguidade e da era Moderna, o período medieval, por sua vez, concebe-as de maneira muito mais dinâmica. Na perspectiva cristã, embora o corpo possa ser a fonte e o objeto das tentações da carne que, em última instância, podem levar à verdadeira morte que é a dos condenados, ele também pode ser veículo de redenção – o próprio Deus se fez carne para a salvação da humanidade – por meio de rigorosos exercícios ascéticos e pelo martírio, que é a forma final de *imitatio Christi*. “Entre as grandes revoluções culturais ligadas ao triunfo do cristianismo no Ocidente, uma das mais importantes é a que se refere ao *corpo*. Mesmo as doutrinas antigas que privilegiavam a alma não concebiam virtude ao bem que não fosse exercido através da mediação do corpo”, diz Le Goff<sup>246</sup>.

---

<sup>245</sup> BYNUM, Caroline Walker. Why all the fuss... Op cit.

<sup>246</sup> LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2017 [1983], p. 53.

Através do corpo, a santidade (ou a ausência dela) é exteriorizada, uma vez que o externo é reflexo do interno, trazendo-o à tona. Mediante a completa sujeição do corpo aos desígnios espirituais, que aproximariam de Deus, vencendo as necessidades e desejos carnis (fome, sono, impulso sexual), é dado ao santo o poder de agir em seu entorno, salvando almas e protegendo a cristandade, realizando curas e expulsando demônios, afecções que afligem o corpo e a alma (pois o sofrimento e a doença usualmente estão imbuídos de significado; a doença, por exemplo, pode ser a manifestação de um pecado), e até mesmo sobre seres irracionais ou inanimados. Suas características físicas também os destacam, tendo eles beleza ímpar. O sacro, diz Le Goff, revelava-se muitas vezes no inquietante contato entre o espiritual e o corporal, a exemplo dos cadáveres dos santos que exalavam o odor da santidade<sup>247</sup>, isto é, não exalavam o cheiro comum à putrefação como os dos demais homens e mulheres, mas espalhavam odores agradáveis, diferentes de qualquer outra fragrância terrestre, como expresso em algumas narrativas hagiográficas, que não poderiam ter outra origem que não sobrenatural.

Baschet distingue nas concepções medievais dois tipos de atitude sobre a relação entre corpo e alma, a dual e a dualista<sup>248</sup>. Conforme o autor, a segunda, apregoada por maniqueus e, posteriormente, por cátaros, expressa “[...] a incompatibilidade total entre o carnal e o espiritual, o que conduz à desvalorização total do material e não outorga valor a não ser ao espiritual inteiramente puro”<sup>249</sup>. Já a concepção dual professada pela Igreja e por pensadores ligados à ortodoxia e à instituição reconhece a existência dessas duas partes, uma imortal e imaterial e outra mortal e perecível, mas articula sua relação de maneiras diversas, recusando o dualismo, resume o autor.

No medievo, a alma não pode ser pensada sem um corpo, assumindo frequentemente a forma de um homúnculo. Teólogos medievais, como Hildegarda de Bingen e Tomás de Aquino, aponta Baschet, veem a união da alma ao corpo como necessária e benéfica para ambos. Para o doutor angélico, por exemplo, a alma não poderia se aperfeiçoar e realizar completamente suas faculdades cognitivas sem se aliar ao corpo<sup>250</sup>. Corpo e alma, portanto, formam totalidade que não se realiza completamente se uma das partes for excluída, pois a ausência de um dos elementos resultaria na incompletude do ser humano.

---

<sup>247</sup> Ibid.

<sup>248</sup> BASCHET, Jérôme. Âmes et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme. In: *Archives de sciences sociales des religions*, n. 112, pp. 1-24, 2000; Id. *La civilización feudal*. Op. cit.

<sup>249</sup> Id. *La civilización feudal*. Op. cit, p. 442, tradução nossa.

<sup>250</sup> Ibid.

Mesmo o paraíso não é apenas o lugar da visão beatífica, mas é descrito em termos que remetem à existência corporal, como ocorre diversas vezes na *Legenda*. Nele, odores suaves e agradáveis emanam por todas as partes e os eleitos podem se deleitar em suntuosos banquetes. No capítulo sobre s. João, apóstolo, lê-se (9.4, p. 116): “disse-lhes também ter perdido os palácios eternos construídos de pedrarias brilhantes, resplandecentes de fulgor maravilhoso, cheios de copiosos banquetes [...]”. Essa reunião de elementos é possível pois o corpo ressuscitado não é transformado em corpo espiritual, etéreo, mas sim conserva a materialidade de sua carne e adquire qualidades suplementares, as da alma (impassibilidade, sutileza, beleza)<sup>251</sup>.

A rejeição ao dualismo extremo, no entanto, não se reflete na valoração equânime do corpo e da alma. Por meio de representações tópicas, que privilegiavam o “alto” ao “baixo” e “dentro” a “fora”, afirmava-se a primazia da alma e relegava-se ao corpo papel de invólucro pesado e opaco, prisão da alma (*ergastulum*)<sup>252</sup>. O *topos* “corpo prisão da alma” pode ser encontrado na *Legenda* nos capítulos de s. Gregório (46.1, p. 281), em que a seguinte passagem de seus *Diálogos* é reproduzida e lê-se: “[...] apesar de retido no corpo libertava-se da prisão da carne pela contemplação [...]” e no de s. Marcos (57.9), em que um frade pregador pede para que sua alma seja libertada da prisão do corpo. Apesar do tratamento negativo expresso em passagens como essas, nas narrativas encontradas na *Legenda* o corpo colabora diretamente pela salvação, e.g., na manutenção de condutas ascéticas, especialmente da virgindade ou da castidade, cujos papéis serão discutidos nas seções e capítulos seguintes. A relação entre corpo e alma era igualmente fonte de uma série de metáforas e “[...] permitiu organizar campos inteiros da ideologia medieval por meio de oposições, variáveis tanto nos termos como em sua aplicação”<sup>253</sup>, que refletiam as hierarquias sociais (Igreja e sociedade, clérigos e laicos etc.).

Os sacramentos<sup>254</sup>, estabelecidos ao longo de séculos, mesclam elementos espirituais e corporais<sup>255</sup>: o batismo é o nascimento do cristão para uma nova vida, tornando possível sua inserção na cristandade, pede sua imersão na água; a eucaristia envolve tanto o mistério da transformação da hóstia e do vinho na carne e no sangue de Cristo quanto seu consumo (ou, ao menos, a visão da hóstia consagrada elevada); o casamento é a união perante Deus, que requer

---

<sup>251</sup> Id. *Âmes et corps dans...* Op. cit.

<sup>252</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1997].

<sup>253</sup> Ibid., p. 295.

<sup>254</sup> A Igreja católica, atualmente, possui sete: batismo, crisma ou confirmação, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordenação e matrimônio.

<sup>255</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. Op. cit.

o consentimento dos noivos, e se consuma na conjunção carnal dos esposos<sup>256</sup>; a penitência tem como fim a absolvição espiritual, porém, por vezes, envolve penalidades físicas etc. A já citada passagem da legenda de Francisco demonstra a importância que Jacopo dá ao rito eucarístico e reforça o monopólio da Igreja e seus membros sobre a transfiguração. Mais do que ritos que expressariam ausência de fé interior, eles possuíam significado real para quem os recebia. Entre os séculos XI e XIII, a importância da eucaristia cresce, trazendo novas acepções doutrinárias, dentre elas a da presença real<sup>257</sup>.

O batismo ocupa lugar privilegiado na *Legenda*, por meio da ação dos santos, inúmeras pessoas se convertem e o recebem; os mártires não batizados o são na hora de sua morte através do sangue que derramam, substituto da água. O matrimônio também aparece reiteradamente na *Legenda*. Uma das razões para isso é certamente a ênfase que o autor dá à virgindade e à castidade como modelos de vida, pois o exemplo do casamento espiritual é frequente; além disso, as mudanças relativas a ele ocorridas nos últimos séculos também devem ter chamado a atenção de Jacopo, porém falaremos mais detidamente sobre o assunto adiante, no capítulo 4.

Dessa forma, em vez de nos atermos a *topoi* modernos que salientam a separação radical do corporal e do espiritual, onde residiria a verdadeira essência do homem, é preciso que voltemos ao que o pensamento medieval expressa em seus próprios termos. Manter a integridade do conjunto formado pelo corpo e pela alma faz parte do projeto cristão, a religião do Verbo encarnado, para compreender, incorporar e participar do “Corpo de Cristo”, diz Miles. O cristianismo, segundo a autora, faz a contraevidente e contracultural alegação de que “na minha carne, verei Deus”; alegação cujo significado formou e informou cristãos ao longo da história do cristianismo e continua a fazê-lo, tendo consequências conceituais e na vida das pessoas que professam essa crença<sup>258</sup>.

Bynum afirma que a espiritualidade medieval, especialmente a feminina, era peculiarmente somática, pois para a teologia e a filosofia natural e conforme seus entendimentos sobre fisiologia e psicologia, a pessoa era “em sentido real, corpo assim como alma”<sup>259</sup>. Na Idade Média, o que chamamos aperfeiçoamento espiritual passava pelo corpo. As técnicas do corpo praticadas pelas pessoas consideradas santas eram uma maneira de se aproximar do

---

<sup>256</sup> Na maioria dos casos, pois também há a modalidade do casamento espiritual, que prescinde da união carnal e prevê a castidade dos cônjuges, embora eles permaneçam ligados até a morte.

<sup>257</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal*. Op. cit.; SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos...* Op. cit.

<sup>258</sup> MILES, Margaret R. *The Word made...* Op. cit., p. 391.

<sup>259</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit., p. 183, tradução nossa.

divino, de garantir a salvação de suas almas. E também das almas de toda a cristandade, pelos méritos que acumulavam perante Deus.

Como lembra Baschet, “a forma que uma sociedade pensa a pessoa humana constitui muito frequentemente um aspecto central de seu sistema de representação e de suas estruturas fundamentais”<sup>260</sup>. Com isso, não se quer dizer que será possível restabelecer a totalidade das práticas corporais, o conjunto de crenças que as sustentavam e os discursos sobre o corpo ou a forma como o homem medieval se relacionava com seu corpo, pois o presente projeto trata apenas de um discurso (ligado à ortodoxia de uma Igreja que visava à hegemonia) entre a multiplicidade coexistente (o médico, o laico, o filosófico etc.) que, não obstante, não os ignora, reproduzindo-os em parte, mas que, igualmente, distancia-se deles em outros momentos; e dentro de um período específico, o século XIII. Anneke B. Mulder-Bakker coloca: “não há verdade histórica ou conjunto significativo de fatos separados dos textos. Há, no entanto, a constituição de fatos significantes, o processo de inscrição da santidade, e os agentes sociais operantes que podemos procurar nos textos”<sup>261</sup>. Portanto, podemos reconstituir uma parte dessa história através do estudo de uma obra que repercutiu positivamente no período, escrita por alguém em uma posição intermediária entre alto e baixo clero e laicado, com acesso aos discursos desses diferentes estratos sociais, não se restringindo apenas a um círculo hermético de leitores.

### 3.3. Santidades medievais

A atitude à qual nos referimos na seção anterior se reflete na abordagem do corpo nos relatos hagiográficos. A santidade tardo-antiga e medieval se erige sobre bases corporais: “antes de ser uma qualidade da alma ou um estado espiritual, santidade, na mente popular, era primeiro uma energia (*virtus*) que se expressava pelo corpo. Sua presença era revelada por certo número de sinais de ordem fisiológica”, coloca Vauchez<sup>262</sup>. Nesses relatos, o santo não o é por uma fé intangível nem por sua capacidade operar milagres<sup>263</sup>, mas pelo controle que tem de si, domando cada necessidade de seu corpo: a fome, pelos jejuns; o sono, pela vigília constante a

---

<sup>260</sup> BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal*. Op. cit., p. 442.

<sup>261</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B. The invention of saintliness: texts and contexts. In: MULDER-BAKKER, Anneke (ed). *The invention of saintliness*. London/New York: Routledge, 2002, p. 14, tradução nossa.

<sup>262</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the...*, p. 425, tradução nossa.

<sup>263</sup> Jacopo cita a famosa máxima do papa Gregório magno de que “Os milagres não tornam o homem santo, revelam-no” (p. 445).

serviço de Deus; as tentações da carne, pelo controle ativo de seus desejos e mortificação da carne etc.

Dessa maneira, o santo se afasta dos homens e se aproxima de Deus, podendo atuar em prol da humanidade. Odores maravilhosos, óleos ungidos repletos de propriedades que saem do seu corpo, beleza sobrenatural etc. são características que o distinguem. Por exemplo, os santos são frequentemente descritos como belos, beleza que serve de motivador narrativo nos relatos hagiográficos aos inspirar a lascívia de outrem, geralmente pessoas em posição de autoridade e que, tomadas por tal sentimento, acabam os precipitando ao martírio. O diabo tenta desviar Francisco (144) ao lhe trazer a memória de uma mulher corcunda de sua região e afirmar que ele ficaria como ela, caso continuasse seu plano. Além disso, o único santo descrito como feio na *Legenda* é Martinho (161). Esse estado, alcançado pelo santo a duras penas, mostra-se para a comunidade de modo a não deixar dúvidas. Em vida, os milagres ocorrem em razão desse controle, que o afasta das coisas terrenas e o aproxima do divino, e a morte não o macula, mas o fortalece, deixando muitas vezes seu cadáver incorrupto. Essas características são tão repetidas nas hagiografias que se tornaram *topoi* do gênero. E são elas que definem os santos da *Legenda aurea*.

Em meio a muitas possibilidades interpretativas, as vidas de santo têm muito a dizer sobre o corpo. A santidade tardo-antiga e medieval está inscrita sobretudo no corpo dos eleitos, dos quais emanam sinais maravilhosos que comprovam o seu *status* em vida e, particularmente, na morte. A percepção de certos sinais fisiológicos, retroativamente, suscita naqueles que os veem uma inferência de perfeição, que podem originar um culto<sup>264</sup>. A descoberta de um corpo incorrupto, por exemplo, poderia engendrar-lo, mesmo que nada se soubesse sobre o dono dos restos mortais. Seu controle e despojamento da carne, por meio de técnicas ascéticas ou do martírio, são tamanhos que eles se tornam mais próximos de Deus e adquirem o poder de agir sobre outros corpos (especialmente o dos doentes e possuídos) ou sobre o meio que os circunda, controlando animais ou fazendo, por exemplo, brotar água de pedras. O santo, então, era visto como verdadeiro amigo de Deus e de seus devotos<sup>265</sup>, pelos quais intercedia tanto em questões mundanas como para advogar ao Cristo juiz pela salvação de suas almas<sup>266</sup>.

A santidade pode ser definida por diversos critérios – passando por várias revisões e *aggiornamenti* ao longo da história do cristianismo, sendo nossa atual concepção tributária de

---

<sup>264</sup> VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. V. 12. Mythos/logos, sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

<sup>265</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>266</sup> Na *Legenda aurea*, Maria exerce frequentemente esse papel junto a seu filho.

conceitos desenvolvidos no século XVIII, como aponta Mulder-Bakker<sup>267</sup>. No presente trabalho, inicialmente iremos nos ater ao que pensamos ser a definição mais econômica, a de Brown<sup>268</sup>, isto é, a do santo como um morto excepcional. Embora sinais de santidade – como a capacidade de operar milagres<sup>269</sup> – possam ocorrer em vida, é somente após a morte que ela pode ser definitivamente atestada pela instituição. O próprio dia de comemoração da festa do santo é o dia de sua morte, ou, na ausência de informações, simplesmente uma data que a representasse simbolicamente ou relacionada a ela, como o dia da descoberta do corpo, de sua translação ou de suas relíquias; pois se considerava que nesse dia (*dies natalis*) ele nascia de verdade, para uma vida eterna, e não transitória como a terrena<sup>270</sup>.

Mulder-Bakker estabelece quatro conceitos ligados ao ideal de santidade medieval: a crença de que os santos e o sagrado ligam Deus à humanidade é central para a doutrina cristã e para a santidade, em todas as suas concepções, essa ligação pode ser feita por meio de pessoas ou objetos; de que eles são intercessores perante Deus; do santo como imitador de Cristo e modelo para os crentes; do santo como ícone, ou seja, ele dá corpo a uma identidade comunitária, de um mosteiro, cidade, país etc. ou ligada a um produto, como s. Arnulfo († 641), padroeiro dos cervejeiros<sup>271</sup>.

Nos primeiros séculos do cristianismo, o túmulo do santo, então provavelmente um mártir ou confessor, era o local por excelência de ligação entre a Terra e o céu dos eleitos<sup>272</sup>. Local de peregrinação, dos túmulos dos mártires e santos efluíam forças poderosas que curavam os doentes e atraíam centenas ou milhares de pessoas, e sobre o qual se reforçavam as solidariedades locais em dias de celebração. Essa localização espacial da santidade será progressivamente transferida para o corpo do santo e até partes dele, as relíquias, dos quais emanava a mesma espécie de forças outrora identificadas com o local de sepultamento do santo<sup>273</sup>.

Nessa concepção de mundo, sendo corpo e alma parte de uma só unidade e estando inextricavelmente ligados, um se reflete no outro. Assim, a doença, por exemplo – dado que a grande maioria dos milagres relatados nas hagiografias e na *Legenda*, especificamente, são curas –, mais do que uma desordem fisiológica, pode reverberar problemas de ordem espiritual – e pode-se também pensar a questão *a contrario*, isto é, problemas de ordem espiritual se

---

<sup>267</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B. The invention of saintliness. Op. cit.

<sup>268</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>269</sup> Sobre a santidade exercida em vida, cf. PHILIPPART, Guy. *Saints here below...* Op. cit.

<sup>270</sup> GAJANO, Sophia Boesch. Santidade. Op. cit.

<sup>271</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B. The invention of saintliness. Op. cit.

<sup>272</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>273</sup> Ibid.



manifestam no corpo do pecador ou possuído. Nessa ótica, a cura requer a intervenção de um ser poderoso, um verdadeiro “amigo de Deus”, sendo ineficazes os remédios que apenas tratam a questão pelos seus sintomas físicos; embora o santo possa agir sobre qualquer tipo de afecção, seja qual for sua origem:

O santo medieval tem também um poder que passa pelo corpo e dirige-se com freqüência ao corpo. Como reconheceu Peter Brown, o santo é um “morto excepcional”: são seu cadáver e seu túmulo que curam os doentes que se aproximam dele e chegam a tocar seja uma parte de seu cadáver tornado relíquia corporal, seja seu túmulo. Sua eficácia se exerce sobretudo em relação ao corpo: cura da doença, recuperação dos estropiados – em particular dos corpos dos fracos e ameaçados, crianças, mulheres em trabalho de parto, velhos.<sup>274</sup>

Conteúdos relativos à santidade, sobretudo a medieval, são um dos tópicos que mais têm atraído a atenção dos sociólogos nas últimas décadas. Delooz chama atenção para o caráter social e relacional do conceito, uma que vez que se é santo *for other people* (para os outros) e *by other people* (através dos outros), isto é, a efetivação do *status* do santo depende de uma comunidade de crença que o reconhece. O autor também enfatiza a relevância da construção da santidade e do milagre nos processos de canonização. Delooz afirma que a santidade só é acessível à sociologia através da memória de outros, da rememoração da existência passada de um morto reconhecido pela comunidade como santo<sup>275</sup>. Conforme nota Mulder-Bakker, a santidade se tornou uma questão de percepção. O reconhecimento da santidade advém inicialmente daqueles que cercam o possível santo, espectadores comuns; clérigos e autoridades da Igreja nem sempre fazem parte dos observadores iniciais (embora haja casos como o do bispo Jacques de Vitry, confessor da beguina Mary de Oignies, que não poupou esforços para sua santificação). As expectativas desses espectadores, além disso, nem sempre estão alinhadas com as últimas diretrizes episcopais ou papais acerca da santidade<sup>276</sup>.

A crença na existência de um grupo especial de pessoas, mais próximas de Deus e, por isso, dotadas de certas características distintivas em relação aos demais fiéis aparece já no período tardo-antigo. Eles se ligam aos seus devotos de uma maneira especial, com verdadeiros laços de amizade. Pais da Igreja como Paulino de Nola († 431) e s. Agostinho († 430), através de seus escritos sobre s. Félix e s. Estêvão, respectivamente, estavam entre os principais advogados dessa nova forma de relação entre vivos e mortos dentro da comunidade cristã, da

---

<sup>274</sup> LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo...* Op. cit., p. 171.

<sup>275</sup> DELOOZ, Pierre. *Towards a sociological...* Op. cit.

<sup>276</sup> MULDER-BAKKER, Anneke. *The invention of saintliness.* Op. cit.

qual os santos são os mais proeminentes representantes<sup>277</sup>. A grande quantidade de *vitae* que ultrapassaram o período medieval e chegaram aos nossos dias atesta sua relevância desses personagens para a audiência medieval.

Na cultura hebraica veterotestamentária, a santidade é um conceito inicialmente ligado diretamente a Deus, que posteriormente se alarga e passa a incluir as coisas próximas a ele, depois o povo de Israel e, por fim, os seus profetas<sup>278</sup>. No cristianismo, em um primeiro momento a santidade se concentra em torno do túmulo dos mártires. Apenas posteriormente, ela passa efetivamente ao corpo do santo, transferindo-se do lugar para a pessoa, seja em sua totalidade ou em partes dela, as relíquias, ou até mesmo se ligando a objetos com os quais ele teve contato, que também representam a conexão entre o aqui e o além-vida.

Durante o século XIX e parte do XX, viu-se no culto aos santos ora uma forma adaptada de politeísmo dentro do monoteísmo, ora, mais tarde, uma continuação do culto aos heróis greco-romanos. Brown, ao traçar as origens desse culto no cristianismo, descarta essas hipóteses. O autor vê nesse culto inicialmente uma forma transcendente de pensar as relações de patronato existentes na sociedade romana em um contexto de mudanças sociais. Diz o autor: “[...] isso permitiu às comunidades cristãs, ao projetar uma estrutura claramente definida no mundo sobrenatural, se perguntar questões sobre a qualidade das relações em sua própria sociedade”<sup>279</sup>. Isso pôde acontecer porque os santos são ou foram tão humanos quanto aqueles que se voltam para eles em busca de auxílio, “pois os santos são homens entre homens e radicalmente diferentes”<sup>280</sup>.

Mas é preciso ressaltar que a relação entre o santo e os homens nem sempre se dá de maneira benéfica ou de cima para baixo. São frequentes os relatos de pessoas castigadas por milagres punitivos ao duvidarem dos poderes dos santos, como ocorre na legenda de Pedro mártir (61.10), na qual mulheres que fazem críticas à ordem dominicana enquanto tecem veem os fios serem tomados por sangue, ou de maneira mais severa, como na “Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria” (114), na qual um judeu que quer derrubar o caixão vê suas mãos secarem. Por outro lado, os santos que falham em cumprir aquilo que os devotos pedem também são punidos, como é relatado no capítulo sobre Nicolau (3.9). Na narrativa, homens invadem a casa de um judeu que lhe prestava devoção e deixava a proteção do imóvel a cargo do santo quando viajava, resultando na punição de sua imagem com violência, o que se reflete

---

<sup>277</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>278</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Op. cit.; GAJANO, Sophia Boesch. *Santidade*. Op. cit.

<sup>279</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit., p. 63, tradução nossa.

<sup>280</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *La fabrique des saints*. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 39<sup>e</sup> année, n. 2, 1984, p. 289, tradução nossa.

corporalmente em Nicolau, mesmo ele já estando morto. Ao mesmo tempo em que são valiosos auxiliares e estão ligados aos fiéis de maneira “contratual”, eles também são seres de força e poder que inspiram temor.

Douglas<sup>281</sup> assinala que a raiz do termo remete a uma noção de separação. E assim o é, pois o santo, por intermédio de exercícios de ascese e da negação do mundo sensível em nome da fé, afasta-se dos laços comunitários; mas esse afastamento, na verdade, aproxima-o de sua comunidade, porque lhe permite estar mais próximo de Deus e interceder por ela. A legenda de Aleixo (89) mostra isso claramente, após fugir de sua família por 17 anos, ele passa mais 17 entre eles disfarçado, sofrendo humilhações por parte dos outros escravos. Sua identidade é revelada apenas depois de sua morte.

As ações dos santos compõem o “tesouro da Igreja”, no qual são somados aos méritos acumulados por Cristo, que é revertido em prol dos menos merecedores, por exemplo, as almas do purgatório. No capítulo “A comemoração das almas” (158, p. 913), é feita a seguinte equação:

Portanto, se ele deve sofrer dois meses no Purgatório, poderá por meio do auxílio que recebe ser libertado em um mês. Contudo nunca sai de lá com a dívida paga. Se é quitada, ela beneficia quem a paga, e caso essa pessoa não precise disso, entra no tesouro da Igreja, ou então vai para os que estão no Purgatório.

Os santos não o são por sua fé intangível, mas a externalizam em seus corpos, tanto ativamente, em suas condutas, quanto passivamente, nos sinais de sua eleição. O controle do corpo e, portanto, de si, afasta o santo dos homens e o aproxima de Deus, antecipando o paraíso e permitindo que ele aja em prol da comunidade, curando os enfermos e expulsando os demônios que flagelam a humanidade. De seus corpos, dotados de beleza sobrenatural, emanam óleos com propriedades curativas, odores maravilhosos, luz etc., sinais que tornam seu *status* reconhecível por todos que entram em contato com ele – e com suas *vitae*. A morte tampouco projeta sua mácula sobre o santo, cujo cadáver permanece incorrupto, mas o fortalece, pois representa a união da alma com o Criador, além do despojamento dos limites da carne (seu corpo ressurreto não é mais fonte de tentações). Essa ancoragem no corpo também liga o santo, caracterizado por sua preocupação com os assuntos celestes, à vida terrena.

A longevidade desse culto, que perdura até hoje na Igreja católica, porém, pode esconder o fato de a santidade ter passado por diversas remodelações desde o tempo dos mártires até os

---

<sup>281</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Op. cit.

dias atuais<sup>282</sup>. Esses modelos não são sucessivos, mas concomitantes, isto é, mártires e santos ligados à realeza, por exemplo, coexistem no horizonte mental dos fiéis, que ora podem apelar a um, ora a outro. Cada época ou lugar engendra ou dá primazia a um determinado modelo de santidade. Gajano diz: “a segunda Idade Média assiste, portanto, à multiplicação de formas de santidade vivida e santidade venerada, em uma coexistência constante de antigos e novos santos, antigas e novas devoções”<sup>283</sup>.

Os esforços papais para a centralização dos processos de canonização, instituindo critérios cada vez mais rigorosos para apresentação dos processos e ainda mais para que eles cheguem a ser apreciados, inicia-se na segunda metade da Idade Média<sup>284</sup>, período da chamada reforma gregoriana. A bula *Audivimus* de Alexandre III (P. 1159-1181; †1181) é a primeira de que se tem notícia a estabelecer a prerrogativa papal do direito de canonização, outrora competência episcopal. Essa bula é introduzida em coleções de direito canônico em 1206 e foi incorporada aos cânones do IV Concílio de Latrão e aos decretais de Gregório IX<sup>285</sup>. Nos séculos XII e XIII, em meio às lutas papais contra o Imperador romano-germânico Frederico II Hohenstaufen (†1250), identificado por alguns como o anticristo, e contra as heresias, há um período de ampliação dos perfis da santidade canonizada, incluindo laicos, e o estabelecimento de novos critérios para o seu estabelecimento<sup>286</sup>.

Até então os cultos, muitas vezes, tinham alcance somente local ou surgiam de maneira “espontânea” nos arredores de algum túmulo ou lugar onde se localizavam as relíquias de determinado santo, usualmente sob o patrocínio de algum bispo. No século X, a primeira canonização papal é realizada<sup>287</sup>, e nos séculos seguintes o papado cria novos dispositivos para tomar para si o monopólio de reconhecimento da santidade, processo que se consolida no século XVI no pontificado de Urbano VIII (P. 1623-1644; †1644), quando é estabelecida grande parte das atuais regras do procedimento<sup>288</sup>. Contudo, ainda hoje existem cultos que escapam à instituição, e muitos dos grupos de pressão que nascem em tornos desses cultos extraoficiais, entretanto, em vez de questionar a prerrogativa papal, buscam sua aprovação, e não que esse

---

<sup>282</sup> Cf. VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989 [1987].

<sup>283</sup> GAJANO, Sophia Boesch. Santidade. Op. cit., p. 517.

<sup>284</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later...* Op. cit.

<sup>285</sup> GOODICH, Michael E. *Lives and miracles of the saints*. Studies in medieval hagiography. Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing/Variorum, 2004.

<sup>286</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later...* Op. cit.

<sup>287</sup> DELOOZ, Pierre. *Towards a sociological...* Op. cit.

<sup>288</sup> Ibid.

poder seja revogado ou atribuído a outras instâncias, pois a convicção de que cabe à Igreja reconhecer um culto se arraigou entre os fiéis.

Inocência III (P. 1196-1216; †1218) inaugura a reserva pontifícia do direito de canonização sob o argumento de *plenitudo potestatis*<sup>289</sup>, plenitude de poder, da Sé Romana. Os santos canonizados em seu pontificado e ao longo do século XIII eram aqueles ligados à defesa da instituição nesse período turbulento, mendicantes, membros das famílias reais que apoiavam a causa papal e até mesmo leigos que se destacassem nessa esfera. Na bula de canonização Homobonus de Cremona (†1197; C. 1199), um desses leigos, emitida por Inocência III, lê-se: “[...] os milagres performados pelos verdadeiros santos iriam especialmente confundir os heréticos quando eles testemunhassem os prodígios que abundam nos túmulos dos católicos”<sup>290</sup>.

O papa, aponta Goodich, preocupava-se com os possíveis enganos cometidos por satã que, disfarçado de anjo de luz, utilizaria milagres realizados por pessoas de vida ímpia para induzir os cristãos ao erro, tema recorrente em seus escritos, e que se tornam base para atestar a santidade dos pleiteantes. Portanto, para que o processo de canonização pudesse ser requerido, além de relatos dos milagres supostamente realizados pelo candidato, que eram analisados minuciosamente, sua vida também deveria ser escrutinada em busca de possíveis deméritos. Mulder-Bakker<sup>291</sup> resume:

Os investigadores papais demandavam uma biografia bem documentada e um reporte escrito dos milagres. De fato, a ênfase passou a ser cada vez mais na vida histórica do possível santo, seus feitos exemplares e no gracioso reconhecimento deles por Deus através de seus milagres.

Embora a maioria absoluta de *vitae* presentes na *Legenda aurea* se refira a santos extemporâneos a Jacopo de Varazze, os santos modernos estão alinhados com os ideais propagados pelo papado em relação à canonização. Tomás (†1170) e Pedro mártir (†1252) foram considerados mártires por sua defesa da Igreja contra seus inimigos temporais e espirituais, a monarquia inglesa e os hereges cátaros, respectivamente; Francisco (†1226) e Domingos (†1221) são fundadores de ordens mendicantes, envolvidos na luta contra heresia, inclusive pelo papel que os mendicantes assumiram nos tribunais inquisitoriais; Bernardo também se envolveu na repressão da heresia e era defensor das Cruzadas e dos soldados de Cristo (*milites Christi*); e Isabel da Turíngia (†1231) – que só é mencionada na edição brasileira

---

<sup>289</sup> GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. Op. cit.

<sup>290</sup> GOODICH, Michael. *Lives and miracles...* Op. cit., XII, p. 157, tradução nossa.

<sup>291</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B. The invention of saintliness. Op. cit., p. 8, tradução nossa.

no capítulo sobre s. Pelágio (175) – cuja memória era ligada aos franciscanos, foi membro de uma família real, filha do rei húngaro André II (†1235) e esposa do *landgrave* da Turíngia Louis IV (†1227), e levava uma vida ascética, atestada por seu diretor espiritual, o inquisidor Conrado de Marburgo.

A figura do santo se encaixa, dessa maneira, no que Hacking chama de inventar pessoas [*making up people*]. Isto é, a abertura de novas possibilidades para pessoas a partir do momento que categorias para as classificar são produzidas. Quando essas categorias são disponibilizadas culturalmente, as pessoas podem interagir com elas, identificando-se e as abraçando, podem contestá-las ou podem aceitá-las parcialmente ao consentir com determinadas partes da categorização e rejeitar outras, gerando um efeito *looping*<sup>292</sup>, que se refletirá em mudanças na categorização. Hacking, especialista em documentos ingleses do século XIX, fornece o exemplo dos transtornos de personalidade múltipla, cujos relatos são raros até o momento que a nascente psiquiatria, alienismo, começa a descrevê-lo; ele também cita as categorias de homo e heterossexual, oriundas do mesmo momento histórico, obcecado em inventariar e descrever comportamentos sexuais. Isso não quer dizer que antes desse período não houvesse nada similar à fragmentação da personalidade ou que homens e mulheres não se envolvessem em relações sexuais com pessoas do mesmo sexo, mas que o advento dessas categorias alarga as possibilidades de identificação e ação dos indivíduos.

O autor cita a descrição de Sartre sobre o garçom de café para explicar seu ponto. O garçom de café só pode existir e agir como tal, pois determinados eventos históricos levaram à construção de cafés em Paris. Porém, outras possibilidades, devidas a desenvolvimentos outros, lhe são vetadas, a exemplo das disponíveis a um vassalo de Raimundo VI.

[Inventar pessoas] se aplica não apenas ao infelizmente eleito, mas a todos nós. Não é só inventar pessoas de um tipo que não existia antes, não só o fragmentado e o garçom são inventados, mas cada um de nós é. Não somos apenas o que somos, mas igualmente o que poderíamos ter sido, e as possibilidades daquilo que poderíamos ter sido são transformadas [...] Eu não acredito que exista uma história geral a ser contada. Cada categoria tem sua própria história. Se desejamos apresentar um enquadramento parcial no qual descrever tais eventos, devemos pensar em dois vetores. Um é o vetor de etiquetamento [*labeling*] vindo de cima, de uma comunidade de *experts* que criam uma “realidade” que algumas pessoas fazem suas. Diferente desse é o vetor no comportamento autônomo da pessoa assim classificada, que pressiona debaixo, criando uma realidade que o *expert* deve enfrentar.<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> Cf. HACKING, Ian. *The social construction...* Op. cit.

<sup>293</sup> Id. *Making up people*. In: HELLER, Thomas C.; SOSNA, Morton; WELLBERY, David E. *Reconstructing individualism: autonomy, individuality, and the self in the Western thought*. Stanford: Stanford University Press, 1986, p. 168, tradução nossa.

Hacking chama esse processo de nominalismo dinâmico, isto é, ele comporta ao mesmo tempo a ideia de que há mais em comum os sujeitos classificados do que o nome atribuído a eles, porém a atribuição do nome é incidental, não tendo correlação com alguma essência anterior e independente do desenvolvimento histórico. Nas seções e capítulos seguintes abordaremos a forma como as categorias de santo, mártir, asceta, virgem, taumaturgo etc., conforme as acepções cristãs do Ocidente latino, influenciaram as pessoas medievais classificadas santas e sua experiência corporificada a partir dessas categorias.

### **3.4. A santidade na *Legenda aurea***

Uma das razões do prestígio da *Legenda aurea* se encontra em sua própria temática: narrar a vida e os feitos extraordinários dos santos e, principalmente, a sua morte – ainda mais extraordinária aos olhos dos cristãos. O culto aos santos se inicia e se estabelece já no período tardo-antigo e cresce exponencialmente no período medieval, tornando-se uma das características mais distintivas do catolicismo. O próprio Jacopo nos capítulos sobre as litânicas (66) e sobre o dia de Todos os Santos (157) reconhece a grande importância que o culto aos santos ocupa entre os fiéis.

Na *Legenda aurea*, a santidade, representada sobretudo pelas figuras dos mártires e ascetas, ancora-se em práticas e sinais corporais, que distinguem os santos dos demais fiéis. Seguindo os exemplos da vida de Cristo, sua vida abstêmia e morte cruenta, expostos nos evangelhos e textos apócrifos, os santos são aqueles que treinam e colocam seu corpo a serviço da fé cristã e são recompensados pela proximidade de Deus, que se converte em sua capacidade de operar milagres. No período medieval, o corpo e a alma não constituem duas entidades separadas, dualismo difundido na Antiguidade e na Modernidade, mas formam um binômio psicossomático, no qual as condutas corporais se refletem na alma e os estados da alma se refletem nos corpos. Instância de tentação, a carne, quando controlada – controle expresso pela mortificação, pela privação e pelo abandono à Providência – é igualmente fundamental para a redenção e a salvação, individual e de toda a humanidade, afinal esse é o propósito da encarnação do Verbo. Por meio de rigorosos exercícios ascéticos e do martírio, o homem pode almejar imitar, ainda que imperfeitamente, esse exemplo (*imitatio Christi*).

Embora Jacopo não trate de santos ligados às grandes dinastias, em geral, os santos representados são de origem nobre ou filhos de reis (As Onze Mil Virgens, 153; Santos Barlaão

e Josafá, 174; Catarina, 166 etc.), pois “o sangue é a metáfora da graça”, como explica De Certeau<sup>294</sup>. A santidade, embora a acepção estivesse se alargado no século XIII – alargamento representado pela instituição de processos de canonização e/ou canonização de fato de santos laicos<sup>295</sup> –, era vista como algo predestinado, já revelada na origem nobre do santo ou mesmo ainda no ventre de suas mães. Nas legendas de Domingos (108) e Bernardo (115), diz-se que quando grávidas sonhavam que levavam cachorrinhos no ventre, animal que simboliza a fidelidade. Na *Legenda* não há espaço para santos advindos das camadas menos privilegiadas da sociedade.

A opção por esses perfis de santidade e a omissão de outros até inteiramente é um dos motivos que levaram a obra a ser classificada como arcaica. Todavia, como aponta Almeida, a eleição de Jacopo permite ao autor tratar de temas contemporâneos – e polêmicos – de maneira indireta, por meio do discurso dos santos. Além disso, enfatiza a autora, ao colocar o martírio no centro de suas narrativas ou repetir antigas repreensões ao culto de deuses pagãos – apesar de não ter um efeito moral imediato pois os objetos estão ausentes – há o efeito sociológico de fornecer um modelo identitário para a cristandade e cimentar uma consciência comum<sup>296</sup>.

### 3.4.1. *Martírio e ascese na Legenda aurea*

Aqui, interessam-nos especialmente o martírio e a ascese, pois são os modelos priorizados por Jacopo de Varazze. Ademais, esses temas constituem o pano de fundo das narrativas independentemente de se tratar de bispos, papas, mendicantes etc. Há capítulos de uma página ou duas que relatam brevemente martírios ou as vidas de monges do deserto, com foco apenas em suas mortes ou no rigor de sua ascese e não dão qualquer outro tipo de detalhe. Daí se depreende a importância que Jacopo dá a esses perfis, pois poderia ter selecionado vidas mais completas ou que relatassem milagres, por exemplo.

### 3.4.2. *Martírio*

O tempo das perseguições já acabara muitos séculos antes de Jacopo de Varazze escrever seu legendário, retirando a possibilidade real de martírio do horizonte de preocupações cotidianas da maioria dos cristãos, mas ele permanece como ideal, maneira última de imitação

---

<sup>294</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Op. cit., p. 272.

<sup>295</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later...* Op. cit.

<sup>296</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. *A intenção do autor...* Op. cit.



de Cristo. No medievo, o martírio é uma das formas mais eficazes de atestar a santidade de uma pessoa perante a população, embora o papado não concedesse esse título facilmente. Associado à morte violenta, mesmo que o conflito religioso não se apresentasse claramente, ela bastava para que um culto se desenvolvesse em torno dos que encontravam seu fim injustamente. Vauchez afirma que na Inglaterra, na Alemanha e em regiões alpinas, o culto de “crianças mártires”, jovens mortos em circunstâncias misteriosas e que eram apresentados como vítimas dos judeus, gozavam de aderência popular, embora nunca tenham obtido reconhecimento oficial<sup>297</sup>. Castelli propõe<sup>298</sup>:

Minha tese é que o trabalho de memória realizado pelos primeiros cristãos na experiência histórica da perseguição e do martírio era uma forma de produção de cultura [*culture making*], na qual a identidade cristã estava indelevelmente marcada pela memória coletiva do sofrimento religioso de outros.

Essa produção não se limita aos primeiros cristãos e continuou a ser evocada não apenas pelos que professam essa fé ou no contexto religioso, mas também por aqueles dispostos a morrer por uma causa, radicais islâmicos, alguns soldados e até perpetradores de massacres, ou, em uma disputa narrativa, o título de mártir é conferido às suas vítimas. Relatos sobre mártires, que remontam à Antiguidade, continuaram a ser escritos por toda a Idade Média e modernidade e chegam à contemporaneidade, adaptando-se aos gostos do dia e projetando a categoria naqueles mortos por uma causa ou em meio a determinados tipos de conflito<sup>299</sup>. Ou, mais especificamente, à causa do narrador:

Qualquer morte que possa ser representada como sacrifício por uma causa será consequentemente um martírio aos olhos de alguém, e é impossível sugerir um teste objetivo. A conversão de uma vítima em mártir é, portanto, função do apologista e o seu sucesso depende, em última instância, do sucesso da causa. Vítimas católicas da perseguição ariana, por exemplo, tornaram-se mártires e santos, enquanto vítimas arianas dos católicos permaneceram vítimas, e usualmente obscuras.<sup>300</sup>

---

<sup>297</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later...* Op. cit.

<sup>298</sup> CASTELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and memory*. Op. cit., p. 4, tradução nossa.

<sup>299</sup> Cf. Ibid.; Id. The ambivalent legacy of victimhood: using martyrs to think with. *Spiritus*, v. 6, pp. 1-24, 2006. No capítulo final de *Martyrdom and memory*, Castelli analisa como o martírio foi evocado no atual contexto norte-americano após os massacres de Columbine, sendo conferindo a duas vítimas.

<sup>300</sup> LOADES, David. Introduction. In: WOOD, Diane (ed.). *Martyrs and martyrologies: papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical Historical Society*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993, p. xvi, tradução nossa.

A imagem dos mártires igualmente tem sido explorada na cultura popular, em livros, filmes e esteticamente em ensaios fotográficos<sup>301</sup>. Segundo Castelli, isso é possível pois o martírio é bom para se pensar com [*to think with*], isto é, é uma maneira de tornar o passado ou certos eventos utilizáveis<sup>302</sup>. Para a autora, não se trata apenas de uma memória coletiva do passado que reemerge de tempos em tempos, mas sim o martírio é instância de novas formas de gerar memórias coletivas:

O martírio não é simplesmente uma ação. O martírio requer uma audiência (real ou fictícia), recontar [uma história], interpretação e produção de um mundo e de significado. Sofrer violência em si não é o suficiente. Para que o martírio emergja, ambos violência e seu sofrimento devem ser imbuídos de determinados sentidos. De fato, o martírio pode ser entendido como uma maneira de recusar a falta de sentido da morte, ao insistir que o sofrimento e a morte não significam vazio e nada, o que, de outra forma, está implícito. O martírio sempre implica uma narrativa mais ampla, que envolve noções de justiça e ordem do cosmos.<sup>303</sup>

A imagem do martírio é tão forte que mesmo quando o corpo não é seviciado, ainda existem formas de sofrê-lo. As seguintes modalidades espirituais do martírio são descritas por Gregório magno e reproduzidas por Jacopo de Varazze na festa de “Todos os santos” (157, p. 906): “de acordo com Gregório, há três espécies de martírio nas quais o sangue não é derramado. A paciência na adversidade [...] A compaixão pelos aflitos [...] O amor pelos inimigos [...]”. Essas modalidades se encaixam no que Castelli chama de pensar com o martírio, que citamos acima, e continuam operantes no senso comum, quando as adversidades enfrentadas por alguém são descritas como martírio.

Em sua origem, o termo “mártir” era usado juridicamente para designar a ação de dar testemunho, não contendo qualquer conotação religiosa ou referência à violência, só gradativamente assumindo o sentido atualmente conhecido<sup>304</sup>. A ideia de morte violenta pela fé já está presente no judaísmo, na história apócrifa dos Macabeus que, apesar de não cristãos, são chamados santos e têm sua história narrada na *Legenda*. A narrativa trata da história de sete irmãos, sua mãe e o sacerdote Eleazar, que são afligidos por suplícios por se recusarem a comer

---

<sup>301</sup> Cf. CASTELLI, Elizabeth A. The ambivalent legacy... Op. cit. O artigo trata da utilização do martírio em duas obras cinematográficas do século e um ensaio de revista XX: *The blood of martyrs* (1939); *Quo vadis* (1951); e Muhammad Ali como s. Sebastião na revista *Esquire* (1968).

<sup>302</sup> Ibid.

<sup>303</sup> Ibid., p. 34, tradução nossa.

<sup>304</sup> MIRANDA, Valtair Afonso. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L.; SILVA, Leila Rodrigues da. *Mártires, confessores, virgens*. O culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis: Vozes, 2016.

carne de porco. Nela, Jacopo também esclarece que, apesar de a igreja oriental celebrar os santos dos dois testamentos, a ocidental só celebra os do novo. A razão disso, explica o autor, é que os veterotestamentários desceram aos infernos, sendo os macabeus e os inocentes (as crianças mortas por Herodes) as únicas exceções, os primeiros por “terem tido o privilégio do martírio” e os segundos “porque em cada um deles Cristo foi morto” (104, p. 600).

Para Brent D. Shaw os textos de Macabeus 4, que discorre sobre as implicações dos sofrimentos de Eleazar e dos outros mortos no segundo livro, e o Testamento de Jó, que igualmente trata da resiliência diante das adversidades, são indicadores de uma mudança de valores no primeiro século da era comum, da qual a paciência e a resistência [*endurance*], outrora ligadas à passividade que cabia apenas às mulheres, por sua suposta fraqueza, emergiram positivamente, impactando o pensamento cristão nas gerações seguintes:

[...] Os livros de macabeus proveem arquétipos de como usar o corpo quando não há mais possibilidade de resistência. O corpo é o epicentro dessa forma de demonstração pública uma vez que, para provar seu ponto, é preciso aceitar a alta probabilidade de sua obliteração.<sup>305</sup>

Com o advento e a expansão do cristianismo, ocorreram momentos de hostilidade aberta, senão perseguição propriamente dita, aos que professavam essa fé. Embora o judaísmo desfrutasse do título de *religio licita*, o cristianismo era visto como uma seita de sectários e sua recusa em adorar os deuses romanos era considerada uma afronta aos sustentáculos do Império, o que resultava em toda sorte de acusações infames, como a participação em orgias incestuosas, culto a um deus-burro ou aos genitais dos sacerdotes<sup>306</sup>.

O estágio atual dos estudos sobre essas perseguições, todavia, demonstra que o passado rememorado e embutido de significado pelos cristãos, na Antiguidade tardia e na Idade Média, e a estrutura dos julgamentos são discrepantes. Castelli pontua que se pode arguir que nos primeiros séculos do cristianismo os relatos não apenas preservavam a memória das perseguições, mas a criaram<sup>307</sup>. Maggioni, por sua vez, coloca que nas subsequentes reproduções houve a seleção de ideias e noções que os cristãos tardo-antigos tinham sobre as perseguições ocorridas nos séculos anteriores. O retrato do perseguidor cruel, ávido por extirpar as crenças cristãs por meio de suplícios infundáveis, não corresponde aos magistrados romanos que de fato verificavam as acusações. Inclusive, os primeiros *acta martyrum* testemunham a

---

<sup>305</sup> SHAW, Brent D. Body/power/identity: passions of martyrs. *Journal of Early Christian Studies*, v. 4, n. 3, fall 1996, p. 276, tradução nossa.

<sup>306</sup> COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza, 1985.

<sup>307</sup> CASTELLI, Elizabeth A. The ambivalent legacy... Op. cit.

brevidade dos julgamentos e a celeridade dos cristãos em proclamar sua fé, e não os embates retóricos entreamados por sevícias que as paixões posteriores apresentam, “a estrutura comum de muitas paixões antigas apresenta uma reconstrução errônea ou imperfeita, influenciada por ideias e imagens contemporâneas sobre os cruéis julgamentos”<sup>308</sup>.

Os que padeceram sob as autoridades romanas por se recusar a renegar sua fé e oferecer sacrifícios aos deuses ganharam, então, um *status* diferente, separado do corpo dos demais fiéis. Um *status* poderoso e que atraía multidões aos seus túmulos, em tornos dos quais a comunidade cristã primitiva se reunia e rememorava sua identidade coletiva. Seu papel de testemunha se realiza como seguidores de Cristo, e podemos extrapolá-lo com base nos relatos, pois eles também são as primeiras testemunhas da ressurreição prometida aos eleitos, que eles certificam. Seus corpos seviciados são transformados em corpos gloriosos, corpos que os homens comuns apenas podem almejar receber no fim dos tempos. O martírio, dessa maneira, era visto como uma honra, pois é a forma última de *imitatio Christi*. Segui-lo (*sequela Christi*) é fazê-lo em vida e na morte: “desde seu aparecimento, com efeito, a figura do mártir se conforma pela hagiografia a um modelo, e esse modelo é Cristo [...] A *imitatio* e *sequela Christi* é a regra de vida e de morte do mártir nesse momento solene onde ele lança sua vida ao confessar a divindade do Mestre”<sup>309</sup>. É preciso morrer para alcançar a vida eterna, e se essa morte implicar violência e sofrimento pela fé, nos moldes da paixão de Cristo, maiores serão as recompensas nos pós-vida.

No capítulo sobre s. Jorge, e.g., lê-se sobre o embate entre o santo, o governador Daciano e sua esposa Alexandrina, que declara querer se tornar cristã e, por isso, o rei (*sic*) manda pendurá-la pelos cabelos e surrá-la duramente (56, p. 370):

Durante esse suplício ela disse: “Jorge, luz da verdade, para onde vou já que ainda não fui regenerada pela água do batismo?” Jorge: “Não tema, filha, o sangue que você vai derramar servirá de batismo e será sua coroa.” Orando, ela rendeu a alma ao senhor. É o que atesta Ambrósio, ao dizer no prefácio que “a rainha dos persas foi condenada por seu cruel marido, e embora não tenha recebido a graça do batismo, mereceu a palma de um martírio glorioso. Por isso não podemos duvidar que o rocio de seu sangue tenha merecidamente aberto para ela as portas do reino do Céu”. Foi o que escreveu Ambrósio.

---

<sup>308</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. Texts between history... Op. cit.

<sup>309</sup> SAXER, Victor. Aspects de la typologie martyriale. Récits, portrait et personnages. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque de Rome (27-29 octobre de 1988). Rome, École Française de Roma, 1991, p. 326, tradução nossa.

Padecer o martírio, como o trecho anterior demonstra, cria imediatamente uma identidade cristã. Alexandrina só aparece na narrativa, como recontada por Jacopo, utilizando Ambrósio, como uma mulher que resolve abraçar a fé cristã e quase imediatamente padece violentamente por ela. Qual tipo de vida ela levava, quais eram suas atitudes em vida não vêm ao caso, pois o martírio opera como batismo pelo sangue e a envia diretamente para o paraíso. A pergunta que a mulher faz a Jorge tem a função didática de afirmar aos primeiros fiéis que os seguidores de Cristo serão recompensados. Essa função batismal também aparece na legenda dos Inocentes, na qual Jacopo explica (10, p. 120): “a inocência deles foi adquirida pelo martírio, equivalente à inocência batismal, isto é, que liberta dos efeitos do Pecado Original, como está nos *Salmos*: ‘Conserve a inocência e considere a retidão’, isto é, conserve a inocência batismal e considere a retidão de uma vida repleta de boas obras.” Nessa glosa dos Salmos, Jacopo recorre ao recurso retórico de utilizar passagens do antigo testamento para explicar as ocorrências do novo, sendo as primeiras precursoras das segundas.

Na *Legenda aurea* abundam narrativas semelhantes às citadas, nas quais o martírio é descrito como uma palma, honra, coroa etc. que se recebe pela fidelidade prestada à fé cristã e, por conseguinte, a Cristo e Deus – e igualmente à Igreja, o corpo de Cristo na Terra. Ele não deve ser temido ou evitado, Deus o promete para o apóstolo Tomé (5.1, p. 81): “Deus lhe disse: ‘Vá sem nenhuma apreensão, porque serei seu guardião. Quando você tiver convertido os indianos, virá a mim com a palma do martírio’”; no capítulo sobre Tomás de Canterbury (11.1), lê-se: “[enquanto rezava pela Inglaterra] teve então a revelação de que voltaria à sua Igreja e receberia de Cristo a palma do martírio. Após sete anos de exílio foi lhe permitido retornar, e foi recebido com grandes honrarias.” Ambos cumprem as ordens de Deus e escolhem seguir o caminho que resultará em sua morte violenta, num intervalo de mais de mil anos, pois entendiam que assim sua morte não seria em vão e que a recompensa que os esperava extrapassaria o sacrifício. Aliás, é almejado, s. Ágata (39) ora e chora a Deus diariamente para que ele lhe conceda o martírio, ou até mesmo é procurado de maneira que beira à autoimolação; em s. Maurício e seus companheiros (134) está escrito (p. 787):

Ambrósio fala assim desses mártires em seu prefácio:

“Essa tropa de fiéis, iluminada pela luz divina, veio dos extremos do mundo para lhe dirigir, senhor, suas súplicas. Essa legião de guerreiros, protegida por armas materiais, estava também defendida por armas espirituais quando correu para o martírio com firmeza. O cruel tirano, para assustá-los, submeteu-os ao suplício da dizimação pelo gládio, mas todos persistiram na fé e ele mandou decapitá-los. Com a caridade que ardia neles, despojaram-se de suas armas, dobraram os joelhos e com alegria no coração receberam os golpes das

mãos dos carrascos. Entre eles estava o bem-aventurado Maurício, que inflamado de amor pela sua fé ganhou nesse combate a coroa do martírio.”

O martírio se inscreve na memória dos cristãos através de narrativas que relembram suas paixões. Inicialmente, sob o comando dos bispos locais, a data de suas mortes é anotada ao lado dos nomes daqueles que padeceram sob a mão das autoridades romanas, às vezes acompanhadas dos suplícios sofridos. Posteriormente, surgem formas ampliadas de relatar a morte desses seguidores de Cristo. Saxer distingue três modelos de contar os martírios: epistolar, *acta* e hagiográfico na Antiguidade e na Antiguidade tardia; os últimos continuariam a circular na Idade Média e serviriam de base para futuros relatos.

Inicialmente, os mártires ou pessoas ligadas a eles mandavam cartas para as demais comunidades cristãs relatando os eventos em torno do martírio (seu estado de espírito, confirmações de sua fé, as torturas impingidas etc.), seguindo o exemplo das epistolares do novo testamento. O martírio de Policarpo (c. 168 e.C; Policarpo aparece na *Legenda* nos capítulos sobre s. Sebastião, 23, e ss. Dionísio, Rústico e Eleutério) e o relato dos mártires lioneses (c. 177) foram assim elaborados. Posteriormente, surgiram os *acta*, elaborados a partir de notas tomadas por correligionários nos julgamentos levados a cabo contra os cristãos, cuja leitura podia tanto ocorrer durante a liturgia ou ser feita individualmente. Dentre eles estão os *Acta scillitanorum* (c. 180), *Acta Cypriani* (c. 257-258; na *Legenda*, 131, ss. Cornélio e Cipriano), *Acta Maximiliani* (c. 295).

Por fim, no século IV, as *passiones* e *martyria* “[conhecem] um florescimento extremamente vigoroso, romanesco, aos limites da verossimilhança e do bom gosto”. Outra característica dessas narrativas, segundo Saxer, é que a vitória conseguida pelo mártir contra o demônio, representado pelas autoridades e deuses romanos, deixa de ser pensada como individual e que deveria ser renovada por e em cada mártir, como ocorria nas paixões primitivas, e passou a ser vista como definitiva e universal. Saxer cita como exemplo dessa modalidade o martírio de Vicente, o vitorioso, que serviu de modelo para a hagiografia espanhola e exerceu influência na produzida no resto do ocidente nos períodos tardo-antigo e medieval<sup>310</sup>.

Podemos encontrar esse relato na *Legenda aurea* no capítulo 25. Jacopo inicia o relato com a etimologia do nome, afirmando que Vicente deriva de *vitium incendens*, queimando o

---

<sup>310</sup> Cf. SAXER, Victor. *Aspects de la typologie...* Op. cit., p. 323, tradução nossa.

vício, ou *vincens incendia*, aquele que vence os incêndios, ou ainda *vicens*, vitorioso, e diz (p. 188)<sup>311</sup>:

De fato, queimou os vícios pela mortificação da carne, venceu o incêndio aceso para o seu suplício suportando as torturas com constância, foi vitorioso sobre o mundo desprezando-o. Por meio de sua sabedoria, pureza e constância venceu os três flagelos que existem no mundo, as falsas doutrinas, os amores imundos, os temores humanos. Agostinho disse: “Os martírios dos santos foram e continuam sendo exemplos para vencer o mundo, com todos os seus erros, amores e temores.”

A narrativa, que Jacopo diz que alguns sustentam ter sido escrita pelo bispo de Hipona, conta a história desse jovem de origem nobre que foi diácono do bispo Valério e cuja facilidade de expressão lhe rendeu a designação de pregador. Vicente e seu bispo são presos por ordem de Daciano, presidente do tribunal imperial. O que se relata nas páginas seguintes são os embates narrativos e reais que se dão entre o santo e o magistrado. O bispo deixa a defesa de ambos a cargo de Vicente, por sua capacidade oratória, e acaba sendo condenado ao exílio, enquanto o diácono é condenado ao potro.

Após a tortura, Daciano pergunta como estava o miserável corpo dele, e o mártir responde: “como eu sempre desejei”, enfurecendo o magistrado, e completa: “ó como estou feliz! Ao fazer o que pensa que me fere, você me faz o maior benefício. Anda, miserável, lança mão de todos os recursos maldosos e verá quando sou torturado tenho, com a ajuda de Deus, mais força do que quem me tortura.” Então, Daciano volta sua fúria para os torturadores, pois não conseguem afetar a força de vontade do santo, e as torturas escalam.

Durante os suplícios, ocorre um jogo de palavras com o verbo “vencer”. Lê-se: *vocês* foram vencidos (Daciano diz aos torturadores); esse homem *nos* venceu (Daciano se inclui entre os vencidos); já que não *pudemos* vencê-lo vivo, me vingarei após a morte (Daciano manda que o cadáver seja exposto para ser devorado); e, finalmente, acho que não o *vencerei* nem após a sua morte (seus planos de deixá-lo à mercê das feras da terra e do mar falharam). Na parte final do relato, Jacopo cita Agostinho (p. 191):

“O bem-aventurado Vicente venceu em palavras, venceu em sofrimentos, venceu em seu testemunho, venceu em sua tribulação. Venceu queimado,

---

<sup>311</sup> As etimologias dos nomes dos santos, posicionadas no início de alguns capítulos, têm vital importância para Jacopo e para o contexto medieval (cf. LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo...* Op. cit.). Embora difiram do atual conceito de etimologia, que busca reconstituir a origem e o desenvolvimento histórico das palavras, sem quaisquer orientações essencialistas – e os esforços do autor pareçam mesmo canhestros na mistura que faz do grego e latim numa mesma palavra –, para o medievo elas são reveladoras de uma verdade sobre o objeto ou pessoa nomeada.

venceu afogado, venceu vivo, venceu morto.” E acrescentou “Vicente foi torturado para se exercitar, flagelado para se instruir, espancado para ser fortalecido, queimado para ser purificado.”

As sevícias impostas a Vicente não surtem efeito e o fortalecem, tornando-o apto a adentrar o reino celeste. Ele venceu Daciano com suas palavras e resiliência aos sofrimentos em vida, os quais aceitou alegremente, e o venceu morto, pois foi protegido por anjos e por um corvo, que impediram a violação de seu cadáver.

Do ponto de vista narrativo, aponta Saxer, a figura de Vicente se diferencia das demais em três pontos, estabelecendo novos parâmetros para os relatos de martírio: sua palavra fácil, frequentemente arrogante e até irônica; a tomada de iniciativa perante o acusador romano, resultando no domínio do julgamento pelo mártir; e a multiplicação de suplícios perpetrados por figuras de autoridade que extraem prazer de impingir dor e ver o acusado sofrer<sup>312</sup>, uma sanha que por vezes é descrita como demoníaca.

Os relatos do martírio se dão em meio a um confronto:

Segundo Altman (ALTMAN, 1975, pp. 1-11), a oposição diametral é a estrutura característica das *paixões*, e consiste no enfrentamento entre dois grupos (mártires e pesquisadores) e suas consequências concretas: a detenção, o interrogatório e o martírio. Quando a perseguição ao Cristianismo termina, a oposição santo/secular deixa de colocar-se sistematicamente como enfrentamento violento para começar a mostrar-se nas *vitae* de confessores como um aperfeiçoamento gradual.<sup>313</sup>

Esse embate, que é também narrativo e dá oportunidade ao santo para expor questões doutrinárias, pressupõe a eliminação física de um dos oponentes e a espiritual do outro. À primeira vista, há um abismo de poder entre o futuro mártir e seus acusadores, que têm à sua disposição todo o aparato de repressão do Estado. Soma-se a isso a vontade – e a capacidade – dos representantes do Império de impingir torturas excruciantes aos corpos do acusado. Os acusados, então, inicialmente só têm o seu próprio corpo como meio de resistir. Para Shaw, os corpos martirizados são *loci* de lutas de poder. Eles demonstram que os indivíduos podem utilizar seus corpos para forjar e manter ideias sobre si mesmos e percepções sobre seus corpos contrárias à ideologia do poder dominante na sociedade em que vivem, ao ativamente

---

<sup>312</sup> SAXER, Victor. *Aspects de la typologie...* Op. cit.

<sup>313</sup> FORTES, Carolina Coelho. Os Mártires na *Legenda aurea*: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fábio; BUSTAMANTE, Regina (orgs.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, pp. 3-4; grifo da autora.



escolherem dar prioridade e colocar em ação as suas próprias concepções em vez daquelas forçadas neles, assim criando mutações nessas ideias e percepções.

Na verdade da identidade que eles escolhiam afirmar, uma imagem invertida do corpo havia se tornado a arma quintessencial dos mais fracos. Mas aqueles corpos continuavam finitos, mortais, isolados e fracos; e eles lidavam com a duração a longo termo do poder institucional.<sup>314</sup>

A fraqueza e o abismo de poder entre o indivíduo e o Estado que o acusava de perturbar sua ordem, contudo, inverte-se ao considerarmos que, em realidade, ele não lidava com a injustiça e a crueldade de seus algozes sozinho, dependente apenas dos próprios meios de resistência, seu corpo, mas tinha o poder do Deus único e forças sobrenaturais trabalhando a seu favor. É isso que as narrativas sobre os mártires afirmam em última instância: os seguidores de Cristo não estavam sós, seu sacrifício seria logo recompensado em proporções muito maiores do que havia sido seu sofrimento, as promessas feitas no novo testamento seriam cumpridas sem delonga, pois a encarnação é real e os corpos ressuscitarão para tomar o seu lugar na corte celeste, não importa o quanto sua integridade tenha sido comprometida.

### 3.4.3. *Os mártires modernos na Legenda aurea*

O édito de Milão (313), no reinado de Constantino († 337), cessou a perseguição aos cristãos e logo o cristianismo emergiu vitorioso como a religião do Império (Édito de Tessalônica, 380), já decadente. Nos séculos seguintes, Igreja e seus representantes, como os bispos, tornaram-se os guardiães do legado romano e ocuparam os papéis administrativos deixados vacantes com a desestruturação do Império, assumindo o latim como sua língua<sup>315</sup>, e consolidou-se como a principal instituição da cristandade medieval<sup>316</sup>. No século XIII, no qual Jacopo vive e escreve, o cristianismo é a religião dominante no Ocidente, e, conflitos pontuais excetuados, dificilmente alguém padece ou é vítima de hostilidade apenas por professar a fé em Cristo. Nesse contexto, conforme Fortes, a literatura utópica de uma minoria perseguida é

---

<sup>314</sup> SHAW, Brent D. *Body/power/identity*. Op. cit, p. 311, tradução nossa.

<sup>315</sup> Cf. ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1983].

<sup>316</sup> BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal*. Op. cit.

substituída pela literatura ideológica a serviço da Igreja, mantenedora do sistema de valores vigente, e não mais signo de ruptura<sup>317</sup>.

O martírio, então, subsiste como uma categoria “para pensar com” determinadas experiências sociais a partir do sofrimento religioso passado de outros, como definido por Castelli (exposto no início desta seção). Ora nas mortes violentas e injustas das quais o vulgo extrai mártires, ora nas mortes ocorridas em embates com poderes temporais ou heréticos das quais o papado extrai os seus, como Tomás de Canterbury e Pedro de Verona, tornando aquele passado utilizável para defender suas prerrogativas. Não por acaso, três das cinco *vitae* modernas narradas por Jacopo de Varazze abordam o tema de alguma forma: Tomás de Canterbury foi morto por ordens do rei Henrique II, por sua defesa intransigente dos interesses da Igreja; Pedro mártir, inquisidor, foi emboscado por hereges; Domingos não foi martirizado, mas descreve em detalhes como gostaria que o martírio acontecesse, caso os hereges o atacassem.

Tomás Becket foi arcebispo de Canterbury no reinado de Henrique II (R. 1154-1189; † 1189), que apenas é referido como rei da Inglaterra na *Legenda aurea*. A princípio, o santo era benquisto pelo rei, que insiste que ele assuma o arcebispado da Cantuária, uma importante diocese. Todavia, ao aceitar a posição, Tomás busca se aperfeiçoar cotidianamente para estar à altura da posição que agora detinha, mortificando sua carne e tenta mudar os costumes da corte inglesa. O rei tenta fazer com que Tomás ceda às suas vontades e sancione costumes que seus predecessores gozavam em detrimento das liberdades eclesíásticas, as quais o arcebispo inicialmente cede, diz Jacopo, iludido por maus conselhos, inclusive advindos de bispos. Porém, percebe que essas concessões levariam ao prejuízo das almas e realiza as mortificações mais severas, além de parar de rezar missas. O papa o libera e ele passa a resistir ao rei, saindo da igreja carregando uma cruz. Isso lhe confere tanto o desprezo real quanto dos populares, que o consideravam traidor.

Alertado de juramentos de morte feitos a ele, Tomás exila-se em Sens e na França. O impasse chega ao pontífice e, na falta de uma resolução, Henrique manda sequestrar os bens do arcebispo e de seus amigos, além de condenar os membros de sua família ao exílio. O santo, contudo, persiste rezando pelo rei e pelo reino e recebe mensagem divina dizendo que ele voltaria àquelas terras e que receberia de Cristo a palma do martírio lá. Assim ocorre e ele volta, recebido com grandes honrarias. Dias antes de seu assassinato, Tomás tem uma visão, na qual é elevado ao nível mais alto dos santos, de onde vê uma cadeira vacante ao lado dos apóstolos

---

<sup>317</sup> FORTES, Carolina Coelho. Os mártires na *Legenda Aurea*... Op. cit.

e indaga a um anjo a quem pertencia aquele lugar, ao que o anjo lhe responde que a cadeira havia sido reservada pelo Senhor para um sacerdote inglês.

Como ele continuava a defender os interesses da Igreja, soldados do rei foram procurá-lo. Tomás pede, sob pena de anátema, que seus companheiros sejam poupados, mas encomenda sua alma e a defesa da Igreja a Deus à bem-aventurada Maria, a todos os santos e ao beato Dionísio. Finalmente, os soldados cortam sua cabeça, espalhando seu cérebro pelo chão da igreja. Em 1174 é sagrado mártir, conta Jacopo.

Pedro de Verona foi um inquisidor dominicano nascido de família cátara. Em sua legenda, uma das mais longas da *Legenda aurea*, é contada sua história desde criança, quando já possuía capacidade mostrar aos cátaros – que são chamados apenas de hereges sem outro qualificativo – a falsidade de suas crenças, seguindo o *topos* de *puer senex*, isto é, uma criança que demonstra a sabedoria usual aos velhos. Seu tio indaga o que ele havia aprendido na escola, e Pedro repete o credo, mas o homem lhe diz para não repetir aquelas palavras, pois Deus não havia criado as coisas visíveis, que eram obra do diabo, embora não se entre em detalhes sobre a argumentação subsequente. Diz-se que o menino, cheio do Espírito Santo, foi capaz de rebater suas proposições e silenciá-lo. Ele quis, então, que o pai o tirasse da escola, mas o pai se recusa e afirma acreditar que um heresiarca poderia convencê-lo a se juntar a eles. Ao fim, o tio profetiza que o menino os destruiria, como um segundo Caifás, aponta Jacopo.

Pedro não se deixou convencer pela família – e ao que relato indica também não pôde convencê-los a aderir a fé católica – e os deixa ainda adolescente para se juntar à Ordem dos Pregadores. Nos 30 anos seguintes, destacou-se pela excelência intelectual e zelo em suas funções como pregador e inquisidor (61.1, p. 388):

[...] era dirigido pela fé, fortalecido pela esperança, acompanhado pela caridade. Consagrou-se por inteiro por defender a fé que o abrasava, lutou cotidianamente por ela com intrepidez e fervor contra seus adversários, levou esse combate sem interrupção até o momento vitorioso em que atingiu com felicidade o martírio. E assim o firme Pedro, apoiado na pedra da fé, alcançou por meio de sua paixão a honra de ser a pedra de Cristo.

Jacopo ainda diz (61.1, p. 389): “ansiava por morrer por ela [a fé católica] e nas suas frequentes e assíduas preces suplicava ao senhor que não lhe permitisse deixar a vida de outro modo que não fosse bebendo o cálice do martírio. Seu desejo não foi frustrado”. Durante a narrativa, Pedro é apresentado como defensor incansável do catolicismo, sendo frequentes os embates contra os hereges, nos quais ele foi capaz de invocar uma nuvem em forma de borboleta para mostrar a eles seu erro. Diz-se que no dia de sua morte ele foi mártir (por sua morte),

confessor (pois proclamava frequentemente sua fé em Cristo), profeta (porque sabia que não finalizaria o percurso entre Como e Milão, dizendo a seus acompanhantes que poderiam descansar em São Simplicio, local onde foi acabou sendo velado após o ataque) e doutor (pelo ensino da verdadeira fé). Sua morte é comparada à de Cristo em vários pontos, ocupando os hereges o papel que os judeus tiveram na paixão do mestre. Em seus momentos finais (61.4, p. 391): “[...] não procurava evitar o inimigo, ao contrário, oferece-se como vítima que pacientemente suporta os redobrados golpes do furor sacrílego de seu carrasco”.

Seu martírio teria resultado na purgação de hereges da região, por conversão ou por fuga, e alguns teriam adentrado a ordem dominicana, tornando-se eles mesmos perseguidores de seus antigos companheiros<sup>318</sup>. Milagres presentes em sua entrada abordam diretamente questões relativas à doutrina e à defesa da Ordem dos Pregadores. Por exemplo, quando mulheres fiavam e viam pessoas a caminho de uma igreja dos frades, onde Pedro seria homenageado, diziam que os dominicanos inventavam novos mártires como forma de lucrar e construir palácios. Os fios, então, tingem-se de sangue, e as mulheres, ao constatar a natureza sobrenatural do fenômeno – uma vez que não haviam se cortado –, arrependem-se e o chamavam de “precioso mártir” (p. 395). Elas correm para contar ao prior o ocorrido, e ele predica solenemente sobre o fato. Ainda assim, um mestre de gramática diz que tudo foi combinado, escarnecendo da credulidade alheia, e é acometido por grave febre, “por vingança divina” (*ibidem*), que só é curada quando ele se torna devoto do santo.

Domingos, o fundador da ordem, dedicou-se a corrigir o costume dos heréticos, razão pela qual começou sua pregação itinerante e instituiu as primeiras casas comunitárias para mulheres cáticas convertidas ao catolicismo. Na legenda, diz-se que um monge havia tido uma visão de Maria e Jesus, na qual a mãe implora ao filho pelo gênero humano. Jesus diz que já foi até eles, lhes enviou apóstolos, mártires, confesores e doutores, e mesmo assim os homens não se emendaram, mas ele diz que dará uma nova chance e enviará pregadores. Em outra versão desse diálogo, Maria vê seu filho apontando três flechas para destruir o mundo, representando os vícios da soberba, concupiscência e avareza. Então a Virgem diz que há escravo fiel,

---

<sup>318</sup> O assassino de Pedro, inclusive, foi um deles. Após o assassinato, Carino de Balsamo (†1293) adentrou a ordem dominicana como penitente e, após sua morte, um culto se estabeleceu e ele foi beatificado. Os cultos de Pedro e Carino, porém, seguiram caminhos separados. Conforme Prudlo, em primeiro lugar a ausência se justifica pelo período no qual a maioria dos relatos hagiográficos sobre Pedro havia se consolidado, a década de 1270, época na qual Carino era apenas um frade em um convento menor. E também, já estando o culto de Pedro estabelecido, não havia motivo para fazer adições sobre a suposta santidade de seu assassino, o que poderia levantar dúvidas sobre o martírio. Cf. PRUDLO, Donald S. The assassin-saint: the life and cult of Carino of Balsamo. In: *The Catholic historical review*, v. 94, n. 1, pp. 1-21, dez. 2007.

intrépido e lutador que submeterá o mundo e colocará sob o domínio de Cristo e lhe apresenta Domingos, nesta versão acompanhado de Francisco.

Relato semelhante aos primeiros é repetido, ocorrido quando “abades cistercienses andavam por Toulouse”, local onde o fundador iniciou suas pregações. Domingos não chegou a sofrer violência por mão de seus antagonistas, mas descreveu com detalhes o martírio que desejava, porém, ao mesmo tempo se dizia indigno de tal honra (108, p. 616):

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. Quando eles o ameaçavam de morte, respondia: “Não sou digno da glória do martírio, ainda não mereço essa morte”. Buscando-a, passava não apenas intrépido, mas também alegre e cantando, pelos lugares nos quais se preparavam emboscadas contra ele. Admirados, os inimigos da verdade diziam: “Você não teme a morte? O que faria se o prendêssemos?” Ele: “Eu imploraria que vocês não me ferissem logo mortalmente, mas que pouco a pouco cortassem um após o outro cada um de meus membros e que os colocassem diante dos meus olhos antes de furá-los, e que por fim abandonassem meu corpo semimorto e despedaçado, envolto em sangue, ou que me matassem com desejassem”.

Ao contrário dos mártires dos primórdios do cristianismo, Tomás e Pedro não foram vítimas oriundas de uma minoria religiosa da perseguição organizada perpetrada por um aparato estatal contra o qual não teriam outra oportunidade de resistir a não ser utilizando seus corpos, sendo a expressão final de sua oposição sua própria aniquilação física. Seus corpos foram, sim, utilizados como forma última de resistência contra os adversários da Igreja, mas eles dispunham de meios diversos e eficazes de os contrapor. Tomás ocupava o arcebispado da Cantuária, uma das principais dioceses da Inglaterra, representando os interesses do papado; Pedro foi pregador de renome, nomeado inquisidor pelo próprio papa, ou seja, ele mesmo era operador de um aparato de perseguição contra outras minorias religiosas.

Tomás e Pedro, ressalta Prudlo, embora pareçam figuras controversas para a percepção atual quanto à santidade – o primeiro foi eleito um dos dez piores britânicos da história e o pior do século XII<sup>319</sup>, e o segundo era conhecido como o “príncipe da santa inquisição” –, configuraram-se como dois dos primeiros cultos universais populares do período. Diz o autor<sup>320</sup>:

---

<sup>319</sup> York. “Who were the worst britons, ...”. *BBC History Magazine*, 6.13, jan. 2006.

<sup>320</sup> PRUDLO, Donald S. Martyrs on the move: the spread of the cults of Thomas of Canterbury and Peter of Verona. *Peregrinations: journal of medieval art and architecture*, v. 3, issue 2, 2011, p. 33, tradução nossa.

A reação popular aos assassinatos de Pedro e Tomás foi estarrecedora, e as canonizações, rápidas. Não importa como alguém via as personalidades de Pedro e Tomás, o fato evidente de seus cultos instantâneos e duradouros força à conclusão que seus contemporâneos por toda a Europa viam neles, especialmente em seus martírios, desejáveis e convincentes protótipos de perfeição cristã.

Para o historiador, isso se deveu não apenas à logística da Igreja e da ordem dominicana para disseminar os cultos – e no caso de Tomás houve coibição direta da coroa inglesa ao seu culto inicialmente –, mas porque ambos eram vistos como eficientes taumaturgos, o que atestam os registros de peregrinação deixados nos locais onde se encontravam seus restos mortais e os relatos de milagres atribuídos a eles em diversas localidades da Europa, distantes dos centros originais de culto. Eles igualmente demonstram a capacidade dos laicos medievais de não apenas receber passivamente os cultos, mas de reformulá-los e rearranjá-los para se encaixar em suas próprias concepções teológicas e preencher suas necessidades, no caso, a *performance* de milagres<sup>321</sup>.

Como nas *passiones* de outrora, o título de mártir atribuído tão rapidamente a Pedro e Tomás ofusca quaisquer reticências que ambos possam ter enfrentado em vida – e que os levaram à morte. Embora as *vitae* subsequentes tentassem adequar sua personalidade às regras do gênero, o que importava aos olhos populares, afirma Prudlo, é o tipo de morte que tiveram. Não que fossem geralmente malquistos em vida, Pedro especialmente parece ter sido querido entre os fiéis, mas o martírio já era fiador suficiente de sua santidade, pois os tornava intercessores eficientes perante Cristo.

A classificação de mártir não era outorgada facilmente pela Igreja medieval, tendo sido reservada a poucos apoiadores das causas papais que encontraram morte violenta por seu suporte à Santa Sé: “difícilmente alguma martirologia é livre de um propósito didático e, em alguns casos, isso envolve uma argumentação circular: somente causas verdadeiras produzem mártires, *ergo*, uma causa que produz mártires deve ser verdadeira”<sup>322</sup>. O martírio, cuja estrutura narrativa diferencia dois polos opostos, o santo e seus algozes, o bem e o mal, verdadeiro e falso, sem nuances, oferece oportunidade de leitura dos conflitos enfrentados pela igreja no século XIII<sup>323</sup>. Apenas a maneira de morte não é suficiente para que a classificação seja concedida; exemplos disso são os missionários franciscanos que padeceram no Oriente e,

---

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> LOADES, David. Introduction. Op. cit., p. xvii, tradução nossa.

<sup>323</sup> FORTES, Carolina Coelho. Os mártires na *Legenda Aurea*... Op. cit.

apesar de terem apoiadores como a casa real de Portugal e a translação de suas relíquias ter ocorrido com as devidas pompas, não foram reconhecidos como tal<sup>324</sup>.

O fundador da ordem dos pregadores – e a própria ordem e seus pregadores – é apresentado como sucessor de Jesus e dos apóstolos, mártires, confessores e doutores nas visões dos diálogos entre Cristo e sua mãe. Os paralelos apresentados na legenda de Pedro mártir entre o santo e Jesus, pregadores da Palavra e homens de ação no mundo, e os milagres punitivos contra seus detratores visam a sanar quaisquer dúvidas sobre a missão e a validade da ordem, representante final de uma longa tradição que remonta à encarnação, e calar os críticos dos dominicanos. Além disso, por meio do exemplo de Pedro, a atividade dos inquisidores é justificada e incentivada, mesmo em meio às adversidades e represálias que os irmãos dedicados a essa tarefa pudessem encontrar.

As visões de Domingos são igualmente portadoras de crítica a outras ordens religiosas e sua ineficácia em lidar com os problemas enfrentados pela Igreja, e.g., a expansão da heresia, uma vez que se diz que uma delas foi dada ao monge no momento que “abades cistercienses andavam por Toulouse”, como citado<sup>325</sup>. A descrição da maneira que Domingos gostaria de encontrar sua morte nas mãos de seus antagonistas heréticos, presente no relato hagiográfico, e o assassinato de Pedro demonstram como esse longo perfil de *sequela e imitatio Christi* por meio de seus sofrimentos foi atualizado e continuava a produzir significado no século XIII. E no que era sua vanguarda, as ordens mendicantes recém-criadas.

#### 3.4.4. *Ascese*

Com o fim das perseguições, os perfis predominantes de santidade são os dos confessores e dos ascetas, e o foco se desloca da morte para a vida dos santos. O asceticismo remonta à palavra grega para exercício ou treinamento, levando os santos a serem chamados de “atletas de Cristo”. O paradigma ascético, conforme Dyan Elliot, baseia-se na exegese das seguintes passagens do novo testamento: na fala de Jesus sobre os que se fazem eunucos pelo reino dos céus (Mat. 19:11-12) e nas epístolas aos romanos (7.23: “mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros”) e aos gálatas (5.17: “pois a carne deseja o que é contrário ao

---

<sup>324</sup> Cf. RYAN, James D. Missionary saints of the high middle ages: martyrdom, popular veneration, and canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n. 1, pp. 1-28, 2004.

<sup>325</sup> Já nos referimos a esse episódio fundador da ordem na seção 2.4.1., na qual se pode encontrar a crítica feita pelo bispo de Osma, a quem Domingos acompanhava, à opulência dos modos dos cistercienses.

Espírito; e o Espírito, o que é contrário à carne. Eles estão em conflito um com o outro, de modo que vocês não fazem o que desejam”)<sup>326</sup>.

Assim como seu equivalente temporal, por meio do rígido controle e treinamento do corpo, o santo atinge o domínio de si que o diferencia dos demais fiéis, permitindo-os agir como intercessores e protetores da cristandade. Na *Legenda aurea*, diversos santos são descritos dessa forma; sobre s. Paulo, Jacopo cita Agostinho (28, p. 207):

“Considero Paulo o verdadeiro atleta de Cristo, que o instruiu, que o ungiu com a substância com a qual foi crucificado, que se glorificou nele.” Ele mortificou sua carne para que ela colaborasse na realização de boas obras. Desde então seu corpo ficou perfeitamente apto a toda sorte de boas obras, sabendo viver tanto na penúria quanto na abundância, pois tinha experimentado de tudo e suportava facilmente as adversidades.

E o próprio Cristo é descrito conforme a metáfora atlética (13, p. 141): “o segundo nome é Cristo, que significa ‘ungido’ [...] Ao chamá-lo ungiu, reconhecemos que foi profeta, atleta, sacerdote e rei, quatro tipos de pessoas que recebiam unção [...] foi atleta ao vencer o diabo.”

A ideia de ascese, presente em inúmeros relatos hagiográficos cristãos, em diferentes épocas e contextos, no entanto, não é peculiar dessa denominação religiosa ou se liga apenas a determinados usos do corpo para fins espirituais, o que dificulta a construção de uma definição precisa do termo. Steven D. Fraade afirma que o termo é um constructo moderno identificado com uma série de fenômenos diversos, pensados constituintes de uma maneira coerente de ver e agir no mundo. Isso se deve a diversos fatores, segundo Fraade: a assimilação de características familiares ao objeto do pesquisador ao fenômeno geral; por exemplo, se ele se dedica ao budismo ou aos pais do deserto; a conotação negativa que a acepção assumiu, beirando o patológico, o que produz caricaturas do comportamento ascético; ao invés da familiaridade, pode ocorrer o contrário, a construção de modelos demasiado amplos e inclusivos; atribuição da ascese a uma motivação específica que dificilmente pode ser reconstruída com base nos documentos. Sobre o último ele diz: “elas são usualmente deixadas desarticuladas, e quando articuladas podem ser ambíguas, plurais, fluidas, ou inconsistentes com um sistema religioso particular”<sup>327</sup>.

O autor aponta que caminho diverso tem sido trilhado por historiadores com propensão sociológica ao ver a ascese como um fenômeno amplo, que comporta diversas tipologias,

---

<sup>326</sup> ELLIOTT, Dyan. Asceticism. In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and gender in medieval Europe an encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2006.

<sup>327</sup> FRAADE, Steven D. Ascetical aspects of ancient judaism. In: GREEN, Arthur (ed.). *Jewish Spirituality: from the Bible Through the Middle Ages*. New York: Crossbroad Press, 1986, p. 255.



envolvendo graus de abstinência, de desconfiança do corpo e das coisas materiais, relação com o mundo, contextos sociais etc. No centro dessas práticas estaria a ideia de que o asceticismo é uma maneira de responder à tensão inerente aos sistemas religiosos, isto é, a aspiração humana de aperfeiçoamento e realização espiritual, coletiva ou individualmente, ao mesmo tempo em que os seres humanos são confrontados com obstáculos, advindos de si mesmos e do mundo, para atingir esse fim. Fraade, então, propõe a seguinte definição de ascese<sup>328</sup>:

Uma definição do asceticismo religioso, portanto, deve ser específica o suficiente para incluir dois componentes principais: (1) o exercício de esforço disciplinado com o objetivo de aperfeiçoamento espiritual (como entendido), que requer (2) abstenção (total ou parcial, permanente ou temporária, individual ou comunitariamente) da satisfação de desejos terrenos ou mundanos de outra maneira lícitos.

O capítulo sobre Agostinho (119), na *Legenda*, é exemplar desse treinamento disciplinado e abstenção da satisfação de desejos lícitos. Jacopo diz que em suas *Confissões* o bispo de Hipona humildemente se acusa de pecados perante Deus que outras pessoas – menos perfeitas – poderiam considerar veniais ou nulos, como jogar bola em vez de ir à escola, não ter estudado caso seus pais ou mestres não o ameaçassem, de ter lido e se emocionado com obras pagãs, ter tirado da mesa ou despensa de seus pais para dar a outros, trapacear em jogos e ter roubado peras de uma árvore quando jovem.

Essa introdução é seguida por citação de seu livro na qual ele se acusa de ter sentido certo prazer comendo, na qual liga a saciedade à concupiscência. Agostinho diz: “de fato, sendo o beber e o comer causa da manutenção de nossa saúde, um certo prazer é a perigosa companhia dessa necessidade” (p. 714). Nos parágrafos seguintes, são citadas frases sobre sua abstenção de prazeres olfativos, embora os bons odores o inquietassem pouco, pois não se pode ceder a nenhum tipo de tentação; dos auditivos, uma vez que a melodia do canto o atraía mais que as palavras de Deus; dos visuais, que o distraiam das boas meditações e perturbam as preces.

Ao fim da legenda de Agostinho, Jacopo cita trechos dos *Solilóquios*, dentre os quais se lê respostas que o santo dá quando indagado pela Razão. Quando perguntado o que achava da comida, ele responde (p. 724): “quer comida?”. E responde Agostinho: “Não me pergunte nada sobre comida, bebida, banho e outros prazeres do corpo, pois dou a ele apenas o que é preciso.” Em suma, não obstante a aparente inocência dos prazeres supracitados ou das faltas cometidas, afirma-se que a tentação está à espreita toda vez que o homem cede aos seus sentidos e se deixa

---

<sup>328</sup> FRAADE, Steven D. *Ascetical aspects of ancient...* Op. cit., p. 257, tradução nossa.

afastar da contemplação e meditação das coisas celestes e que ao corpo apenas é devido o necessário.

Já Paula, que mantinha vida ascética e a exigia das virgens ao seu encargo, declarava (129, p. 212): “é preferível a saúde do espírito do que a do estômago, a limpeza excessiva do corpo e da roupa é a sujeira da alma, e aquilo que é visto como falta leve pelas pessoas do século pode ser um enorme pecado num mosteiro”. Nesse trecho a sexualidade não é mencionada uma só vez, mas outros comportamentos que de outra forma parecem lícitos ou neutros, como manter a higiene ou ter uma boa alimentação, são condutas em relação ao corpo consideradas faltas para alma. Aqueles que se dedicam verdadeiramente a Deus necessitam vigiar não apenas a área na qual a tentação e o pecado são mais evidentes, a sexual, mas todas as suas ações devem se guiadas pelo comedimento.

Kalistos Ware afirma que dois aspectos são fulcrais às práticas ascéticas no pensamento cristão e colocam perguntas: *anachōrēsis*, fuga do mundo, mas pode haver retorno?; e *enkrateia*, repressão ou direcionamento dos instintos?<sup>329</sup> Quanto à primeira pergunta, tanto pode haver como não o retorno no sentido topográfico. O caso do pai do deserto Arsênio (encontrado na *Legenda* no capítulo 172) narra seu isolamento permanente pela salvação de sua alma, seguindo conselho divino, e as frequentes recusas, muitas vezes ríspidas, que ele fazia a quem o procurava em busca de milagres. Há também o caso de outro pai do deserto, Antônio (ou Antão; presente na *Legenda* nos capítulos 21, s. Antônio; 15, Paulo, eremita; 147, s. Taís), que, após isolamento inicial, assume discípulos sob o seu cuidado espiritual. O ponto é, para Ware, que embora o isolamento topográfico de Arsênio nunca tenha se encerrado, e o de Antônio, sim, ambos contribuíram para a salvação da humanidade, cada um a seu modo. O exemplo de Antônio parece mais óbvio, todavia, o impulso de isolamento aparentemente egoísta de Arsênio similarmente se volta para a salvação da comunidade, ainda que não por sua ação direta no mundo. No deserto, local de morada dos demônios que atormentam a humanidade, Arsênio se dedicava permanentemente à oração e ao seu aperfeiçoamento espiritual pela abstinência que praticava, o que constituía eficaz arma contra eles, beneficiando toda a humanidade. A oração funcionava como muro protetor ao redor dos cristãos. O asceta, afirma, não ajuda os demais humanos por algo que ele possa fazer, mas por aquilo que ele é, “ele serve à sociedade ao se transformar por meio da oração, e por virtude de sua autotransfiguração ele também transfigura o mundo ao seu redor”<sup>330</sup>.

---

<sup>329</sup> WARE, Kalistos. The way of the ascetics: negative or affirmative. In: WIMBUSCH, Vicente L.; VALANTASIS, Richard (eds.). *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>330</sup> Ibid., p. 8, tradução nossa.

Igualmente, podemos distinguir na prática ascética duas atitudes perante o corpo e à materialidade: uma negativa (não natural) e uma positiva (natural). Os textos quanto às práticas ascéticas frequentemente advogam a necessidade de moderação da abstinência e a repressão dos impulsos, diz Ware, porque elas frequentemente não o eram; moderação, no entanto, é um conceito vago, alerta. O autor a identifica com manter a abstinência ao nível mínimo necessário à manutenção da vida, excluindo práticas de sofrimento autoinfligido:

O que basicamente distingue o asceticismo natural do não é a atitude em relação ao corpo. O asceticismo natural reduz a vida material à maior simplicidade, restringindo as necessidades naturais ao mínimo, mas não estropiando o corpo ou causando seu sofrimento deliberado. O asceticismo não natural, por outro lado, busca formas especiais de mortificação que atormentam o corpo e gratuitamente infligem dor a ele.<sup>331</sup>

Em suma, para o autor, em sua versão não natural, a ascese implícita ou explicitamente demonstram desprezo pela criação de Deus, especialmente o corpo. Já a natural pode ou não fazer isso. Isso porque essas práticas retornam o corpo ao seu “estado natural”, isto é, como concebido pelo criador divino.

Como já discorremos anteriormente na seção 3.2., corpo e alma estavam intrinsecamente ligados na Idade Média e cada parte desse binômio influencia a outra. Mas ainda no período tardo-antigo historiadores como Castelli assinalam que o dualismo convivia com outras concepções no interior do cristianismo. Ao analisar *A vida de santa Synclética*, asceta alexandrina que viveu no século IV, Castelli afirma: “assim como disciplinas corporais modelam o caminho da alma, as práticas da alma manifestam seu sucesso ou falência em termos físicos”<sup>332</sup>. Os exercícios ascéticos, portanto, não visavam submeter o corpo a toda sorte de carestias e fustigá-lo gratuitamente até seu limite, mas treiná-lo para que ele pudesse ser veículo de aperfeiçoamento espiritual e liberação dos desígnios carnis. E esse treinamento envolve a repetição contínua, pois apenas assim a excelência almejada pode ser alcançada. Vauchez aponta que o santo é percebido como aquele que é permanentemente religioso, enquanto os outros o são apenas irregularmente<sup>333</sup>; “ser religioso”, contudo, é uma categoria flexível e comporta diferentes acepções do que deveria ser a conduta produtora – ou reveladora – de santidade em diferentes contextos.

---

<sup>331</sup> Ibid., p. 9, tradução nossa.

<sup>332</sup> CASTELLI, Elizabeth A. Mortifying the body, curing the soul: beyond ascetic dualisms in *The Life of St. Synclética. differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 4, n. 2, pp. 134-153, 1992.

<sup>333</sup> VAUCHEZ, André. Santidade. Op. cit.

Patricia Cox Miller, ao tratar do ascetismo, por sua vez, baseia-se em duas perspectivas: a do historiador da Antiguidade Jean-Pierre Vernant e a do fenomenologista Maurice Merleau-Ponty<sup>334</sup>. Vernant, ao discorrer sobre o corpo dos deuses e dos homens, chega à conclusão de que os primeiros eram vistos como exemplos de perfeição e que os segundos eram versões imperfeitas deles, subcorpos, e o problema colocado à humanidade não era que suas almas estivessem presas a corpos, mas a esses corpos degradados, passíveis de decadência e que se extenuavam facilmente (dependentes da alimentação e do sono para se recuperar, e.g.)<sup>335</sup>. De Merleau-Ponty, Miller trabalha com a ideia de duas perspectivas para o olhar humano, uma que vê objeto em relação a um horizonte, um fundo no qual ele se encontra, e outra “de lugar nenhum” (*from nowhere*), que percebe cada objeto em sua totalidade.

Tomando o pensamento de Vernant como ponto de partida, ela traz a questão dos corpos e subcorpos para o cristianismo, influenciado em seus primórdios pela cultura helênica, e que, ademais, tem na problemática do corpo algo central para seu desenvolvimento. Miller afirma que os corpos dos ascetas, mesmo quando amaciados e penalizados por sua frequente abstinência – o que poderia incluir carne gangrenada, como no caso de Simeão, o estilita –, eram vistos como corpos de plenitude, semelhantes ao corpo adâmico criado à imagem e semelhança de Deus, corpos de luz, próximos dos corpos angélicos e diversos dos corpos decaídos por causa do pecado original, isto é, os corpos ascéticos eram objeto da visão “de lugar nenhum”. Os corpos ascéticos embelezam o mundo nessa perspectiva. Ela diz: “sugiro que essas remodelações podem ser vistas positivamente, não como atos direcionados por nojo e ódio do corpo *per se*, mas como atos direcionados contra uma maneira de percebê-lo”.<sup>336</sup>

#### 3.4.5. Ascese na Legenda aurea

Os primeiros relatos de ascetas vieram do Oriente e tiveram grande impacto entre os cristãos do Ocidente. A partir do século III, para levar uma vida eremítica, marcada pela privação, pela abstinência e pela entrega à providência, monges da Síria ou do Egito se retiravam para o deserto, praticando a chamada *fuga mundi*. Na prática, esses homens santos (*holy men*) não estavam tão apartados da sociedade quanto gostariam, muitas vezes dependendo

---

<sup>334</sup> MILLER, Patricia Cox. Desert asceticism and “the body from nowhere”. *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 2, pp. 137-153, 1994; Id. Dreaming the body: an ascetics of asceticism. In: WIMBUSCH, Vicente L.; VALANTASIS, Richard (eds.). *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>335</sup> VERNANT, Jean-Pierre. “Corps obscur, corps éclatant”. In: VERNANT, Jean-Pierre; MALAMOUD, Charles. *Corps des dieux*. Paris: Gallimard, 1986.

<sup>336</sup> MILLER, Patricia Cox. Desert asceticism and... Op. cit., p. 139, tradução nossa.

da manutenção de relações esporádicas para garantir a subsistência, trocando artesanato por comida ou trabalhando na agricultura em períodos de cheia do Nilo, por exemplo. Eles também atraíam centenas de expectadores e seguidores e, por sua reputação, eram chamados a auxiliar na resolução de conflitos<sup>337</sup>.

A ideia oriental do deserto como lugar de despojamento das coisas mundanas e de encontro com Deus, presente no antigo testamento na história de Moisés, cria raízes no pensamento cristão do Ocidente medieval, sendo transferida para a floresta nesse contexto<sup>338</sup>. Essa solidão, como acontecia anteriormente com os pais e monges do deserto do Oriente, não exclui totalmente a presença de outras pessoas, como aponta Gabriel de C. G. Castanho: “a solidão medieval é uma relação social, e não o seu contrário”<sup>339</sup>. A solidão e o deserto ou a floresta são, dessa maneira, ideais de vida e de relação do homem consigo mesmo e com Deus, e não categorias absolutas. Os lugares desertos nos quais monges cartuxos, grandmontanos ou cistercienses, e.g., explana Castanho, não eram lugares totalmente desabitados ou que nunca tenham sido habitados anteriormente, tendo sido usualmente dantes povoados.

Os ascetas, eremitas ou monges constantemente precisavam lidar com a presença humana e não estavam excluídos dos modos de circulação da sociedade da qual faziam parte, na Antiguidade tardia ou na Idade Média, fossem aqueles que queriam viver da mesma maneira do que eles, fossem quem compartilhavam o cenóbio, aqueles com quem realizavam trocas ou os que acreditavam que seu modo de vida os transformava em realizadores de milagres e buscavam seu auxílio. Miller cognomina a atração exercida pelos espetáculos ascéticos de “reportagem do deserto” e aponta sobre essa relação de repelência e atração:

Na verdade, requerer o olhar pode ter sido uma das premissas da atividade ascética em si mesma [...] O comportamento ascético era uma *performance*, que pedia uma audiência. Como Harpham notou, o ascético era, “na sua própria solidão, constantemente à mostra”; adiante, “nós devemos ao asceticismo a noção de que o eu exemplar é observável” [...] característica curiosa da economia espetacular da reportagem do deserto é que o que aqueles “olhos” alegavam “ver” eram práticas frequentemente descritas naquela literatura como tendo sido feitas em segredo.<sup>340</sup>

O monasticismo representou, por grande parte da Idade Média, o maior grau de perfeição que poderia ser alcançado dentro do cristianismo, sendo frequentemente comparado

---

<sup>337</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *Society and the holy in late antiquity*. California: University Press, 1982.

<sup>338</sup> LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Portugal: Editorial Estampa, 1994 [1985].

<sup>339</sup> CASTANHO, Gabriel de C. G. A polissemia (social) do deserto: uma história do *tópos* histórico e historiográfico da solidão monástica no contexto latino-medieval. *Revista de História*, n. 173, 2015, p. 125.

<sup>340</sup> MILLER, Patricia Cox. Desert asceticism and... Op. cit., p. 138, tradução nossa.

à vida angélica. A partir do século XI, surgem outras formas de vida religiosa e espiritual que igualmente almejam aperfeiçoamento espiritual e a comunhão com a divindade, enfatizando a faceta humana do Cristo e as passagens do novo testamento “susceptíveis de fornecerem regras de vida, particularmente as que evocam a pobreza de Cristo e de seus discípulos”<sup>341</sup>. A exortação feita séculos antes por Jerônimo († 420), “seguir nu o Cristo nu” (*nudum Christus nudus sequere*)<sup>342</sup>, é repetida com frequência a partir do século XII. Despojar-se da propriedade e dos bens materiais e cultivar a simplicidade é seguir o exemplo dado por Cristo e seus apóstolos. Esse ideal é realizado na adoção da vida comunitária regulada, chamada *vita canonica* ou *vita apostolica*, e por laicos que se associam em confrarias, em *béguinages*, adotam condutas ascéticas por si mesmos etc. Não é mais preciso se isolar fisicamente do mundo para se aproximar de Deus e realizar sua obra:

Contudo, embora não se isolassem fisicamente, não devemos nos esquecer de que em seus primeiros anos, eles [os dominicanos] eram identificados por um ideal compensador: uma quebra mais radical com os valores seculares do que o próprio monasticismo tinha alcançado.<sup>343</sup>

No século XIII de Jacopo, a visão ortodoxa ainda coexiste com a visão cátara. Os heréticos, veementemente criticados pelo autor, que sequer os nomeia, mesmo quando claramente se refere a eles, como no relato de Pedro mártir, apregoavam uma visão dualista do mundo. As coisas visíveis, carnis, defendiam, eram criações de um deus mal ou do diabo, e as espirituais eram fruto do Deus bom; a encarnação de Jesus não poderia ser senão aparente, devido à maldade inerente às coisas terrenas. Dentro desses grupos havia os chamados perfeitos, isto é, praticantes de uma ascese rigorosa. Os cátaros acreditavam que a salvação advinha da *performance* de um ritual chamado *consolamentum*, o qual apenas os perfeitos podiam realizar. Para estarem aptos a dispensá-lo, eles não podiam tocar membros do sexo oposto e deveriam manter uma dieta restrita que excluía ovos, carne e laticínios, pois esses alimentos eram gerados pelo coito animal<sup>344</sup>. A despeito dessas práticas não divergirem em grau das de muitos dos santos apresentados na *Legenda* – não obstante as premissas que os impelem sejam bastante divergentes –, é preciso se diferenciar deles e oferecer ao público, por meio da leitura ou da pregação, intercessores e modelos de igual apelo e sancionados pela ortodoxia.

---

<sup>341</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade...* Op. cit., pp. 84-85.

<sup>342</sup> Epístola 125. In: WRIGHT, Frederick Adam. *Select Letters of St. Jerome*. London/Cambridge (MA): William Heinemann Ltd./Harvard University Press, 1933.

<sup>343</sup> FORTES, Carolina Coelho. Os mártires na *Legenda Aurea...* Op. cit., p. 8.

<sup>344</sup> SNYDER, Susan Taylor. Cathars. In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. London/New York: Routledge, 2006.

Na *Legenda aurea*, de fato, a ascese é retratada como a conduta pertinente aos santos, seja em sua versão mais moderada, seja na versão levada ao extremo. Embora a imensa maioria dos santos presentes na obra tenha vivido séculos antes, a preferência por esse tipo de santidade, baseada na renúncia e na ascese, aponta Vauchez, ainda vigia na região mediterrânea na baixa Idade Média, da qual Jacopo era oriundo<sup>345</sup>. Apesar do cenário, deserto ou floresta, servir de suporte narrativo em muitas lendas, não é preciso se isolar geograficamente para praticar a ascese, e todos os santos praticam alguma forma de continência, no mínimo, a sexual. A privação e a abstinência de comida, de sono ou sexual são os meios pelos quais a carne e a tentação são vencidas. A legenda de Tiago, o menor, resume esse ideal de renúncia. Jacopo cita a *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia, na qual é dito (163, pp. 404-405): “já era santo desde o ventre de sua mãe, e depois nunca bebeu vinho ou cerveja, nem comeu carne, cortou o cabelo, untou-se de óleo, tomou banho, vestiu algo além de uma túnica de linho”. Ou seja, sua santidade não é atribuída a algo que viria a fazer ou tenha feito em vida, mas sim é algo que já se anunciava no ventre de sua mãe e foi confirmada em vida primeiramente por essas condutas relacionadas ao seu corpo, indicadoras de que ele não o adulava com vaidade, nem se dedicava a prazeres sensoriais ou fazia concessões ao conforto.

Bernardo de Claraval, monge, chamado doutor melífluo por seu grande domínio da retórica, é destacado pela forma como tratou seu corpo. Sua legenda condensa muitos dos tópicos discutidos anteriormente quanto à ascese. Diz-se (115, p. 688): “Bernardo macerou seu corpo com tanta abstinência, trabalho e vigília, que constantemente estava doente com gravidade, sofria de tal esgotamento que seguia com dificuldade a rotina comum”. É dito que o santo assim agia porque não atribuía importância para as coisas terrenas. Desde a infância, sua mãe educava os filhos para o deserto, dando-lhes de comer alimentos comuns e humildes, como se fosse enviá-los para lá. Quando jovens, Bernardo e alguns de seus irmãos ingressaram na vida monástica.

Quando visitado pela única irmã, casada e dotada de bens materiais, inicialmente ele não hesita em rechaçá-la, pois estava acompanhada de “soberbo e aparatoso séquito” (p. 687), considerando aquilo armadilha demoníaca para capturar almas. O único irmão que a atendeu era porteiro e a chama de esterco vestido. A irmã, em lágrimas, diz (*ibidem*):

Embora eu seja pecadora, foi por eles que Cristo morreu, e por me sentir pecadora é que vim aqui à procura de conselhos e da conversa dos bons, e se

---

<sup>345</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later...* Op. cit.

meu irmão despreza minha carne, que o escravo de Deus não despreze minha alma. Que venha, faça recomendações, e o que ordenar eu cumprirei.

Com essas promessas, os irmãos foram vê-la e proibiram-lhe, antes de tudo, a glória mundana. Ao retornar para casa, a mulher mudou, levando uma vida eremítica, e após muitos rogos, obteve o consentimento do marido e do bispo para ingressar em um mosteiro.

Durante a juventude, embora o demônio lhe enviasse tentações em forma de mulheres para lhe tirar a castidade, Bernardo sempre as evitou. Depois que entrou na ordem cisterciense, diz-se que não usou mais os sentidos corporais, deixando de reparar nas coisas ao seu redor – isto é, subentende-se que ele apenas usava seus sentidos espirituais e voltava-se apenas para os assuntos celestiais. Outra preocupação do santo era o sono (p. 685):

Este escravo de Deus fazia vigílias acima das possibilidades humanas, com o tempo de dormir parecendo-lhe desperdício. Reputava correta a comparação entre o sono e a morte, pois assim como um adormecido parece aos homens que está morto, um morto, diante de Deus, é como se estivesse dormindo. Por isso, se ouvia algum monge roncar muito alto ou se observava que algum deles não mantinha no leito a compostura devida, ficava inquieto porque tais formas de dormir pareciam-lhe de pessoa carnal ou secular.

O santo tampouco comia para se satisfazer, fazia-o apenas para não desmaiar. E se acreditava ter se excedido, “não deixava o fato impune” (p. 685; embora não se explicita o que Bernardo fazia nesses casos). Seu desdém pela comida fez com que confundisse óleo com bebida e sangue coalhado com manteiga. A única coisa que reconhecia era água. Também dizia aos seus companheiros que tudo o que havia aprendido sobre as escrituras o fez meditando nos bosques e campos, tendo carvalhos e falhas como mestres e que “se desejam bem aproveitar essa casa, deixem lá fora o corpo que trazem do mundo e ingressem apenas com o espírito, pois a carne aqui não serve para nada” (p. 687).

Essa conduta não se restringia apenas a monges e ascetas do deserto. Sobre Tomás de Canterbury, arcebispo, diz-se que ele se tornou perfeito ao mortificar a carne e praticar constantes jejuns e em sua humildade e caridade ao lidar com os pobres (11.1, p. 125):

[Ao assumir a cadeira episcopal] transformou-se imediatamente em outro homem: transformou-se no homem perfeito, passou a mortificar a carne com cilício e jejuns. Não apenas usava cilício em vez de camisa como tinha calça de pêlo de cabra que o cobria até os joelhos. Procurava ocultar sua santidade e ao mesmo tempo mostrava uma honestidade requintada, adequada à dignidade de seu ofício, com móveis apropriados e trajes decentes. Todos os dias, de joelhos, lavava os pés de treze pobres, aos quais dava uma moeda de prata.



Sobre outro bispo, Germano, lê-se (102, p. 593):

[Após se tornar bispo] Ele distribuiu seus bens aos pobres, transformou sua esposa em irmã, e durante trinta anos mortificou de tal forma seu corpo, que nunca consumiu pão de trigo ou vinho ou legumes, nem usou sal para dar sabor à comida. Duas vezes ao ano, na Páscoa e no Natal, tomava vinho, mas misturado com tanta água que tirava o sabor dele. Na refeição, comia um pouco de cinzas, depois pão de cevada. Jejuava sempre e comia apenas de tarde. Tanto no verão quanto no inverno, vestia apenas cilício e uma túnica. Se demorava a dar estas roupas, usava-as até que estivessem gastas e puídas. Seu leito era coberto de cinzas, um cilício e um saco, e sem travesseiro que fizesse a cabeça ficar mais alta que os ombros. Carregava no pescoço, sempre gemendo, relíquias dos santos. Jamais tirava a roupa, raramente o calçado e o cinto. Em tudo o que fez superava a condição humana. Sua vida seria inacreditável sem milagres. Tantos milagres poderiam ser considerados fantasia, se não fossem os méritos que anteriormente demonstrava.

A Tomás nenhum elemento demeritório é atribuído a sua conduta antes de assumir o cargo. Germano, porém, era tomado pela vaidade ao exibir a cabeça dos animais que caçava em um pinheiro, e foi repreendido por s. Amador, a quem viria a suceder. Amador fez com que a árvore fosse queimada e, em retaliação, Germano levou consigo cem soldados para matá-lo. Em revelação divina é dito que o bispo seria sucedido por Germano; ele então foge, retornando posteriormente com cautela, quando manda chamar Germano para tonsurá-lo e lhe explica que ele será seu sucessor. Quando Amador morre, a população aclama o novo bispo.

Apesar dos diferentes passados de Tomás e Germano, as narrativas demonstram como sua ascensão a cargos eclesiásticos os transformaram, impelindo-os a um comportamento ascético de aperfeiçoamento que julgavam condizente com a dignidade episcopal. Esse deveria ser o comportamento de todo o clero, inclusive e principalmente, sua cabeça, o papa. Sobre Gregório, lê-se (46, p. 280):

O que ele próprio diz no prefácio a seus *Diálogos* pode dar uma ideia a respeito: “Meu espírito infeliz, atualmente atormentado por outras ocupações, lembra-se dos tempos passados no mosteiro, quando se colocava acima de tudo que é efêmero, quando estava acostumado a pensar somente nas coisas celestes, e apesar de retido no corpo libertava-as da prisão da carne pela contemplação e amava a morte, entrada para a vida e recompensa do trabalho, ainda que para quase todos ela seja um castigo”. Assim, tanto afligiu sua carne com macerações que arruinou o estômago e mal conseguia sobreviver. A dificuldade de respirar, chamada de síncope pelos gregos, deixava-o em tal angústia que levava horas para sair dela.

Ao fim, suas condutas são recompensadas pelo martírio, no caso de Tomás, e pela capacidade de operar milagres. No relato de Germano, aparece explícita a relação entre esse aperfeiçoamento e envolvida numa argumentação circular: ele os operava pois atingiu tamanho domínio de si pela constantes privações às quais se submetia incessantemente, e sua realização atestava a validade de seu estilo de vida e a sanção divina a ele, ao fazer do santo um de seus canais no mundo terrestre.

A relevância da prática do jejum para o aperfeiçoamento pessoal e espiritual é expressa nas considerações feitas por Jacopo sobre o tema nos capítulos sobre “A Quinquagésima”(33), “A Quadragésima” (34) e em “O Jejum dos Quatro Tempos” (35), nas quais elementos teológicos, médicos, psicossociais e ecológicos são acionados para explicar sua importância. Na quinquagésima, Jacopo diz que deveriam ser mantidos 40 dias de jejum, como fez Cristo, mas aos domingos ele é suspenso por alegria e respeito à ressurreição, na qual se diz que Cristo comeu duas vezes. Além disso, os clérigos adicionaram para si mais dois dias de abstinência e jejum, pois deveriam superar os laicos em santidade. Esses dias se tornaram uma semana, a quinquagésima.

Na quadragésima, o autor explica por quais motivos ele deve ser feito por 40 dias (apesar de já ter dito no capítulo anterior que o período era em referência a Cristo): Matheus enumera 40 gerações entre Adão e Cristo; para alcançar os 50, símbolo do repouso do bem-aventurado, é necessário acrescentar uma dezena a 40, símbolo do tempo de trabalho da vida terrena, e para terceira razão cita Prepostino, a *Suma dos ofícios* (34, p. 234):

Já dissemos que nosso corpo é composto de quatro elementos, que têm em nós quatro sedes. O fogo que predomina em nossos olhos, o ar na língua e nos ouvidos, a água nos órgãos sexuais, a terra nas mãos e nos quatro membros. Nos olhos reside a curiosidade, na língua e nos ouvidos as bufonarias, nos órgãos sexuais a volúpia, nas mãos e nos outros membros a crueldade.

Depois, o autor cita Gregório, em suas homílias (*ibidem*):

Nosso corpo mortal é formado de quatro elementos, e pela volúpia desse corpo contrariamos os mandamentos do Senhor. Desta forma, como preferimos os desejos da carne aos mandamentos do Decálogo, é justo afligir essa carne quatro [número dos evangelhos] vezes dez [...] como se oferecêssemos nosso dízimo de cada ano a Deus.

Quanto ao período, Jacopo cita entre as razões: que se deve sofrer na mesma época que Jesus; que o jejum representa a saída desse mundo para a terra eterna assim como a Páscoa

representa a libertação dos filhos de Israel de seu cativo; a terceira, que ardores libidinosos são mais frequentes na primavera e convém jejuar para refrear o corpo; e, por fim, que o jejum prepara os homens para receber o corpo do Senhor, como os filhos de Israel antes de receber o cordeiro pascal.

A ligação entre os períodos do ano e o jejum continua em “O Jejum dos Quatro Tempos”. Nele se diz que jejuamos na primavera, que é quente e úmida, para temperar em nós o humor nocivo que é a luxúria; no verão, para castigar o calor prejudicial que é avareza; no outono, para temperar a secura do orgulho; e, no inverno, para atenuar o frio da maldade e a malícia. Cita-se João Damasceno (35, p. 236):

[...] o sangue aumenta na primavera, a bÍlis no verão, a melancolia no outono e a fleuma no inverno. Consequentemente, jejuar-se na primavera para debilitar o sangue da concupiscência e da louca alegria, pois o sangüíneo é libidinoso e alegre. No verão, para enfraquecer a bÍlis do arrebatamento e da falsidade, pois o bilioso é por natureza colérico e falso. No outono, para acalmar a melancolia da cupidez e da tristeza, pois o melancólico é por natureza invejoso e triste. No inverno, para diminuir a fleuma da estupidez e da preguiça, pois o fleumático é por natureza estúpido e preguiçoso.

Também se diz que o homem é composto de quatro elementos e a alma de três (racional, concupiscível e irascível), então é preciso jejuar quatro vezes ao ano por três dias para abarcar essa totalidade. Os quatro tempos do ano são igualmente relacionados às quatro idades da vida.

Nessa concepção, além de ser necessidade básica, relacionada com a manutenção da própria existência humana, a alimentação também se conecta ao prazer sensorial e a luxúria que certos alimentos ou a sensação de saciedade podem causar, levando o homem ao pecado. Refrear o consumo dos alimentos é também refrear os defeitos de caráter inerentes a certos períodos do ano e à constituição humana, e impedir que a tentação tenha local onde se instalar e se desenvolver.

A ascese, na *Legenda aurea*, não raro, encaixa-se na categoria negativa, não natural, da qual falamos na seção anterior, conforme a classificação de Ware. Os santos, muitas vezes, não restringem suas necessidades ao mínimo possível para treinar seus corpos, mas o fustigam quando acreditam necessário fazê-lo para escapar de possíveis tentações, seja pontual, seja constantemente. Francisco, ao ser atacado por demônios, diz (144, p. 841): “façam com meu corpo tudo o que for permitido a vocês, pois estou disposto a suportar já que, não tendo maior inimigo que meu corpo, vocês se vingarão por mim. Confusos, os demônios desvaneceram-se.”

Todavia, há exemplos nos quais o ideal de moderação é apresentado positivamente. No capítulo de Antônio, conta-se que ele encontrou um arqueiro que se indignou quando o santo passeava alegre com seus irmãos. Antônio diz para ele colocar sucessivamente flechas em seu arco e atirar, e ele responde que se o fizer perderá o arco. O santo replica: “o mesmo ocorre no serviço de Deus. Se quiséssemos persistir nele excessivamente, logo estaríamos quebrados. Convém pois descansar algumas vezes” (21, p. 173). Relato semelhante é encontrado no capítulo sobre o apóstolo João, que é vítima de escárnio de algumas crianças por acariciar uma ave para domesticá-la. O menino igualmente carregava um arco, que o santo manda retesar, mas o rapaz logo o desarma para que ele não ficasse frouxo demais e perdesse sua função. João diz que os seres humanos são como o arco (9.8, p. 118):

O mesmo se dá com a frágil natureza humana, que se enfraqueceria caso ficasse sempre ocupada, caso não relaxasse por alguns instantes. Vê a águia: ela voa mais alto que todos os pássaros e olha fixamente para o sol, mas por sua natureza precisa pousar na terra. O mesmo ocorre com o espírito do homem, que necessita relaxar um pouco para depois se voltar com mais ardor para a contemplação das coisas celestes.

Bynum diz que “controle, disciplina e até tortura da carne são, na devoção medieval, não tanto a rejeição da fisicalidade quanto sua elevação – uma horrível, mas deliciosa elevação – como meio de acesso ao divino”<sup>346</sup>. Ao treinar seu corpo, e por conseguinte sua alma, e afastar as tentações que levam ao pecado, o asceta pode se aproximar da divindade, que demonstra sua aprovação, dirigindo-se especialmente a ele, por meio de sonhos, visões e profecias etc. e o tornando veículo de milagres. Ao equiparar essa conduta de vida com a perfeição, que é visível à comunidade na materialidade nos corpos ascéticos que ostentam as marcas dessa prática, são dados aos cristãos tanto um modelo para mirar – não obstante nunca possam (ou queiram) colocá-lo em prática eles mesmos – quanto uma personificação dos ideais cristãos capaz de colaborar com a comunidade, respondendo seus anseios imediatos ou trabalhando para a salvação humana.

#### 3.4.6. *Martírio, ascese e dor*

Na *Legenda aurea*, Jacopo de Varazze não poupa sua audiência de detalhes gráficos, como na legenda de Tiago, o cortado (168). Os sofrimentos do santo começam quando ele, filho

---

<sup>346</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit., p. 182, tradução nossa.

de pais cristãos e casado com uma cristã, por amor ao rei dos persas, por quem era benquisto, adora a ídolos. Isso faz com que sua mãe e esposa lhe escrevam uma carta cortando laços com ele. Tiago pensa que se as duas se tornaram estranhas para ele, o quão mais estranho ele deve ter se tornado para Deus. Arrependido por sua concessão aos desígnios do príncipe, ele lhe manda um mensageiro para afirmar seu cristianismo.

Nas páginas seguintes, a narrativa acompanha as torturas infligidas a Tiago, que tem seu corpo cortado dedo por dedo, membro por membro, por longas horas e com requinte de crueldade, entremeadas por lições doutriniais, nas quais ele reafirma a ressurreição, e.g., e de resiliência que o santo dá em meio às sevícias. Ao ter o dedo menor do pé esquerdo extraído, ele diz (p. 976): “dedinho, console-se, pois o pequeno e o grande ressuscitarão da mesma forma, e se um fio de cabelo não perecerá, por que você seria separado de seus companheiros?” e ao ter o segundo dedo desse pé removido, complementa: “destruam essa casa velha, pois me preparam uma mais esplêndida”. Já tendo perdido todos os dedos, os pés, as mãos, o braço esquerdo, enquanto cortam sua perna direita até o fêmur, diz-se que ele estava prostrado por uma dor inexprimível, e seus carrascos já estavam esgotados. Por fim, ele pede a Deus que o ajude e tire sua alma da prisão. Em seguida, ele é decapitado. A dor, nesta legenda, é o meio de penitência de Tiago por ter cedido à idolatria. Ela a aceita e toma a ocasião para expor verdades doutriniais, apenas recorrendo à misericórdia divina em última instância, no que é atendido por Deus. Por sua persistência em meio ao sofrimento e na profissão de fé, ele foi premiado com o martírio.

Na *Legenda*, os santos não se deixam abater diante das torturas que lhe são impostas, mas as recebem alegremente, e o martírio é sempre definido em termos positivos, como coroa ou palma. Vicente diz (25, p. 189): “quando sou torturado tenho, com a ajuda de Deus, mais força do quem que me tortura”. E há os que impingem dor a si mesmos, como os casos de Bernardo, Tomás, Germano, Gregório, dentre muitos outros, ou que a desejam como Francisco e Domingos, já citados. Os episódios concernentes à vida de Jesus também enfatizam cada sofrimento sentido por ele. Nesse contexto, a dor é também um valor e tem usos sociais. A noção de que a dor pode ter “uso”, diz Miles, tende a horrorizar as pessoas nas sociedades ocidentais, entretanto, ao analisarmos a produção de muitos autores cristãos fica claro que, em sua concepção, a dor, voluntária ou involuntária, podia ser fonte de produção de *insights* religiosos e experiências místicas<sup>347</sup>.

---

<sup>347</sup> MILES, Margaret R. *The Word made...* Op. cit.

As sociedades modernas se caracterizam pela manutenção da saúde e pela analgesia, não sendo a dor mais do que um incômodo que deve ser extirpado dos corpos humanos a qualquer custo. A convivência prolongada com ela e o sofrimento psíquico engendrado por isso beiram o intolerável<sup>348</sup>. Herdeiras do pensamento cartesiano, que separa corpo e mente, e vê na dor um defeito do maquinário corporal, uma resposta sem sentido especial a um estímulo externo, e da ideologia do progresso, que visa a erradicar o sofrimento humano<sup>349</sup>, as sensibilidades modernas podem ver nas descrições de torturas cruentas ou nos comportamentos ascéticos nos relatos apresentados na *Legenda aurea* algo de mau gosto ou patológico, expressões de uma fé demasiado literal e ultrapassada.

Atualmente, pesquisadores, antropólogos, sociólogos, historiadores e neurocientistas se esforçam para demonstrar o caráter social da dor e a influência do meio cultural na percepção dos sinais dados pelo corpo em forma de desconforto<sup>350</sup>. Martha Eames diz: “a dor não é uma experiência pré-discursiva, mas um fenômeno construído, e a percepção da dor no final do medievo difere dramaticamente da nossa”<sup>351</sup>. Na Idade Média, na qual os meios para lidar com ela eram muito menos eficazes que os disponíveis hoje em dia, tanto pela ausência de compostos químicos analgésicos de alta eficácia acessíveis ao grosso da população quanto pelas concepções sobre o próprio corpo humano e nosologia. Certamente, havia meios para atenuá-la, mas nem sempre atingiam o resultado almejado e podiam ser potencialmente letais. A dor era uma parte inelutável do cotidiano, com a qual era preciso lidar de uma maneira ou de outra.

Ademais, como assinala Duby, na tradição judaico-cristã a dor é apresentada como prova e castigo, enviada por Deus para a humanidade. No Gênesis, quando da queda da humanidade pelo pecado original, Adão e Eva são condenados a morrer e a sofrer, o homem no trabalho e a mulher no parto. Deus também a envia a Jó para provar sua devoção. O povo de Israel passa por diversas provações narradas no antigo testamento<sup>352</sup>. E Jesus, o filho de Deus, embora sem a mácula do pecado, é o que mais sofre, pois expia as faltas cometidas pela humanidade.

O filho de Deus não veio como majestade, mas como homem sofredor e foi torturado até a morte. A devoção que toma impulso na segunda parte da Idade Média, especialmente a

---

<sup>348</sup> LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2018 [1995].

<sup>349</sup> Ibid.; RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Op. cit.

<sup>350</sup> Cf. MORRIS, David B. About suffering: voice, genre, and moral community. *Daedalus*, v. 125, n. 1, Social suffering, 1996, pp. 25-45.

<sup>351</sup> EAMES, Martha. Pain, torture and death in the Huntington Library *Legenda aurea*. In: RICHES, Samantha J. E; SALIH, Sarah. *Gender and holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London/New York: Routledge, 2005 [2002], p. 51, tradução nossa.

<sup>352</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit.

partir do século XII e nos séculos seguintes, centra-se nesse aspecto da experiência encarnada do Cristo, que alimenta a meditação e fornece material para os pregadores, valorizando o papel da dor na cultura europeia:

O cristão foi chamado a ter presente em seu espírito a tomar lugar corporalmente entre os figurantes desse grande espetáculo de aflição coletiva. A imitação de Cristo lhe foi proposta. Ela convida a identificar-se ao Salvador, especialmente aos seus sofrimentos corporais.<sup>353</sup>

A dor, então, não apenas é inescapável no correr dos dias como também é conveniente aos seres humanos. Apesar e pelo sofrimento que causa, ela é igualmente redentora e ocupa seu papel na economia da salvação. Esquivar-se dela ou não suscita debates, pois ao se furtar da dor e da doença, que podem ter sido enviadas por Deus para a expiação de faltas, pode-se igualmente ir contra os desígnios divinos e afastar-se do caminho da salvação. O sofrimento físico, imposto por outros ou autoinfligido, é revestido de significado moral. A dor e o flagelo dos mártires e ascetas, embora possam gerar comoção nas sensibilidades contemporâneas, pelo menos em nível discursivo não apareciam como algo que deveria ser evitado ou desviante, mas sim procurado e desejável, pois estavam diretamente ligados à imitação do lado mais humano de Cristo e à recompensa posterior: “por meio da oferenda de dor, por exemplo, o cristão de antigamente esforça-se por quitar a dívida contraída por ocasião do sacrifício de Cristo. Todo sofrimento consentido torna-se, então, uma prova de amor, um sinal de devoção”<sup>354</sup>. Le Breton ainda diz que a dor é uma incisão de sagrado, ao arrancar o homem de si mesmo e confrontá-lo com seus limites.

Como apresentado nos relatos dos mártires, gerir a dor é um dos apanágios de Deus. Embora muitos mártires sofram cada torturada imposta a seus corpos e a recebam de bom grado, tantos outros, mesmo em meio a torturas longas e requintadas, nada sentem graças à intervenção divina ou têm seus corpos milagrosamente restaurados. No relato de s. Sebastião (23), cuja narrativa apresenta diversos personagens, alguns também martirizados como ele, conta-se de Tibúrcio, filho do prefeito, que se converte após Sebastião curar seu pai. Sua conversão resulta em prisão e torturas para que ele retorne à antiga fé. É pedido a ele que jogue incenso no braseiro para honrar os deuses ou que ande sobre ele, caso se recuse. Ao andar no braseiro, ele, futuro santo, diz que graças a nosso senhor Jesus Cristo parecia estar andando em pétalas de rosas. O

---

<sup>353</sup> Ibid., p. 194.

<sup>354</sup> LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. Op. cit., p. 20.

prefeito então diz que ele foi treinado em artes mágicas por Cristo e, após resposta indignada de Tibúrcio, manda decapitá-lo. No relato, também são omitidos trechos da convalescência de Sebastião após as flechadas, que são apenas a primeira parte de seu martírio, no qual ele recebe a ajuda de uma mulher, que cuida de suas feridas.

Para Trembinski, a supressão dessa parte do relato e a minimização ou ausência de menção à dor dos santos supliciados nos legendários dominicanos – embora os suplícios em si sejam enfatizados sobremaneira, em detrimento de outras partes dos relatos originais que são abreviadas ou omitidas inteiramente –, liga-se ao ressurgimento da tortura no processo judicial medieval e ao estabelecimento da inquisição, na qual os frades ocuparam proeminente papel e que se utilizava dela para extrair as confissões dos acusados. A construção de santos insensíveis, segundo a autora, representaria a racionalização do uso da tortura nos procedimentos inquisitoriais ao disseminar a ideia de que Deus conhece a verdade que habita nos corações dos acusados e que, se o acusado for inocente e Deus assim desejar, a dor injusta pode ser suspensa por sua vontade: “[...] a verdade nos corpos dos mártires é a verdade do Deus Cristão em vez daquela de seus torturadores – que Deus existe e que ele está, mesmo nos momentos de tortura, protegendo-os ao recusar silenciar suas vozes portadoras de verdades”<sup>355</sup>. Igualmente, no caso de Sebastião, o fato de o santo ter dependido de ajuda humana e ainda mais advinda de uma mulher poderia ser considerado um sinal de fraqueza aos olhos de Jacopo, que teria preferido excluir essas passagens do retrato de um mártir como o santo, um “perfeito cristão” e soldado querido até pelos imperadores<sup>356</sup>.

Marie-Christine Pouchelle, ao analisar a *Legenda aurea*, vê na dor dos santos, por outro lado, o elemento que os liga com o mundo terreno:

[...] a determinação dos santos em submeter a carne faz dela objeto constante de suas preocupações; maltratada, mal-amada, malnutrida, doente, enfim, ela não cessa, graças ao sofrimento, de lembrar sua existência [...] a dor serve de certa maneira de salvaguarda; ao permitir a ancoragem do santo na realidade (terrestre), ela o preserva de uma dissociação que poderia ser qualificada de esquizoide.<sup>357</sup>

---

<sup>355</sup> TREMBINSKI, Donna. Insensate saints: contextualizing non-suffering in early dominicans legendaries. *Florilegium*, v. 23.2, pp. 123-142, 2006.

<sup>356</sup> FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Hagiografia, gênero e história: reflexões a partir da vida de são Sebastião na *Legenda áurea*. In: LIMA, Marcelo Pereira (org.). *Estudos de gênero e história: transversalidades*. Salvador: UFBA, 2018.

<sup>357</sup> POUCHELLE, Marie-Christine. Représentations du corps dans la « Légende dorée ». *Ethnologie française nouvelle série*, t. 6, n. 3/4, Langues et images du corps, 1976, p. 293, tradução nossa.



A dor que eles sentem, diz a autora, não é apresentada negativamente, mas é concebida como prazer (*jouissance*) sentido pelos santos ao entregarem seus corpos e, por conseguinte, aos mesmos sofrimentos de Jesus, cuja verdade não cessam de professar. Ao final do capítulo de Vicente, por exemplo, lê-se sobre sua reação às torturas (25, p. 191): “e o soldado de Deus ria, deliciando-se com as mãos ensangüentadas, que não conseguiam enfiar mais fundo em suas articulações os garfos de ferro”.

## 4. CORPO DIVIDIDO? SEXO, GÊNERO, SEXUALIDADE

### 4.1. Sexo e gênero

Os estudos de sexo e gênero que tomaram impulso a partir da década de 1970 representam grande marco teórico para os estudos sobre o corpo e a corporeidade<sup>358</sup>. A problemática das representações de gênero já estava presente na antropologia desenvolvida na primeira metade do século XX, da qual *Sexo e temperamento*<sup>359</sup> é um dos principais expoentes. Margareth Mead, ao analisar três sociedades ditas primitivas, buscava demonstrar que os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres é culturalmente elaborado e passível de variações. Essa premissa progressivamente se fixa nas ciências humanas, sejam pelos exemplos extraídos da etnografia, seja pela análise documental. Surgem trabalhos voltados para o estudo das mulheres nas sociedades, influenciados além disso pelos avanços do movimento feminista nos ambientes universitários e acadêmicos<sup>360</sup> e na esteira da revolução sexual dos anos 1960.

Rubin e Scott, dentre outros, esforçaram-se para separar o sexo, o substrato biológico, e as diferenças de gênero culturalmente atribuídas a homens e mulheres por conta das diferenças anatômicas e reprodutivas de ambos e a posterior atribuição de papéis sociais diversos a eles resultantes dessa dicotomia suposta. A primeira se baseia na antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, em Karl Marx e na psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan para extrair suas conclusões; já a segunda procura estabelecer o gênero como uma categoria útil para a análise histórica. Rubin propõe<sup>361</sup>:

Um “sistema de sexo/gênero”, numa definição preliminar, é uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.

A antropóloga igualmente destaca que os sistemas de sexo/gênero não são produtos não históricos do pensamento humano, mas justamente provêm sua atividade histórica, resgatando

---

<sup>358</sup> BERTHELOT, Jean-Michel. Sociological discourse of the body. In: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. (eds.). *The body. Social process and cultural theory*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1991; BYNUM, Caroline Walker. Why all the fuss... Op. cit.; FRANK, Arthur W. For a sociology... Op. cit.; LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo...* Op. cit.; TURNER, Bryan S. Recent developments in... Op. cit.

<sup>359</sup> MEAD, Margareth. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2011 [1935].

<sup>360</sup> Cf. SCOTT, Joan Wallach. História das mulheres. In: BURKE, Peter (ed.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991].

<sup>361</sup> RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. Op. cit., p. 3.

os fundamentos e as consequências materiais dessas concepções na vida de homens e mulheres, em sistemas de parentesco e matrimônio, por exemplo.

Scott propõe: “[...] (1) o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma de dar significado às relações de poder”<sup>362</sup>. Aqui destacamos as implicações dessa proposta de definição de gênero: as diferenças entre os sexos são percepções, ou seja, elas não refletem uma realidade subjacente a eles. Portanto, são concepções de origem social e elas exprimem relações de poder ao estabelecer uma hierarquia entre os sexos e ao atribuir uma simbologia para cada um, baseada em critérios vistos como naturais. Por se erigir sobre essa suposta naturalidade, são conferidos aos papéis de gênero falso ar de eternidade e imutabilidade.

A medievalista Elliot, ao refletir sobre as implicações do seminal artigo de Scott, distingue três “eras” da trajetória da problemática do gênero que podem ser inferidas em relação à sua publicação, comparando-as com a visão trinitária da história na obra do abade cisterciense e místico Joaquim de Fiore († 1202). Para ela, os paralelos se baseiam no fato de ambos serem visionários, manifestos e instrumentos de reforma. Ela igualmente estabelece comparações entre o artigo e a tendência medieval de produção de binários (corpo/alma; clérigos/laicos; letra/espírito; carne/espírito; igreja/Cristo e, principalmente, masculino/feminino). A primeira fase é o que ela chama de “Era da Mãe”, situada nos anos 1970, a alvorada da história das mulheres. Nela, as mulheres são estabelecidas como objeto válido da narrativa histórica, mas “[...] ainda assim, permaneceu uma época na qual mulheres eram mulheres (e homens eram homens)”. A segunda era, a da Filha, é aquela na qual o sexo biológico dos personagens históricos não necessitava coincidir com o gênero atribuído a eles. Finalmente, a “Era do Gênero”, na qual a definição do gênero como significante de poder, libertaria o conceito das limitações da carne e poderia ser aplicado a instituições, ideologias e assuntos de alta política. Para a autora, o campo histórico, no entanto, nem sempre parece ter ultrapassado a segunda fase<sup>363</sup>.

Em trabalhos subsequentes, Foucault, Laqueur, Moore e Butler<sup>364</sup>, por exemplo, argumentam que não apenas o gênero é uma construção social – no entanto nem todos usam o termo em suas obras ou reivindicam a classificação de “construcionistas” –, mas que a

---

<sup>362</sup> SCOTT, Joan Wallach. *Gênero*. Op. cit., p. 86.

<sup>363</sup> ELLIOTT, Dyan. The three ages of Joan Scott. *The American Historical Review*, v. 113, n. 5, 2008, p. 1.391, tradução nossa.

<sup>364</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Op. cit.; LAQUEUR, Thomas Walter. *Making sex: body and gender from greeks to Freud*. Cambridge (MA): First Harvard University Press, 2003 [1990]; MOORE, Henrietta. *Compreendendo sexo e gênero*. Tradução: Júlio Assis Simões. In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion encyclopedia of anthropology*. London: Routledge, 1994.

separação entre dois sexos também o é. Longe de corresponder a uma realidade fisiológica factualmente estabelecida e atemporal, ela advém de determinadas formas de perceber os seres humanos e seus corpos, passíveis de variações no tempo e no espaço. Alocar na divisão binária dos sexos os papéis de gêneros, como forma cultural de fornecer sentido a essa dicotomia, para esses pesquisadores, é apenas uma possibilidade dentre outras, típica das sociedades ocidentais – das quais a grande maioria dos pesquisadores é oriunda. Em outros contextos sociais, pode-se dar ênfase a elementos de ordens diversas que não a fisiológica para a construção e manutenção desses papéis. Em suma, a divisão binária dos sexos deveria ser, nessa perspectiva, igualmente objeto de pesquisa dos cientistas sociais, uma vez que ela não é um dado não problemático, a “natureza” imbuída de significado pela cultura.

Ao falarmos de construção social para o sexo e o gênero, primeiramente, gostaríamos de esclarecer o que entendemos pelo termo. Para isso, voltar-nos-emos a Hacking. Conforme o autor, a utilização do termo “construção social” está ligada à conscientização sobre determinado fenômeno, representando uma crítica ao *status quo*. Construcionistas sociais sobre X sustentam que<sup>365</sup>:

- (1) X não precisava ter existido, ou não precisava de forma alguma ser da maneira que é. X, ou X como é presentemente, não é determinado pela natureza das coisas; não é inevitável. Alguns vão além, e insistem que:
- (2) X é ruim como é.
- (3) Estaríamos muito melhor se X sumisse ou, pelo menos, fosse radicalmente transformado.

Para Hacking, a constatação de que X não é o resultado necessário do desenvolvimento das coisas ou imutável nem sempre implica que ele é algo ruim, mas usualmente esse conceito é evocado criticamente a determinado objeto presente na ordem estabelecida, que se pode querer mudar, destruir ou desmascarar. Os estudos de gênero, argumenta, frequentemente são uma área na qual se passa da proposição 1 para a 2 e a 3. No presente trabalho, ater-nos-emos apenas à primeira asserção.

No período medieval, por exemplo, Laqueur defende a existência de um só sexo e dois gêneros. Para o autor, homens e mulheres não eram vistos como representantes de dois sexos separados e opostos, mas se encaixariam em um *continuum*. O masculino localizado em uma extremidade, identificado com o maior grau de perfeição, e o feminino na outra, imperfeito. As diferenças fisiológicas entre ambos residiriam na economia de calor e umidade corporais,

---

<sup>365</sup> HACKING, Ian. *The social construction...* Op. cit., p. 6, tradução nossa.

homem: quente e seco/mulher: fria e úmida. Os órgãos sexuais de ambos seriam os mesmos, porém os dos homens estariam expostos, e os das mulheres, não. Assim, e.g., testículos e ovários teriam a mesma constituição, no entanto suas posições anatômicas variem. Laqueur diz<sup>366</sup>:

[...] como o corpo era entendido em relação à cultura. Ele não era a matriz biológica por cima da qual uma série de outras características era supostamente baseada. De fato, o paradoxo do modelo de um sexo é que pares de contrários ordenados constituíam uma única forma, que não lhes é inerente.

Dessa maneira, para o autor, os papéis de gênero não dependem do corpo, masculino ou feminino, ao qual estão atrelados, mas de critérios externos de ordem e hierarquia. Ele argumenta que, historicamente, as diferenças de gênero precedem a diferenciação sexual.

Bynum, cujos trabalhos são considerados totêmicos<sup>367</sup> e *blockbusters* semânticos<sup>368</sup>, sustenta posição semelhante sobre a fluidez dos papéis de gênero no medievo em relação ao sexo biológico dos personagens históricos<sup>369</sup>. Seus trabalhos sobre o papel feminino maternal assumido por Cristo no medievo<sup>370</sup>, e por extensão por clérigos em relação aos fiéis, e sobre a função ocupada pela alimentação na devoção<sup>371</sup>, especialmente feminina, no período, salientam tanto a necessidade de revisão da presumida rígida separação entre papéis de gênero para a análise da religiosidade da Idade Média quanto as dessemelhanças encontradas na devoção masculina e feminina. Ao ponderar a aplicabilidade dos conceitos de drama social e liminaridade do antropólogo Victor Turner ao contexto medieval, por exemplo, Bynum chega à conclusão de que os conceitos seriam adequados para descrever as experiências religiosas masculinas, no entanto, não o seriam para as femininas<sup>372</sup>.

Nos relatos biográficos e hagiográficos masculinos, usualmente a conversão assume a forma dramática e são narrados como momentos de ruptura na vida dos homens, atribuição que eles tendem a estender às experiências femininas. Todavia, assinala Bynum, as mulheres não podiam simplesmente se despir e dar as costas a seus pais, como fez Francisco, tornando seus

---

<sup>366</sup> LAQUEUR, Thomas Walter. *Making sex*. Op. cit., p. 61, tradução nossa.

<sup>367</sup> RICHES, Samantha J. E.; SALIH, Sarah. Introduction. Gender and holiness: performance and representation in the later Middle Ages. In: RICHES, Samantha J. E.; SALIH, Sarah. *Gender and holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London/New York: Routledge, 2005 [2002].

<sup>368</sup> ELLIOTT, Dyan. *The three ages...* Op. cit.

<sup>369</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit.

<sup>370</sup> Id. *Jesus as mother*. Berkeley: University of California Press, 1982.

<sup>371</sup> Id. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley: University of California Press, 1988.

<sup>372</sup> Id. *Fragmentation and redemption*. Op. cit.

dramas incompletos. As vivências religiosas masculinas também assumem frequentemente a forma liminar, pois os homens evocam símbolos femininos e metáforas de inversão de gênero (eles são noivas, irmãs e mães de Cristo) para descrevê-las; as mulheres similarmente falam de si nesses termos, mas em seu caso esses papéis representam a continuidade daqueles que já exercem cotidianamente. Além disso, nota Bynum, as marcações de gênero costumam ser mais acentuadas em textos de autoria masculina, enquanto autoras mulheres tendem a situar suas vivências em termos de humanidade. A historiadora, então, advoga que ao tomar as mulheres como sujeitos de estudo, devemos olhar “com” elas e não “para elas”<sup>373</sup>.

Para Bynum: “o estudo do gênero é um estudo de como papéis e possibilidades são conceitualizados; é um estudo de cem por cento, e não de apenas 51% da humanidade”<sup>374</sup>, dado que a ênfase na construção de identidades femininas pode escamotear o fato de que as masculinidades também o são e passam por processos de justificação e legitimação. Richard Kieckhefer aponta que: “dentre os muitos serviços prestados por Caroline Bynum e outros está tornar possível agora, mais do que nunca, estudar a religião dos homens como religião dos homens, e não como *simpliciter*”<sup>375</sup>.

## 4.2. A Idade Média

O tom geral do tratamento dispensado à condição feminina no catolicismo desde escritos dos Pais da Igreja é, na melhor das hipóteses, antifeminino, quando não abertamente misógeno. A obra de Jacopo herda grande parte desse sentimento. Lisa Bitel<sup>376</sup> assinala:

Uma só sociedade pode produzir várias diferentes ideologias de gênero. Na Europa medieval, por exemplo, teólogos cristãos da mesma região e geração culpavam mulheres pelos pecados humanos, louvavam santas como modelos de comportamento e usavam metáforas femininas para Jesus.

A multiplicidade de discursos de gênero presentes em uma dada sociedade, que não é apanágio medieval, explica em parte as divergências entre ideologia e prática. O gênero feminino, em escritos teológicos ou hagiográficos, podia ser considerado a contraparte

---

<sup>373</sup> Ibid.

<sup>374</sup> Ibid., p. 17, tradução nossa.

<sup>375</sup> KIECKHEFER, Richard. Holiness and the culture of devotion: Remarks on some late medieval male saints. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate; SZELL, Tímea (eds.). *Images of sainthood in medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, p. 292, tradução nossa.

<sup>376</sup> BITEL, Lisa. Gender in history. In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and gender in medieval Europe an encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2006, p. 315, tradução nossa.

imperfeita do masculino e responsável pela queda humana, mas os homens não se furtavam de usar metáforas femininas para descrever a si, a Igreja e a Cristo; ou ainda uma aristocrata, e.g, em condições determinadas podia perfeitamente administrar seus bens e ser considerada de *status* mais elevado que um homem servo. É nesse meio, no mínimo ambíguo, que a *Legenda aurea* foi produzida, por um homem, um homem do clero. Se pode-se falar de uma Idade Média masculina, como faz Duby, é porque são as vozes masculinas amiúde as que chegam até nós, é sob sua ótica que enxergamos as mulheres<sup>377</sup>:

Essa Idade Média é resolutamente masculina. Pois todos os relatos que chegam até mim e me informam vêm dos homens, convencidos da superioridade do seu sexo. Só as vozes deles chegam até mim. No entanto, eu os ouço falar antes de tudo de seu desejo e, conseqüente, das mulheres. Eles têm medo delas e, para se tranquilizarem, eles as desprezam.

Na Idade Média, a visão sobre sexo e gênero era fortemente marcada pela tradição cristã, mas ela não era a única fonte da qual beberam aqueles que pensaram e escreveram sobre os homens e mulheres do período. O medieval também herdou grande parte dos discursos médicos da Antiguidade, as considerações sobre os sexos feitas por Aristóteles, ideias oriundas das sociedades não greco-romanas, além dos demais elementos presentes nos grupos sociais que compunham a cristandade, mas dos quais não temos testemunho escrito, dentre outros. É na mescla desses e de outros saberes, advindos de diversas fontes escritas e orais, que se constroem os discursos sobre sexo/gênero.

A encarnação de Jesus em corpo masculino é uma das bases teológicas sobre as quais se erigem a superioridade masculina, enquanto o papel das mulheres está diretamente relacionado ao mito adâmico. No capítulo “Purificação da Bem-Aventurada Virgem Maria” (37), as diferenças inatas entre homens e mulheres são explanadas pela ótica da queda e da encarnação de Cristo, prevista desde o início dos tempos, conforme sua coeternidade com o Pai. Jacopo toma como ponto de partida as regras de purificação previstas pela antiga Lei, que estabeleciam ser necessário às mães de meninos que se resguardassem de contato com homens por sete dias e se mantivessem longe do templo por 40, pois a geração pelo sêmen as tornava impuras, e os homens que entrassem em contato com elas corriam o risco de contaminação. Se a criança fosse menina, o tempo dobrava. Ele ainda diz que esse tempo está relacionado àquele que o corpo demorava a receber a alma no ventre (40 dias para os meninos após a concepção, 80 para as meninas). Entre as razões para isso Jacopo aventa: “[...] como Cristo se encarnaria

---

<sup>377</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit, n.p.

no sexo masculino, quis honrar este sexo e conceder-lhe maior graça” e “[...] tendo a mulher pecado mais do que o homem, deveria ser castigada em dobro, tanto exteriormente quanto interiormente, com sua formação no útero levando o dobro do tempo” e “[...] fazer compreender que a mulher desagradou Deus mais do que o homem, pois errou mais do que ele” (p. 244).

No século XIII, mesmo com o crescimento do culto mariano, sendo Maria considerada a nova Eva, as mulheres não são totalmente reabilitadas. O papel da Virgem na narrativa de redenção da humanidade, desde ser a mãe carnal de Jesus (e também sua filha e esposa) e a mãe espiritual dos apóstolos até ser a maior intercessora junto a seu filho pela salvação dos homens, não se reflete nas demais mulheres. Maria, teoricamente, forneceria exemplos para todas as camadas de mulheres na sociedade medieval, pois foi virgem, mãe, casada e viúva. Todavia, como mãe virgem do filho de Deus seus passos não podem ser plenamente seguidos, dado que nenhuma outra mulher pode aspirar replicar sua vivência. Elliott assinala que, quando os aspectos comuns da vivência da Virgem com as demais mulheres são explicitamente evocados, faz-se para reforçar os papéis sociais prescritos a elas<sup>378</sup>. Seu culto, portanto, não se reflete em maior valorização da mulher nem lhe confere maior autonomia.

Além de Maria, um dos assuntos preferidos de Jacopo<sup>379</sup> – lembrando que ele lhe dedicou um volume de sermões escritos –, entre os dominicanos os cultos de Maria Madalena e Catarina de Alexandria também foram de grande relevância para a ordem<sup>380</sup>:

Uma tradição diferente da santidade feminina também estava se desenvolvendo no Ocidente cristão durante a Idade Média Central e a Baixa Idade Média, era a tradição das antigas mártires e das santas penitentes. Viajando desde o Oriente cristão, estas vidas começaram a amadurecer na hagiografia latina no século IX, iniciando um processo de desenvolvimento que continuaria até o fim da Idade Média. Simultaneamente, cresceram o culto das relíquias de mulheres como Maria Madalena e Catarina de Alexandria. No século XIII as lendas destas antigas cristãs estavam largamente disseminadas e incorporadas nas coleções hagiográficas voltadas para os pregadores.

Madalena e Catarina são retratadas em seus legendários como grandes pregadoras, cuja sapiência tanto instrui os que estão dispostos a ouvi-las quanto calam os que as desafiam. Novamente, encontramos divergências entre ideologia e prática. Fortes cita o mestre geral

---

<sup>378</sup> ELLIOTT, Dyan. *Spiritual marriage: sexual abstinence in medieval wedlock*. Princeton: University Press, 1993.

<sup>379</sup> EPSTEIN, Steven A. *The talents of Jacopo...* Op. cit.

<sup>380</sup> FORTES, Carolina Coelho. Os mártires na *Legenda Aurea...* Op. cit., p. 3.



Humberto de Romans (MG. 1254-1263; † 1277), um dos principais expoentes da ordem à época de Jacopo e a figura que exortou os frades a registrar a vida dos irmãos notáveis, que relembra a torpeza da primeira mulher e exclui as mulheres da atividade de pregação “e se não podem tomar parte da principal atividade dominicana, não há porque recebê-las entre eles, a não ser pelo puro cuidado das almas, o que podia ser feito por outras ordens”<sup>381</sup>. Esses homens que dedicam sua devoção a essas santas e as louvam por sua capacidade oratória igualmente impedem ou interpõem obstáculos para que suas contemporâneas façam o mesmo – se não as julgam e condenam eles mesmos por meio de seus cargos eclesiásticos e inquisitoriais.

Bynum aponta não haver qualquer relação entre sexo e devoção no medievo, ou seja, nem homens ou mulheres apresentam particular devoção a santos ou santas do mesmo sexo que eles. A historiadora também cita Weber, fazendo a ressalva de esse tema ser apenas periférico na obra do sociólogo, que afirma ser a equidade perante Deus (a vinda de Cristo torna a salvação disponível a todos os batizados, seja pela água, seja pelo sangue, no caso dos mártires) não equivalente à equidade de oportunidade nos cultos. Soma-se a isso que a presença de deidades, símbolos ou diretoras de culto femininas tampouco garante isonomia em seus papéis sociais ou nos cultos<sup>382</sup>.

Desde o século XII, as possibilidades de espiritualidade disponíveis às mulheres começaram a se alargar, graças à sua participação em comunidades beguinas ou heréticas e junto às novas ordens mendicantes. Os papéis cabíveis a elas engendraram uma série de questionamentos por parte de seus pares masculinos e foi chamado de *Frauenfragen*, a “questão das mulheres”. Apesar de sua maior participação em assuntos espirituais, elas ainda formavam parcela modesta dos santos. Vauchez afirma que, entre 1198 e 1431, apenas 18,3% dos processos apresentados à Santa Sé correspondiam a pedidos de canonizações femininas e que entre o total das santificações papais levadas a cabo apenas 14,3% eram mulheres<sup>383</sup>. Frazão da Silva cita também dados da pesquisa realizada pela equipe do projeto *Hagiografia e história: um estudo comparativo da santidade*, desenvolvido junto ao Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que indicam o reconhecimento de algum nível de santidade, por instâncias eclesiásticas ou leigas, de apenas 16 mulheres em um grupo de 104 pessoas (15,3%). Se ampliarmos o período, os números sofrem alterações pouco

---

<sup>381</sup> FORTES, Carolina Coelho. Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e as institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII. *Fazendo o gênero*, 8, Corpo, violência e poder, Florianópolis, pp. 1-7, 25-28 ago. 2008.

<sup>382</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit.

<sup>383</sup> FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Mulheres e santidade na Idade Média. In: FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L.; SILVA, Leila Rodrigues da. *Mártires, confessoras, virgens*. O culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis: Vozes, 2016.

significativas. Jane Tibbets Schulemburg afirma que, nos c. 50-1500, no entanto em alguns lugares e épocas tenham sido mais propícios para a santificação feminina, a discrepância entre santos e santas (6 para 1) se manteve estável; as mulheres representam cerca de 17% dessa população de eleitos<sup>384</sup>.

Todavia, Kieckhefer, ao tomar como fonte os *Acta Sactorum*, nota que a discrepância na proporção de santos e santas não se reflete diretamente em suas representações hagiográficas. O historiador indica: no século XIII, nas *vitae* mais curtas o número de homens representados ultrapassa amplamente o de mulheres, mas nas mais longas há relativo equilíbrio entre santos de ambos os sexos; no século XIV, a cifra de homens representados nas mais curtas continua a ultrapassar o de mulheres, porém a situação se inverte quando consideramos as mais longas, que são quase exclusivamente dedicadas às mulheres; e, no século XV, o equilíbrio é mais ou menos restaurado, ainda assim a preponderância feminina nas mais longas permanece<sup>385</sup>.

Embora constantemente afirmassem a inferioridade feminina, esses homens da Igreja se mostravam fascinados pelas extraordinárias mulheres que liam nas hagiografias e cujas vidas difundiam nos sermões que pregam. Quando de fato encontraram mulheres que satisfaziam seus ideais, se não as viam com desconfiança e lhe outorgavam a pecha de endemoniada ou herege, logo as colocavam sob sua diretoria espiritual ou tornavam-se seus confidentes e companheiros espirituais (os exemplos ao longo da história cristã são muitos, mas citaremos Jerônimo e Paula<sup>386</sup>, Jacques de Vitry e Marie Oignies, Francisco e Clara de Assis, Isabel da Turíngia e Conrado de Marburgo). E o ciclo começa novamente quando promoviam suas virtudes e militavam pelo reconhecimento de sua santidade, tomando a pena para transformar as vidas das mulheres que os fascinaram em *vitae*, nas quais tentam fazê-las caber nos *topoi* de santidade vigentes.

---

<sup>384</sup> SCHULENBURG, Jane Tibbets. Hagiography. In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and gender in medieval Europe an encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2006.

<sup>385</sup> KIECKHEFER, Richard. Holiness and the... Op. cit.

<sup>386</sup> Na *Legenda aurea*, a história de Paula replica a narrativa de Jerônimo. Suas primeiras palavras para descrevê-la são (29, p. 209): “se todas as partes do meu corpo estivessem convertidas em línguas e cada uma delas pudesse falar, eu não poderia dizer que se aproximasse das virtudes da santa e venerável Paula”. Conta-se que ela era uma mulher nobre e rica, que gerou cinco filhos, o último deles um homem. Após seu nascimento, ela parou de tê-los, o que, segundo Jerônimo, atestaria que ela só desejara tê-los para satisfazer seu marido; também é dito que ela amava mais a Deus que a seus filhos. Quando o marido morre, ela dá suas coisas aos pobres e deixa a cidade rumo à Terra Santa. Lá, ela adota severa conduta ascética. Nunca mais fez refeição em companhia masculina após a morte de seu marido, passava as noites em oração, apenas se banhava e se permitia algum conforto em caso de doença, além de usar o cilício. Ela igualmente matinha rígida dieta, para não cair nas tentações que advêm da fartura e saciedade. Paula foi responsável pela construção de um mosteiro, cuja direção deixou a cargo de homens, e em três outros, reuniu virgens de várias localidades e proveniências sociais. Jerônimo admite a superioridade intelectual da santa, ao dizer que ela havia dominado a língua hebraica, na qual cantava os salmos. Idioma aprendido por ele, que continuava seus estudos periodicamente para não o esquecer. Em outro trecho ele diz que ao fazer-lhe uma pergunta ela, romana, respondeu em grego.

### 4.3. Papéis de gênero: fluidez e hierarquia

Desde a Antiguidade, os corpos eram concebidos em termos de calor e frieza. O masculino, mais seco, era a versão mais acabada; o feminino, mais frio e úmido, era sua variante imperfeita. A sexualidade também estava atrelada a esses dois polos: quanto mais úmido, maior a propensão aos excessos sexuais. Porém, essas diferenças não eram vistas como intransponíveis, ainda que permanecessem fonte de divisão hierárquica entre os gêneros. Um homem poderia apresentar características femininas, o que usualmente gerava escárnio e reprimendas. Ou, no caso das representações religiosas e teológicas, essas características poderiam ser vistas positivamente, para indicar o cuidado maternal e a potencialidade nutriente de Cristo e dos clérigos em relação aos fiéis, ou para indicar sua descida à condição feminina para evidenciar sua transformação religiosa, convertendo-se em noivas de Cristo, por exemplo.

Mediante exercícios ascéticos, especialmente mantendo a virgindade, cultivando a castidade ou desfigurando-se (isto é, apagando a feminilidade de seus corpos), as mulheres poderiam almejar se aproximar de seus pares masculinos. As mulheres que transcendiam a condição feminina e cultivavam predicados masculinos (continência, racionalidade, eloquência etc.), considerados mais desejáveis, eram chamadas *virago*. Na *Legenda aurea*, há copiosos exemplos de mulheres que ou se travestem de homens para viver a vida monástica vetada às mulheres ou que através de sua eloquência e firmeza de fé confundem seus algozes, sempre masculinos.

As *vitae* de Marina (79), Teodora (87), Eugênia (129, na legenda de Proto e Jacinto), Margarida (145) e Pelágia (146) narram como essas mulheres, para manter a pureza ou para expiar faltas, assumem identidade masculina e passam a viver em mosteiros.

Marina adentra a vida monástica quando criança, disfarçada de menino pelo pai, que não é nomeado, para que ela pudesse ser aceita no claustro conjuntamente com ele. Diz-se que Marina era filha única, e não se faz qualquer menção à sua mãe, que pode ter tanto morrido quanto abandonado o lar. O pai e Marina, agora conhecida como Marino, assim vivem nos anos seguintes, e quando a santa está com 27 anos, o pai sente a morte se aproximar e a admoesta a continuar no seu bom propósito, proibindo-a de revelar sua identidade. Seguindo suas atividades cotidianas, Marina/o se aloja na casa de um homem, cuja filha estava grávida de um soldado, quando ia buscar lenha com o carro de bois. Quando indagada sobre a paternidade da criança, a moça acusa o monge de tê-la violentado, então o pai pergunta ao monge como pôde ter cometido tão grave crime. Marina/o assume a falta prontamente, pela qual pede perdão, e é

expulsa do mosteiro. Ainda assim, permanece às portas do lugar por três anos, onde a alimentavam diariamente com um pequeno bocado de pão.

Quando a criança é desmamada, é dada aos cuidados de Marina/o, que cuida dela zelosamente e sem se ressentir da situação pelos dois anos seguintes. Compadecidos por sua dedicação, os monges a aceitam de volta, mas lhe impõem as mais vis tarefas. Assim como os cuidados da criança cuja paternidade lhe era injustamente atribuída, ela executa essas tarefas com boa disposição e dando graças a Deus. Marina/o continua sua vida de boas obras e, quando morre, ao prepararem o corpo para o sepultamento, os monges descobrem se tratar de uma mulher e se arrependem do mau julgamento que fizeram da virgem, dando-lhe honrado sepultamento. Quanto à mulher que a acusou de engravidá-la, ela foi possuída por um demônio, confessou seu crime e apenas foi liberta no túmulo da santa.

A legenda de Teodora tem início quando ela, casada com um homem temente a Deus, por intermédio de ação demoníaca, invejosa de sua santidade, começa a ser assediada por um homem rico, inflamado de concupiscência por ela. O homem, que tira o sossego e a saúde de Teodora com sua insistência, inicialmente tem seus avanços rejeitados e recorre a uma feiticeira. A santa afirma não poder cometer tamanho pecado aos olhos de Deus, mas a feiticeira alega que ele apenas vê as coisas feitas à luz do dia; o que ocorre após o cair do sol, não. Seduzida pelos ardis da maga e do homem, Teodora cai em tentação e trai. Após o ato, ela cai em si e: “[...] derramava lágrimas amaríssimas e batia na própria face dizendo: ‘Ai! Ai de mim! Perdi minha alma, destruí o que me tornava bela’” (p. 531).

Quando retorna à sua casa, o marido, vendo-a tão consternada, tenta consolá-la, mas não obtém sucesso. No dia seguinte, ela se dirige a um mosteiro de monjas e pergunta à abadessa se Deus poderia ver o que ocorre à noite, e a mulher lhe afirma que nada pode ser escondido dele. Mais uma vez de volta ao lar e na ausência de seu marido, corta o cabelo e adota roupas masculinas. Em seguida, encaminha-se para um mosteiro perto e pede para ser aceita na comunidade. Lá diz se chamar Teodoro e faz de bom grado tudo o que lhe é requisitado. Um dia, o abade chama Teodora/o e pede que ela atrelasse bois para ir buscar azeite na cidade. Concomitantemente, seu marido, ainda sofrendo pelo abandono da esposa, aos prantos, é consolado por um anjo que lhe dá direções para encontrar a esposa no dia seguinte. Os dois se encontram, mas o marido não a reconhece seu disfarce masculino.

Teodora/o é reconhecida pelos outros por sua santidade e poderes taumaturgicos, o que novamente faz o diabo atentar contra ela, mas com o sinal da cruz ela o afasta. Um dia uma moça pede para se deitar com ela, e quando ela se nega, dorme com outra pessoa. O encontro

resulta em gravidez, cuja paternidade é atribuída à santa. Quando nasce, a criança é deixada no mosteiro, e dizem ser filha de Teodora/o. O abade, então, a repreende; ela não nega o fato, pede-lhe perdão e é expulsa da comunidade. Ela e a criança, a qual alimenta com o leite dos rebanhos, permanecem em frente ao mosteiro por sete anos. O diabo, mais uma vez invejoso dela, aparece-lhe sob a forma de seu marido e roga para que ela retorne, mas é rechaçado por ela. Ele, todavia, não cessa de lhe atormentar constantemente.

Após sete anos, o abade a aceita de volta e permite que ela traga a criança consigo. Dois anos depois, Teodora/o se encerra em uma cela com ela, e o abade pede para verificar o que estão fazendo. Então veem a santa abraçada com a criança se despedindo e recomendando que ela se entregue a Deus, como seu pai e protetor, que pratique o jejum e a prece, e sirva os irmãos com devoção. Após isso, morre. Em sonho, o abade vê a preparação para um suntuoso banquete, na qual anjos ordenavam que profetas, mártires e todos os santos comparecessem. Em meio deles, uma mulher caminhava sozinha, circundada por uma glória inefável e uma voz diz: “este é o monge Teodoro, falsamente acusado durante sete anos de ter tido um filho, mas castigada por ter traído seu marido” (p. 533). Ele corre à cela onde jaz o corpo, e todos se inteiram do erro cometido. Posteriormente, um anjo manda que ele pare a primeira pessoa que encontrar na cidade. Esta pessoa é o marido de Teodora, já ciente de sua morte. Os dois prosseguem juntos, o marido assume o lugar da santa na cela. Conta-se que o filho seguiu os conselhos da mãe/pai, futuramente assumido o posto de abade do mosteiro.

A *vita* de Eugênia está inserida na entrada sobre Proto e Jacinto, que eram domésticos e seus companheiros no estudo da filosofia. Seu pai, Filipe, era um romano de origem nobilíssima e, por indicação do Senado, aceitou o cargo de governador da província de Alexandria; ele era casado com Cláudia e tinha mais dois outros filhos, Ávito e Sérgio. Filipe proveu à única filha Eugênia boa educação, e ela “[...] havia atingido a perfeição em todas as letras e artes liberais” (p. 763). Aos quinze anos, é pedida em casamento pelo filho do cônsul, a quem responde que um marido deve ser escolhido menos pelo nascimento do que pelos costumes. No entanto, ao tomar contato com a doutrina de Paulo, em sua alma começa a se tornar cristã. Um dia a caminho de uma propriedade rural, ouviu um canto vindo da casa de uns cristãos, a quem era permitido morar nos arredores da cidade, no qual diziam ser os deuses dos gentios demônios e que o Senhor fez os Céus. Afetada por essas palavras, ela diz a seus companheiros (p. 763):

Nós nos dedicamos ao escrupuloso estudo dos silogismos dos filósofos, mas estas poucas palavras eliminam todos os argumentos de Aristóteles e Platão, todas as ideias de Sócrates, todo o canto dos poetas, todo o pensamento de oradores e filósofos. O poder me concede a designação de “senhora”,

enquanto a sabedoria faz de mim na verdade uma irmã de vocês. Portanto, sejamos irmãos e sigamos Cristo.

Convencidos pela argumentação de Eugênia, eles decidem se refugiar em um mosteiro. Como o local estava sob a direção de um escravo de Deus, Heleno, que não aceitava mulheres na comunidade, a santa se traveste para que seja aceita entre eles. Heleno acolhe o grupo, mas deixa claro já saber do artifício de Eugênia, que lhe foi revelado por Deus. Os pais da santa ficam tristes ao não a encontrarem em lugar nenhum e acreditam que ela foi trasladada pelos deuses entre os astros. Por isso, Filipe faz uma imagem da filha e demanda sua adoração.

A carreira monástica de Eugênia/o progride e ela substitui o prior quando este morre. Todavia, uma rica e nobre mulher, Melania, que havia sido libertada de uma febre por ela por meio de uma unção com óleo em nome de Jesus, desenvolve interesse amoroso por aquela que acredita ser homem. Lê-se (p. 764): “[...] vendo sua elegância, juventude e beleza corporal, inflamou-se fortemente de amor por ele”. Melania passa a imaginar maneiras para realizar seus desejos, chama Eugênia/o à sua casa sob o pretexto de nova doença e lança-se sobre ela após confessar seus sentimentos. Horrorizada, a santa a rechaça. A mulher acoberta seu crime e começa a gritar, acusando-a de tentar violá-la.

Melania leva sua farsa adiante e presta queixa para o prefeito Filipe. Revoltado, o homem manda trazer Eugênia/o e outros escravos de Cristo acorrentados. Eugênia/o se defende com as seguintes palavras (p. 765):

Nosso Senhor ensina a castidade e promete a vida eterna aos que conservam sua integridade. Podemos provar que Melania prestou falso testemunho, mas é melhor sofrermos nós do que ela, pois, ao saber, você a puniria e o fruto de nossa paciência pereceria. No entanto, seja trazida a escrava que ela diz ter testemunhado nosso crime, para que por sua boca as mentiras possam ser refutadas.

Os domésticos da senhora, todavia, continuam a afirmar a ocorrência do crime. Exasperada, a santa diz que o tempo de calar acabou e chegara a hora de falar para que a impudica se glorifique de sua falácia e avilte os escravos de Deus. Assim, ela prossegue e rasga sua túnica da cabeça aos pés diante de seus acusadores, revelando a verdade de sua identidade como mulher e filha perdida de Filipe. Seu pai e mãe, emocionados, correm para abraçá-la, e Cláudia se debulha em lágrimas. Nesse momento, a santa é coberta por vestes douradas e elevada ao Céu, de onde uma coluna de fogo desce e consome Melania.

Após a dramática revelação, toda a família é convertida ao cristianismo. Sua nova fé faz com que Filipe seja exonerado da prefeitura e ele se torna bispo. Por fim, ele é morto por infiéis. Eugênia também sofre as consequências da conversão de sua família à fé cristã e o imperador manda que ela seja amarrada a uma grande pedra e lançada ao Tibre. Ela escapa ao castigo caminhando sobre as águas. Então, jogam-na em uma fornalha ardente. Novamente, ela sai ileso das chamas. Em seguida, ela é trancada em cárcere tenebroso, que passa a irradiar luz. Nos dez dias subsequentes, a santa é alimentada apenas pelo pão que o Salvador em pessoa lhe oferece. Cristo promete levá-la no dia em que desceu à Terra e, nesse dia, um carrasco corta a cabeça de Eugênia. Ele também diz a Cláudia que a levará no domingo seguinte, e assim ocorre e ela morre enquanto faz suas orações. Proto e Jacinto são martirizados no templo dos ídolos.

Pelágia é descrita como (p. 849): “[...] a mais célebre das mulheres da cidade de Antioquia, possuía muitos bens e riquezas, corpo belíssimo, hábitos ostentatórios e vãos, era impudica de espírito e corpo”. Ela desfilava pelas ruas da cidade coberta de pedras preciosas e enchendo as ruas com o odor de seus diversos perfumes, seguida por um séquito e moças e rapazes brilhantemente vestidos. A visão da mulher enchia de amargas lágrimas um padre chamado Verônio, bispo de Heliópolis. O homem rogava a Deus, batendo o rosto na terra e regando com seu pranto, pedindo perdão ao Senhor pelas vaidades daquela mulher, que gastava mais tempo diariamente se adornando do que ele trabalhando por sua salvação.

Um dia, enquanto Verônio falava aos que estavam presentes, maldizendo Pelágia, o padre foi arrebatado em sonho, no qual vê uma pomba negra e fétida esvoaçar à sua volta enquanto celebra a missa. Ele pede que os catecúmenos se retirem e a pomba desaparece, voltando após a celebração. A pomba, por sua vez, adentra um vaso cheio de água e sai de lá limpa e branca, voando tão alto que se perde de vista. Em outra ocasião, Pelágia assiste à sua pregação e se comove com suas palavras. A mulher escreve a ele, afirmando ser discípula do diabo, enquanto o homem era um discípulo de Cristo, quem ouviu falar ter descido do Céu em favor dos pecadores. Ela pede que ele a receba, pois, além de pecadora, era arrependida. Verônio diz que sendo assim a receberá, mas temendo ser um artil, fá-lo-á na presença de outros.

Ela vai ao encontro deles e põe-se a chorar a seus pés, exclamando (p. 850): “sou Pelágia, um mar de iniquidades agitado por ondas de pecado<sup>387</sup>, sou um abismo de perdição, sou sorvedouro e armadilha das almas. Muitos se deixaram enganar por mim e agora tenho horror a tudo isso.” Pelágia também explica ser conhecida como Margarida por causa do luxo

---

<sup>387</sup> Franco Júnior, em nota, explica que nessa passagem há um jogo de palavras entre Pelágia e *pelagus*, mar.

de sua indumentária. Suas palavras surtem efeito e o bispo a recebe, batiza e lhe recomenda salutar penitência. Mas o diabo, inconformado pela perda de sua escrava, vai a ela e pergunta o que ele fez de errado para ter sido abandonado, pois até então a havia servido bem. Com o sinal da cruz e um sopro, ela o espanta. Três dias depois, ela junta seus pertences e os dá aos pobres, fugindo em seguida.

A santa vai ao monte das Oliveiras, onde adota o hábito de eremita e o nome de Pelágio, passando a viver numa pequena cela. Lá, sua conduta rigorosa penitente faz com que seja reconhecida e goze de intensa fama. Um diácono de Verônio vai aos santos lugares e visita o monge Pelágia/o. Quando chega, ela logo o reconhece, mas ele não, por seu aspecto extremamente magro. A eremita pergunta-lhe do bispo, e Pelágia/o pede que ele rogue por ela, pois Verônio era um verdadeiro escravo de Cristo. Ao retornar três dias depois, o diácono a encontra morta e procede para anunciar o ocorrido ao bispo, que regressa acompanhado de todo o clero e monges para celebrar as exéquias. Quando o corpo é retirado, todos descobrem se tratar de uma mulher e a sepultam honrosamente.

A legenda seguinte é a de Margarida. E essa Margarida se torna Pelágio, assim como Pelágia era conhecida por Margarida. Todavia, essa narrativa concerne a uma virgem belíssima, nascida rica e nobre e criada por seus pais com solicitude e pudor. Um dia ela é pedida em casamento por um rapaz de nobre família e seus pais consentem. Ricas bodas são celebradas, e os presentes festejam diante do leito nupcial. Nesse momento, Margarida é tomada por inspiração divina e, ao perceber como a perda da virgindade, tão danosa, era aplaudida, fica consternada. Ela prosterna-se ao chão, avalia os inconvenientes do casamento e logo “desprezou todas alegrias desta vida como se fossem estrume” (p. 852). À noite, ela se esquiva do marido e foge, com os cabelos cortados e assumindo vestes masculinas.

Sob o nome de Pelágio, ela se refugia em um mosteiro distante. Seu pio comportamento a destaca dos demais, e quando o prior do mosteiro feminino morre, ela assume o cargo. O diabo, invejoso da santidade de Margarida/Pelágio, inspira uma das virgens aos cuidados da santa a cair em tentação sexual. Quando a gravidez que decorre de sua falta fica clara aos olhos de todos, logo se acusa a priora, então supostamente o único homem a manter contato com as moças, para dor e vergonha de virgens e monges.

Margarida/Pelágio é expulsa e se recolhe a uma gruta, onde é alimentada pelo mais severo dos monges, que lhe levava muito pouco pão de cevada e água. Quando os monges se retiram, a santa é deixada só, mas sempre agradece a Deus e se conforta com o exemplo dos



santos. Quando está próxima da morte, Margarida/Pelágio manda uma missiva aos monges dizendo (p. 853):

“Nascida de sangue nobre, fui chamada no mundo secular de Margarida, e para atravessar o mar das tentações atribuí-me o nome de Pelágio. Ao me passar por homem não menti, como mostram os fatos, pois do crime ganhei virtude, inocente fiz penitência, e como os homens ignoravam que sou mulher, deixem às santas irmãs o cuidado de sepultar, e a visão de meu corpo morto será a expiação de minha vida, já que mulheres reconhecerão como virgem aquela que os caluniadores julgavam ser uma adúltera.”

Os monges acorreram à gruta de Margarida e todos constatam ser verdade o que a santa dizia e, pelo falso crime que lhe atribuíram, fazem penitência antes de enterrá-la.

O tema da *virago* já está presente nas histórias apócrifas cristãs dos primeiros séculos. Em *O martírio de Perpétua e Felicidade* (c. 168)<sup>388</sup>, uma mistura de relatos em primeira pessoa – os de Perpétua – e comentários adicionais, a santa progressivamente abandona sua feminilidade e laços familiares e torna-se homem. Castelli aponta que, conforme a santa se masculiniza, a figura de seu pai, que frequentemente surge para implorar à filha que renuncie à fé cristã, feminiliza-se<sup>389</sup>. Perpétua também é mãe de uma criança de peito e, por intervenção sobrenatural, tanto a criança deixa de mamar quanto ela deixa de produzir leite. Ao fim da narrativa, sua masculinização é completa e ela é martirizada. Tecla, virgem bela e bem-nascida, cuja história é narrada nos Atos de Paulo e Tecla (c. século II), corta o cabelo, signo de sua feminilidade, e adota roupas masculinas para pregar o cristianismo sem as amarras que a condição feminina poderia lhe gerar<sup>390</sup>.

O *motif* da santa travestida foi expandido nos séculos seguintes e, conforme John Anson, o mosteiro de Sceta, no Egito, era a principal fonte dessas narrativas, que no século VI se encontram disseminadas no Ocidente latino<sup>391</sup>. O autor assinala que esses textos são produtos de uma cultura monástica, escritas por monges para outros monges:

---

<sup>388</sup> A vida da santa aparece de modo bastante resumido na *Legenda* no capítulo “São Saturnino, Santa Perpétua, Santa Felicidade e Outros Companheiros” (167).

<sup>389</sup> Cf. CASTELLI, Elizabeth A. “I will make Mary male”: pieties of the body and gender transformation of christian women in Late Antiquity. In: EPSTEIN, Julia; STRAUB, Kristina (eds). *Bodyguards: the cultural contexts of gender ambiguity*. New York: Routledge, 1991.

<sup>390</sup> Esta narrativa, que não é contada na *Legenda aurea*, segue os passos de Tecla e do apóstolo Paulo. Inicialmente, Tecla quer ser batizada e adotar identidade masculina e é coibida pelo apóstolo, que alega não ser o tempo correto para isso, pois ela ainda pode ceder a tentações. Condenada à morte por animais, Tecla é batizada na arena e acaba sendo liberada das acusações. Ela se reúne com o apóstolo, corta os cabelos e assume roupas masculinas.

<sup>391</sup> A *vita* de S. Macário († 390 ou 391), um dos mais célebres moradores do mosteiro de Sceta, passa por momentos bastante similares aos das santas travestidas presentes na *Legenda aurea*, tendo sido acusado falsamente de engravidar uma mulher.

Em uma sociedade masculina dedicada ao celibato como a mais alta virtude e não tão surpreendentemente dada com excessos ao antifeminismo, a fantasia de uma santa mulher [*holy woman*] disfarçada em meio a seus quadros representava, eu sugiro, uma oportunidade psicológica para neutralizar a tentação feminina.<sup>392</sup>

Para Anson, assumir a identidade masculina, no entanto sirva de disfarce para mulheres em fuga, representa igualmente uma mudança interior. A identidade masculina é, além disso, uma forma de “‘vestir’ o corpo do Salvador”<sup>393</sup>.

E representa também uma mudança de *status*. Filhas, esposas e adúlteras se tornam monges e eremitas, participando dos estratos mais valorizados da sociedade medieval, adotando um modo de vida que se aproxima da vida angélica e são reconhecidas como tal, inclusive operando milagres. Ao longo de suas narrativas, essas mulheres expiam seus próprios pecados, como Teodora, e as falsas acusações que lhes são atribuídas. Elas as aceitam e requerem por elas o perdão de seus superiores masculinos – à exceção de Eugênia que inicialmente diz ser preferível que ela e os monges sofram à mulher que lhe acusa, mas logo expõe a verdade –, oferecendo oportunidade de redenção para os demais. Como destacado por Anson, dessa forma elas tomam para si os pecados praticados por mulheres sedutoras contra o gênero masculino, e dos monges, dos quais canalizam as inquietações contra o gênero feminino<sup>394</sup>.

Para que isso ocorra, é preciso que adotem a identidade masculina, não apenas subjetivamente, mas de maneira corporificada, visível, por meio do corte dos cabelos, do uso de roupas masculinas, de práticas ascéticas deformadoras etc. Mesmo existindo comunidades femininas, é entre homens que essas mulheres optam por se refugiar. No caso de Teodora, conta-se que ela havia consultado a abadessa de uma comunidade monjas sobre o pecado que havia praticado, então essa opção claramente se encontrava disponível a ela. Todavia, ela opta por ir a um mosteiro masculino. Talvez para permanecer incógnita inicialmente e também porque a expiação de seu pecado requeresse a transcendência de seu gênero, em cuja fraqueza se encontrava a origem da falta cometida.

Igualmente, podemos nos questionar se as adversidades que recaem sobre essas mulheres ocorrem em razão de assumirem uma identidade que não lhes pertence, ainda mais que em duas situações elas acabam voltando ao papel feminino da maternidade. Marina,

---

<sup>392</sup> ANSON, John. The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a *motif*. *Viator Medieval and Renaissance Studies*, n. 5, 1974, p. 5, tradução nossa.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 7, tradução nossa.

<sup>394</sup> *Ibid.*

Teodora, Pelágia e Eugênia são acusadas de fornicação, e nos três primeiros casos as falsas acusações são acompanhadas de gravidezes. Marina e Teodora aceitam os crimes imputados a elas, sem lamentações ou ressentimentos, e criam carinhosamente as crianças. Margarida é expulsa do mosteiro e se encerra em uma gruta. Colabora para isso que homens falsamente acusados de engravidar uma mulher, na *Legenda*, tem o engano logo desfeito pela interferência de santos ou pela providência divina, que dão a crianças recém-nascidas a capacidade da fala (“Santos Simão e Judas”, 154; “São Brício”, 162). Ao passo que é preciso que as mulheres morram ou estejam à beira da morte para que a verdade seja revelada, uma vez que elas aceitam as acusações e assumem suas consequências mesmo inocentes – à exceção de Eugênia, que finalmente revela a identidade ao juiz, seu pai.

Por outro lado, na narrativa de Margarida a santa afirma: “ao me passar por homem não menti, como mostram os fatos” (p. 853). E na de Eugênia, quando ela se dirige ao mosteiro, comandado por um homem que não permitia a presença feminina, o homem se inteira de sua identidade por revelação divina e a aceita mesmo assim: “está certo você dizer que é homem, pois embora mulher age de forma viril” (p. 764). Eugênia, que representa dentre as santas travestidas na *Legenda* o maior grau de virilidade – por sua excelência nos estudos, capacidade argumentativa e oratória, liderança e pelas posições que galga no mosteiro –, por sua vez, é morta por decapitação. Historicamente, esse tipo de morte era usualmente destinado a homens, e não quaisquer homens. Desde o Império Romano e na Idade Média a decapitação era tendencialmente reservada a indivíduos de maior extração social<sup>395</sup>.

As santas travestidas, selecionadas por Jacopo do *corpus* disponível sobre esse motivo narrativo, representam tendências devocionais e apresentam diferentes possibilidades e *exempla* úteis ao seu contexto social. A legenda de Teodora, aponta Anson, é também uma história de amor e redenção do adultério<sup>396</sup>. A quebra dos votos por uma parte, representada pela traição da esposa ao marido – sendo ambos cristãos –, não altera o laço que os une e ele permanece mesmo após a partida de uma das partes. Após a morte da esposa, é o marido que ocupa seu lugar na cela. Como abordaremos na seção 4.4.2., o matrimônio adquire relevância para a Igreja, que o adota como um de seus sacramentos e passa exercer maior controle sobre as práticas maritais.

Eugênia, assim como Madalena, Catarina de Alexandria e outras virgens mártires, matronas e viúvas, a exemplo da citada Paula, destaca-se dos demais por sua sofisticação

---

<sup>395</sup> EAMES, Martha. Pain, torture and... Op. cit.

<sup>396</sup> ANSON, John. The female transvestite... Op. cit.

intelectual e capacidade oratória usadas a serviço da verdadeira fé. Essa distinção intelectual, como discutimos na seção anterior, era especialmente apreciada por membros da Ordem dos Pregadores – cuja identidade se baseava no domínio da palavra –, embora eles não admitissem a pregação feminina e tivessem fortes ressalvas sobre a participação de mulheres em suas atividades religiosas. Além disso, seu discurso inicial é uma crítica direta aos filósofos e oradores pagãos, cujo estudo era vetado aos frades dominicanos. Pela boca da santa, é mostrado que o conhecimento produzido por esses homens perde totalmente o significado quando contrapostos com as mais simples asserções da verdade cristã, uma vez que foram produzidos por homens adoradores de falsos deuses e produtores de silogismos. Por extensão, esse julgamento pode ser aplicado a todas as obras produzidas que divergiam da ortodoxia.

Pelágia e Margarida, por sua vez, demonstram os poderes do arrependimento, da penitência e igualmente da persistência aos cristãos, o que vai ao encontro do papel assumido pelos dominicanos como confessores, diretores espirituais e inquisidores. Inicialmente, Pelágia era uma mulher leviana, preocupada apenas com os mais vãos assuntos terrenos, danosos não somente à sua alma, mas que colocavam toda a humanidade em risco, e teve chance de se retratar ao abandonar antigos hábitos. Já Margarida, por amor à virgindade, furtou-se ao casamento e viveu uma vida santa, não arrefecendo mesmo diante das piores acusações e castigos subsequentes. E por isso são recompensadas ao terem sua santidade reconhecida, uma já em vida e a outra após a morte.

Dessa maneira, a condição feminina não é intransponível e a masculina não é hermeticamente fechada: “por isso, convertidas as santas pecadoras se travestem e ingressam em comunidades religiosas masculinas, ou então, penitentes, se desfiguram no asceticismo, até não poderem mais ser identificadas como mulheres”<sup>397</sup>. Paula derramava profusas lágrimas por pequenas faltas, como se fosse uma grande pecadora, e assim respondia àqueles que pediam para que poupasse sua vista para a leitura do evangelho (29, p. 211):

É preciso desfigurar este rosto que tantas vezes pinte de vermelho, branco e negro contra o mandamento de Deus. É preciso afligir esse corpo que conheceu tantas delícias, é preciso compensar os risos e as alegrias de tanto por lágrima contínuas e a magnificência de ricos tecidos de seda pela aspereza do cilício. Do mesmo modo que agradei meu marido e ao mundo, agora desejo agradar a Cristo.

---

<sup>397</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. O adultério na *Legenda Aurea* (c. 1270): imagem feminina e afetividade marital no final da era gregoriana. *Revista de História*, n. 158, 2008/1, p. 78.

Maria Egipcíaca, chamada a Pecadora, passou 47 anos no deserto em austera penitência. Ela andava pelo deserto enegrecida e nua, quando encontrou um abade chamado Zózimo, que se dirige a ela. Envergonhada, ela diz não poder mostrar seu rosto a ele por ser mulher, mas pede que ele lhe dê um manto para se cobrir. A pedidos do abade, ela lhe conta sua história. Tendo ido para Alexandria aos 12 anos, pelos 17 anos seguintes ela diz ter se entregado à libertinagem e não ter recusado quem quer fosse. Quando alguns marinheiros iam zarpar para a Terra Santa, ela pede para ir com eles e oferece seu corpo como pagamento pela viagem. Chegando lá, foi adorar a cruz, mas foi repelida por uma força invisível e não pôde entrar. Como era a única impedida de adentrar o recinto, concluiu que era pela enormidade de seus crimes, então relembra (54, p. 353):

Comecei a bater no meu peito as mãos, a derramar lágrimas amargas, a dar profundos suspiros do fundo do coração e, ao erguer a cabeça, vi uma imagem da bem-aventurada Virgem Maria. Pedi então, com lágrimas, que ela obtivesse o perdão de meus pecados e me deixasse entrar para adorar a Santa Cruz, prometendo renunciar ao mundo e levar, dali em diante, uma vida casta.

Suas súplicas são atendidas e ela consegue entrar na igreja. Em seguida, alguém dá três moedas a Maria, com as quais ela compra três pães, e ela ouve que se atravessar o Jordão estaria salva. Ali, passa os 47 anos seguintes, alimentando-se dos três pães, embora eles tivessem se tornado duros como pedra, e suas roupas acabam por se desfazer. Nos primeiros 17 anos, ela diz ter sido atormentada pela tentação (mesmo número de anos em que levava vida libertina) e que depois ela foi vencida. Maria pede a Zózimo que no dia ceia do Senhor ele lhe traga a hóstia para fazer comunhão, ele assim o faz e ela pede que ele venha novamente no seguinte. Quando ele retorna, a encontra morta. Ele quer enterrá-la, mas teme que tocá-la a desagrade. Uma voz diz para que ele a enterre no deserto, distância que ele percorre em 30 dias e que ela havia levado uma hora. Quando chega ao local, aparece um leão, e o abade ordena que ele cave a areia, o que o animal faz mansamente.

Na legenda de Maria, também é possível entrever a submissão feminina aos homens, especialmente os do clero. Ela permaneceu quase meio século no deserto sozinha, dependente somente da providência, mas apenas depois de realizar a comunhão, o que invariavelmente dependia de mãos masculinas, ela deixa o mundo em paz. Ou seja, por mais que as mulheres possam assumir papéis masculinos e se sentirem como tal e até serem vistas e representadas assim, sua espiritualidade permanece atrelada aos homens. São eles os detentores do poder de realizar a eucaristia e, posteriormente, os outros sacramentos estabelecidos pela Igreja.

Ademais, era conveniente que as mulheres se colocassem sob sua diretoria espiritual, embora isso nem sempre seja explicitado nas hagiografias. A total solidão e a recusa dos papéis sociais esperados, das quais os santos podem dispor à vontade, não se estende integralmente às mulheres. Elliott nota: “além disso, enquanto a santidade masculina ainda era avaliada, até certo ponto, em termos da estrita separação das mulheres, a elas – dependentes de padres para [dispensarem] os sacramentos – nunca foi dado o luxo desse referencial”<sup>398</sup>.

Tornar-se *virago* ou deformar o corpo pela ascese não são as únicas formas de agir de forma viril ou assumir virtudes masculinas (termos que remetem diretamente a homem, *vir* em latim<sup>399</sup>). A masculinidade também se mostra na eloquência com a qual as santas enfrentam seus algozes ou na força sobrenatural que apresentam em momentos de tortura. Margarida faz o diabo admitir (145, p. 537): “se um rapaz me tivesse vencido, eu não me incomodaria, mas dói-me muito ser superado por uma mocinha cujo pai e cuja mãe foram meus amigos”. Eufêmia (139) faz um juiz se envergonhar de ter sido vencido por uma moça. Juliana (43), após ser repetidamente surrada e ter chumbo derretido jogado sobre sua cabeça sem sofrer nenhum mal, fustiga o diabo que tenta enganá-la para sacrificar aos deuses. Catarina possui tamanha eloquência que converte os 50 sábios, selecionados por sua excelência, enviados para convencê-la a se casar com um rei déspota; e é preciso dizer que a tarefa havia sido inicialmente desdenhada por eles, que não acreditavam nas capacidades argumentativas de uma mulher. Na legenda de Lúcia (4), o cônsul ameaça levá-la ao lupanar para a demovê-la de suas crenças cristãs, mas ela se torna tão pesada que ninguém é capaz deslocá-la, homens, parselhas de bois e feiticeiros.

Quando não está a serviço de Deus, entretanto, a fala da mulher e sua capacidade de persuasão são fonte de perigos. O primeiro exemplo é o de Eva. Seguindo esse paradigma dos problemas que a língua feminina é capaz de acarretar, temos dois episódios bastante similares narrados em legendas diferentes. Em André (2.9) e em Bartolomeu (118.5), um bispo e professor devotos dos santos, respectivamente, recebem a visita de uma estranha pedindo abrigo, que os tenta sexualmente. Os santos, disfarçados de peregrinos, aparecem e interveem.

Na legenda de André, o bispo e seus convivas, dentre eles o diabo disfarçado de bela mulher, são visitados pelo apóstolo em forma de peregrino que insistentemente bate à porta. O bispo pergunta se a convidada aceita recebê-lo, e ela diz que lhe façam perguntas e se ele souber responder, que o deixem entrar. Nenhum dos presentes é capaz de elaborar uma boa questão,

---

<sup>398</sup> ELLIOTT, Dyan. *Spiritual marriage*. Op. cit., p. 210, tradução nossa.

<sup>399</sup> Jogo de palavras presente nas legendas das santas travestidas supracitadas, por exemplo.

então a tarefa é incumbida à mulher: “[...] o bispo dirigiu-se à autora da ideia: ‘Quem melhor poderia formular a questão senão a senhora, cuja eloquência e sabedoria brilha mais alta que a de nós todos?[...]’”. No caso de Bartolomeu, é o santo quem propõe as questões, e tanto a mulher como o professor oferecem respostas, com ligeira vantagem para ela. Por fim, com o auxílio dos santos, o diabo é desmascarado. Em ambos os casos, supõe-se erudição dos homens tentados, mas a mulher, que é o demônio disfarçado, consegue superá-los. Assim, é demonstrado que a eloquência feminina, especialmente quando supera a masculina, pode ser fruto de influência diabólica.

No capítulo de André, o diabo ainda tenta emular *topoi* de santidade, ao alegar ser de origem nobre e ter fugido de um casamento e da morte ao recusá-lo (p. 66):

[...] eu lhe respondi que tinha horror ao casamento, pois consagrei para sempre minha virgindade a Cristo [...] Intimidada a obedecer às ordens dele ou a sofrer na terra diferentes suplícios, fugi em segredo, preferindo me exilar a violar a fé prometia a meu Esposo.

Tal conduta é indicativa de seus falsos propósitos, pois nas narrativas das virgens mártires, elas aceitam o martírio com alegria e não procuram se evadir dele. Outro caso dos males causados pela língua feminina é o já citado episódio das mulheres que duvidavam da santidade de Pedro Mártir (61.10), que passam seus dias tagarelando em praça pública e tecendo críticas expostas como infundadas aos pregadores.

Em contrapartida ao exemplo das santas travestidas, que superam sua condição feminina, encontramos outros na *Legenda* de características femininas atribuídas a homens – não necessariamente santos, pois sua utilização usualmente tem conotação negativa. Embora o travestismo feminino pudesse ser culturalmente aceito no medievo como modo de as mulheres superarem os defeitos inerentes à condição feminina (irracionalidade, sedução, propensão a cair em tentação carnal etc.), desde que não ameaçasse a posição masculina, e ser louvado em representações hagiográficas, o masculino não gozava das mesmas prerrogativas.

Como apontado por Vern L. Bullough, o homem que se coloca em posição feminina e adota suas indumentárias se rebaixa e se aventa motivações escusas para esse ato, a exemplo da coabitação com freiras para gratificação sexual. Bullough afirma: “não há santos travestidos masculinos, não apenas porque o homem que praticasse *cross-dressing* perdia *status*, mas também porque ele era associado a estímulos eróticos ou à feitiçaria”. Isto é, assim como a mulher que se veste de homem por razões espirituais se eleva e se aproxima do sagrado, os homens que o fazem se rebaixam e beiram o sacrilégio. Fora da esfera religiosa, era comum

que atores se travestissem para performar papéis femininos, uma vez que essa atividade era vetada às mulheres. Todavia, eles apenas assumiam temporária e profissionalmente a identidade feminina, e sua posição social já era marginalizada. Igualmente, em algumas festas populares poderia ocorrer a inversão de papéis, em contextos de contraversão da ordem natural<sup>400</sup>.

O termo afeminado (*levis*<sup>401</sup>) aparece em “São Pedro Acorrentado” e descreve um monge “lúbrico e lascivo” (105, p. 607), que depois de morto é levado para um tribunal e reclamado por demônios. Pedro, de quem ele era monge, defende-o e roga à Virgem por ele. O santo mostra sua chave, afugentando o diabo, e a alma do monge é reconduzida ao corpo para fazer penitência. A palavra latina empregada não remete necessariamente à homossexualidade, mas sim à feminilidade e, por conseguinte, à sexualidade não controlada. *Levis* em latim pode ter o significado de “macio, sem cabelos, imberbe”, “delicadamente belo” e “bem-vestido, afeminado”<sup>402</sup>. Na legenda de Pedro Mártir, uma mulher tomada pelo demônio há sete anos é levada a seu túmulo e maniacamente grita (61.15, p. 396): “Maricas Pedroca, Pedroca maricas” quase até morte, mas é curada e conta que os demônios a molestavam principalmente aos domingos e nos dias de festa. Podemos supor que esse trecho seja uma resposta a críticas de fato feitas a Pedro por seus detratores, pois nesse capítulo são frequentes as menções a milagres, punitivos ou não, realizados para calar os que colocam em dúvida a santidade dos pregadores e de sua missão.

As considerações feitas até aqui utilizando os elementos fornecidos pela *Legenda* visam a mostrar como a questão do gênero na obra não é de fácil definição:

Em relação a questões de gênero em particular, a seletividade da *Legenda* inicialmente parece contraditória. De um lado, o livro dá algumas alfinetadas gratuitas às mulheres [...]. De outro lado, porcentagem considerável dos santos na *Legenda* corresponde a mulheres, o livro permite que suas santas exerçam formas de agência e poder surpreendentemente masculinas.<sup>403</sup>

Embora o sentimento antifeminino esteja sempre presente ou à espreita, as mulheres podem superar sua condição inferior por meio da fé e dos exercícios ascéticos – ou, ao menos, tentar. Entretanto, os homens precisam estar sob constante vigilância para não se deixarem

---

<sup>400</sup> BULLOUGH, Vern L. Transvestites in the Middle Ages. In: *American Journal of Sociology*, v. 79, n. 6, 1974, p. 1.383, tradução nossa.

<sup>401</sup> JACOBI A VORAGINE (ed. Theodor Graesse). *Legenda aurea*, vulgo historia lombarda dicta. Ad optimorum librorum fidem. Lipsiae (Leipzig): Impensis Librariae Arnoldianae, 1850, p. 460.

<sup>402</sup> Lewis and Short, a Latin Dictionary. Disponível em: <https://philolog.us>. Acesso em: 12 jul. 2019; tradução nossa.

<sup>403</sup> REAMES, Sherry L. Jacobus de Voragine’s *Golden Legend*. In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and gender in medieval Europe an encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2006, p. 419, tradução nossa.



enganar pelo diabo, que age por meio das mulheres, trazendo tentação e danação, ou toma a forma feminina e tenta emular a conduta das santas para desviá-los do caminho cristão. De fato, a mera existência feminina é perigosa. Na legenda de Pelágia, da qual tratamos anteriormente, Verônio diz (145, p. 849): “na verdade digo a vocês que Deus apresentará essa mulher contra nós no dia do Juízo, porque ela se pinta com cuidado para agradar amantes terrenos, ao passo que nós negligenciamos em agradar o esposo celeste”.

Na legenda de Arsênio, é dito que as mulheres são usadas pelo inimigo para atacar os santos e relata-se de um monge que, ao atravessar sua velha mãe para o outro lado do rio, envolveu as mãos em um manto para não a tocar. Ou seja, mesmo em se tratando de uma mulher cuja idade avançada pressupõe a falta de atrativos sexuais e que, ademais, sequer deveria despertá-los pelo grau de parentesco compartilhado pelos personagens envolvidos, a ameaça persiste. Quando indagado pela senhora por que tinha feito aquilo, o monge responde (172, p. 985): “porque o corpo de uma mulher é um fogo, e tocando-o a lembrança de outras mulheres poderiam vir ao meu espírito”.

Assim, as mulheres aparecem como fonte de constante tensão por parte dos homens, especialmente os que precisam evitá-las por vocação. Elas ora representam exatamente os ideais valorizados por eles e assumem identidade masculina aos seus olhos, pelas virtudes que desenvolvem, ora são seu negativo, encarnando aquilo que desprezam nos outros e, possivelmente, em si mesmos (tentação, fraqueza, desejo etc.). Suas possíveis faltas e pecados são transferidos a elas, como bodes expiatórios das questões com as quais eles não conseguem lidar e expressar em termos diretos.

#### **4.4. Regulação da sexualidade**

Nas seções seguintes, serão abordadas a renúncia sexual e o matrimônio. Na *Legenda aurea*, a sexualidade é tratada principalmente em seu viés negativo, do não exercício, aparecendo positivamente de forma implícita em algumas legendas, nos casos em que pessoas pedem a ajuda dos santos para ter um filho, por exemplo. Entre os santos casados, temos situações dúbias. Ora devido à ausência de detalhes sobre suas vidas conjugais, ora porque tais relatos tratam de indivíduos à beira do martírio e de famílias separadas que se reúnem para logo encontrar a morte.

#### 4.4.1. Virgindade, castidade, continência

Os estudos de sexo e gênero que mencionamos na seção anterior reverberaram diretamente no estudo da sexualidade, desnaturalizando-a e enfatizando as influências culturais nessa esfera da vida humana. Os volumes de Foucault sobre a história da sexualidade, por exemplo, demonstram seu caráter socialmente construído, inserindo o tema em uma perspectiva sociocultural. Mais do que um assunto privado, as maneiras como as pessoas se relacionam sexualmente e se reproduzem são tópicos de regulações sociais. O matrimônio ou cerimônias análogas têm a função de sancionar a ligação entre duas pessoas, amiúde de sexos e/ou gêneros diferentes, estabelecendo direitos e deveres não apenas aos diretamente envolvidos, mas também a seus grupos familiares e de todos esses em relação ao grupo social do qual fazem parte. A regulação do exercício da sexualidade, diferenciando contatos carnavais lícitos e ilícitos e assim estabelecendo o *status* de sua descendência, portanto, é um tema que concerne ao grupo social. E no caso da Idade Média diz respeito igualmente à instituição.

A virgindade e a castidade são condutas somáticas que refletem diretamente a moral vigente. Seu valor é estabelecido socialmente, tomando diferentes aspectos conforme o contexto e está intimamente ligado a questões de gênero, uma vez que costumam ser fortemente relacionadas à mulher. Exemplo disso é o desenvolvimento de formas “científicas” de aferição da virgindade como a análise do rompimento do hímen, algo que não possui equivalente masculino ideológica ou cientificamente<sup>404</sup>. Como responsável pela reprodução da sociedade, o controle sobre a sexualidade da mulher costuma ser mais rígido, e suas transgressões, punidas mais severamente – embora a antropologia tenha demonstrado não ser esse o caso em todas as sociedades.

Historicamente, para as mulheres, a renúncia sexual foi também uma maneira de reclamar maior autonomia sobre seus corpos e destinos. Desde o mundo antigo<sup>405</sup> e ao longo da Idade Média – e assim continuaria até recentemente –, apesar de notáveis exceções, elas estiveram à mercê das vontades dos homens que as circundavam. Pais, irmãos, maridos, filhos tinham nas mulheres sob sua tutela forte capital social, do qual dispunham forjando alianças

---

<sup>404</sup> KELLY, Kathleen Coyne. *Performing virginity and testing chastity in the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 2000.

<sup>405</sup> Nos primeiros séculos do cristianismo, o papel das virgens e viúvas foi de extrema importância para sua expansão. Logo cedo sua condição foi regulamentada. “A teoria em defesa do controle das mulheres santas que os pais conceberam nos séculos III e IV gradualmente se transformou em leis entre os séculos IV e VI. Já no início do século IV, os religiosos reunidos no Concílio de Elvira, na Espanha, passaram a legislar sobre a conduta de virgens e viúvas, exigindo-lhes voto público e adoção de indumentária prescrita e identificável” (SALISBURY, Joyce. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995 [1991], p. 18).

vantajosas entre si ou, pelo menos, desembaraçavam-se daquelas consideradas membros menos produtivos e mais dispendiosos do grupo familiar. Portanto, manter-se virgem ou recusar um novo casamento poderiam ser maneiras de se excluir da esfera do casamento e da reprodução às quais, no mais das vezes, estavam fadadas. Muitas das santas retratadas apenas adquirem algum controle sobre essa esfera de suas vidas sob o consentimento do marido ou quando este morre. Todavia, ao escapar do jugo da parentela, elas se colocavam sob outro, o dos homens da Igreja. Nessas situações, eram eles que assumiam sua direção espiritual, sozinhas ou em comunidades, pois a ausência de uma figura masculina que exercesse controle sobre elas era fonte de debates e inquietações.

Desde os primórdios do cristianismo, a sexualidade é assunto de primeira ordem. O pecado original da rebelião de Eva assume progressivamente conotação sexual e engendra copiosos debates sobre a relação supostamente intrínseca entre sexo e pecado ao longo da Antiguidade e medievo. É possível se engajar em atividade sexual e não pecar? Muita tinta foi gasta por teólogos e clérigos buscando responder essa questão. Passagens bíblicas, especialmente as do novo testamento, foram rotineiramente manejadas para estabelecer uma hierarquia entre continentes e não continentes. Por extensão, essa distinção operava como justificativa da preeminência dos clérigos sobre os leigos e da Igreja sobre as demais camadas sociais.

Após a reforma gregoriana, o controle da conduta sexual do clero passa ser o foco da atenção da Igreja, gradativamente expurgando as mulheres da vida dos sacerdotes chamados nicolaístas, mesmo nos casos em que o matrimônio havia sido contraído legitimamente. A motivação para tanto é menos de pureza ritual do que a demarcação da diferença entre clérigos e laicos<sup>406</sup>. Ainda assim, ideologicamente a virgindade e a castidade continuam conceitos estreitamente ligados à mulher, apesar de Paulo prescrever tratamento igualitário aos sexos nesse assunto. Ambos os gêneros, se possível, deveriam evitar manter relações sexuais. A insistência ideológica na virgindade feminina aparece, então, paradoxalmente no baixo medievo, uma vez que a maior parte de pessoas envolvidas na vida clerical e monástica, estados que exigiam a abstenção sexual, eram homens.

Ao longo da *Legenda*, Jacopo demonstra valorizar a continência sexual igualmente para os santos de ambos os gêneros, no entanto o número de capítulos dedicados a virgens mártires femininas exceda o dos demais<sup>407</sup>. Jacopo, por exemplo, inicia a legenda sobre s. Jorge com a

---

<sup>406</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal*. Op. cit.; ELLIOTT, Dyan. *Spiritual marriage*. Op. cit.

<sup>407</sup> Grande parte das vidas de santas selecionadas por Jacopo se refere a virgens mártires femininas. Maud Burnett McInerney assinala: “virgens mártires formam a maior categoria de santas na *Legenda*, e muitos pesquisadores

etimologia de seu nome, fazendo menção à relação entre seu significado e a virgindade que ele manteve: “Jorge também pode vir de *gerar*, ‘sagrado’, e de *gyon*, ‘areia’, significando portanto ‘areia sagrada’. De fato, da mesma forma que a areia, Jorge foi [...] seco pela isenção de volúpia carnal” (56, p. 365). Essa passagem, assim como trechos de “O Jejum dos Quatro Tempos” (35), demonstra que Jacopo não apenas tinha conhecimento das teorias fisiológicas e médicas em relação aos humores corporais e sua influência nos temperamentos (a volúpia estava ligada à umidade, e a *secura*, ao maior controle dos impulsos carnis). Podemos supor igualmente que ele não vê essas teorias como conflitantes com o pensamento religioso e teológico, que também é utilizado para justificar as diferenças entre homens e mulheres, pois ele não faz ressalvas a elas e as usa para compor a etimologia do nome do santo. Este uso tem particular importância, pois traçar a origem de uma palavra ou nome, no período medieval, é revelar sua verdade latente.

Sobre os santos, Salih destaca que, na hagiografia, muitos são os subterfúgios utilizados para afastá-los das tentações:

As vidas de muitos santos relatam vigorosas práticas ascéticas – jejum, vestir camisas de pelo, autoflagelo, pular em urtigas ou água congelada – como forma de afastar a tentação sexual e manter a castidade. Todavia, a ausência da virgindade não era insuperável; a manutenção da castidade era mais importante do que a ideia de permanecer intacto.<sup>408</sup>

Tais maneiras de atormentar o corpo para desviá-lo de tentações de natureza sexual se desenvolvem na *Legenda* nos capítulos de Francisco (44), que se cobre de neve, e Bento (48.2), que se joga em uma moita de espinhos para aplacar seus impulsos carnis. A conservação da virgindade ou a busca de uma vida casta, dessa maneira, para Jacopo de Varazze, são práticas que concernem a homens e mulheres. É possível pensar a virgindade, inclusive, como um “terceiro gênero”, superando as noções de masculinidade e feminilidade e as substituindo pela ênfase na pureza espiritual e corporal dos que cultivam a continência<sup>409</sup>.

---

apontam as implicações conservadoras da escolha de Jacopo em privilegiar essas narrativas em vez daquelas de santas históricas como Clara de Assis” (MCINERNEY, Maud Burnett. *Virgin martyrs*. In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and gender in medieval Europe an encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2006, p. 81, tradução nossa). A virgindade e a castidade ocupam papel central não apenas nos relatos de virgens mártires, mas atravessam toda a obra, sendo condutas altamente valorizadas na vida de homens e mulheres, atestadoras de sua santidade.

<sup>408</sup> SALIH, Sarah. *Virginity*. In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and gender in medieval Europe an encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2006, p. 819, tradução nossa.

<sup>409</sup> Cf. RICHES, Samantha J. E. *St George as a male virgin martyr*. In: RICHES, Samantha J. E; SALIH, Sarah. *Gender and holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London/New York: Routledge, 2005 [2002].

A conservação da virgindade é associada à pureza e integridade das almas. Muitas vezes é a virgindade um dos principais fiadores da santidade. Como lembra Riches: “[a virgindade] é tanto uma condição espiritual quando corporal, uma assexualidade que pode ser aspirada, adotada ou conquistada, em vez de mero estado físico que deriva da negatividade, isto é, de não haver experimentado conjunção sexual”<sup>410</sup>. Com efeito, a virgindade é descrita na obra como um estado que não somente aproxima as pessoas de Deus como as torna semelhantes aos anjos (ss. Nereu e Aquileu, 70, p. 454): “[ao discursar à neta do imperador Domiciano, então noiva] pregavam a fé e recomendavam-lhe a virgindade, que definiram como algo que aproxima de Deus, que torna semelhante aos anjos, que é o estado inato do ser humano”. Grande parte dos santos presentes na *Legenda aurea* não apenas praticam a abstinência, mas repudiam o sexo. A perspectiva de perder a virgindade representa desmesurado horror para alguns deles, que a morte é preferível a ela. Os que já vivenciaram a sexualidade em algum momento e abandonaram a vida mundana olham para trás sem saudade alguma da vida anterior, como Agostinho, Paula, Pelágia etc.

Tal é a relevância da virgindade que na legenda sobre “Uma Virgem de Antioquia” (60), não lhe é dado um nome ou qualquer outro tipo de identidade própria – e até o artigo do título é indefinido. Isso pois, afirma Certeau: “na hagiografia a individualidade conta menos que o personagem [...] Mais do que o nome próprio, importa o modelo que resulta desta ‘tergiversação’, mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa.”<sup>411</sup> Na narrativa, a personagem não é construída de maneira a se assemelhar à trajetória de vida de uma mulher real ou possível, e apenas lemos sobre paradigmas de santidade. Por fim, sua defesa intransigente da virgindade, que mantém por amor a Cristo, leva-a ao martírio. Virgindade e martírio configuram a dupla coroa com a qual a santa anônima é recompensada, como é declarado no texto. Sua história se soma a tantas outras, cuja estrutura narrativa e os valores veiculados são os mesmos sob nomes, datas e lugares diferentes.

Todavia, a virgindade é um conceito que não raro elude delimitações rígidas, devido ao seu caráter social e situacional: “[...] o conceito ou a condição da virgindade frequentemente resistem à definição e verificação de jeitos surpreendentes – surpreendente porque, se indagadas, a maioria das pessoas acredita estar apta a definir a virgindade com alguma convicção”<sup>412</sup>. Por exemplo, levando em consideração a perspectiva cristã presente na obra, o

---

<sup>410</sup> Ibid., p. 71, tradução nossa.

<sup>411</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Op. cit., p. 271.

<sup>412</sup> KELLY, Kathleen Coyne. *Performing virginity and...* Op. cit., p. viii, tradução nossa.

fato do rompimento do hímen pode se tornar secundário em face de outras considerações como a intenção da pessoa no momento da atividade sexual ou a busca por uma vida casta.

A virgem de Antioquia, e.g., conclui pela superioridade da declaração de fé diante da simples pureza do corpo, lembrando das figuras veterotestamentárias de Raabe, a prostituta que encontrou a salvação ao ajudar os servos do Senhor, e de Judite, que, pelo bem de seu povo, preparou-se para seduzir um adúltero sem por isso ser tomada por adúltera. Portanto, é possível manter a virgindade e/ou a castidade mesmo quando o corpo já experimentou relações sexuais, mas esses estados sem fé ou quando se tem alma impura ou intenções escusas nada significam por si sós. À época de Jacopo, os perfeitos cátaros ou alguns penitentes e/ou ascetas laicos eram exemplos cujas práticas exteriormente podiam parecer dignas de louvor perante o público. As intenções que motivavam essas pessoas, todavia, eram fonte de suspeita e repúdio para a ortodoxia.

Nas narrativas sobre virgens mártires, elas comumente sofrem a ameaça de serem jogadas no lupanar para declinar sua fé ou para que cedam à lascívia dos homens de poder que as desejam. Nesses casos, suas características físicas e o desejo que despertam nos homens são distintivos dessas personagens e continuam presentes ao longo das etapas de seu martírio, ao contrário dos mártires masculinos, usualmente descritos em termos valorativos. Mesmo quando os corpos dessas mulheres já se encontram seviciados ou mutilados, sua beleza muitas vezes não diminui e chega a ser acentuada pelas provas de fé pelas quais passam. As torturas as quais são submetidas também possuem forte conotação sexual, como a nudez forçada em público, ameaças de estupro, mutilação de seus órgãos sexuais, penetração por objetos cortantes etc. A elas só resta a resiliência e a força de suas palavras para superarem a condição feminina que as confina:

[As mártires cristãs] são apresentadas como mulheres que pensam a si mesmas. Porém, a tomada de consciência pela primeira vez de seu eu subjetivo dissociado de seu suporte físico, as leva rechaçá-lo, o que é um ato de rebeldia contra os planos patriarcais sobre seu corpo, mas que segue se baseando na atitude tradicional feminina de submissão e passividade, uma vez que mantém, interiorizada, a necessidade de sofrimento, como consequência lógica da desvalorização de seu corpo. O cristianismo não propõe às mulheres, nem lhes permite criar, texto alternativo aos significados sociais para inscrever na página em branco de seu corpo, senão a destruição da página, ou sua transformação em um significante não feminino.<sup>413</sup>

---

<sup>413</sup> RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. *Studia historica*. Historia antigua, n. 18, 2000, p. 294, tradução nossa.

A legenda de Lúcia, e.g., é iniciada com a etimologia do nome da santa, na qual Jacopo diz que seu nome significa luz e, como ela, a virgem emitia raios que seguiam em linha reta. Pela manutenção desse estado, a santa também o fazia, pois nela o brilho da virgindade resplandecia “[...] sem a mais ínfima mácula, que difunde calor sem nenhuma mesma de calor impuro, que vai direito a Deus sem nenhum desvio, que sem hesitação e sem negligência segue toda sua extensão o caminho do serviço divino” (4, p. 77).

A narrativa começa quando ela, juntamente com sua mãe Eutícia, vai ao túmulo de s. Ágata em busca de cura para uma hemorragia que atormentava a mulher havia quatro anos. Ágata aparecem em sonho a Lúcia, a quem chama de irmã e virgem devotada a Deus, e afirma que ela não precisava pedir o que ela própria podia realizar. Quando acorda, Lúcia diz à mãe que ela havia sido curada e lhe pede que não procure esposo para ela, mas que o dote seja distribuído aos pobres. Voltando para casa, elas vendem seus bens e distribuem o dinheiro. O ocorrido chega aos ouvidos do noivo de Lúcia (esse trecho parece contraditório com o anterior, se ela já estava noiva, por que pediu à mãe para não lhe procurar um esposo?) e ele quer saber do que se trata aquilo. Eutícia afirma haver encontrado investimento mais seguro e rentável, o qual o noivo acredita ser algo humano.

Quando se dá conta que os bens haviam sido dados aos necessitados, ele presta queixa diante de cônsul Pascásio. Ele demanda que ela se sacrifique aos ídolos, e ela responde que o sacrifício que agrada a Deus é visitar os pobres e prover suas necessidades, mas como ela nada tem, oferece a si mesma. Segue-se um embate entre eles, no qual Lúcia reafirma sua fé e Pascásio a acusa de delapidar seu patrimônio com depravados e falar como meretriz. A santa replica garantindo que nunca conheceu os que depravam o espírito e o corpo, isto é, aqueles que aconselham as almas a abandonar o criador e que preferem os gozos corporais às delícias eternas. Ela também afirma que os que vivem em castidade são templos do Espírito Santo. Pascásio procede a ameaçar Lúcia com torturas corporais, dentre elas mandá-la para um lupanar, para que seja violada. A santa não recua diante das intimidações do cônsul e afirma (p. 79):

O corpo só é corrompido se o coração consentir, por se você me fizer violentar, será contra minha vontade, e ganharei a coroa da castidade. Jamais terá meu consentimento. Eis meu corpo, ele está disposto a toda sorte de suplícios. Por que hesita? Comece a me atormentar, filho do diabo.

Ele ordena que a levem, mas ela se torna tão pesada que ninguém é capaz de movê-la. Como não conseguia tirá-la dali, Pascásio manda acender uma fogueira em torno dela e que se

jogasse óleo fervendo, misturado com pez e resina. Mesmo assim, Lúcia não deixa de pregar e uma espada é enfiada em sua garganta, mas a santa não perde a fala. Em meio a seu martírio, ela declara que Maximiano morrera e que Diocleciano havia sido expulso do reino. Nesse momento, funcionários imperiais chegam para prender o cônsul por ter saqueado a província e levá-lo ao César. Em Roma, ele é julgado culpado e condenado à morte.

No capítulo dedicado a Hilário (17), conta-se que o bispo de Poitiers havia sido casado e teve uma filha. Essa filha, Ápia, desejava se casar, mas o bispo a dissuadiu e a convenceu a salvar sua virgindade. Assim que ele percebe que a moça havia decidido por esse caminho de vida, ele roga ao Senhor para que não lhe permitisse viver mais, pois ela poderia mudar de ideia. Alguns dias depois, ela falece. Sua esposa pede que ele faça o mesmo por ela, e ela também migra para o Senhor. Esta narrativa, aos olhos modernos, pode denotar frieza e fanatismo por parte de Hilário, que prefere ver sua filha morta a vê-la perder sua virgindade. Porém, na verdade, o que é demonstrado é o amor do santo por sua filha, a quem enterra com suas próprias mãos. Tamanha é sua confiança que esse estado lhe garantirá um lugar no paraíso, ao lado de Deus, Cristo e dos santos, e de que essa sim é a vida que vale a pena ser aspirada, que ele abre mão de sua presença se isso significar a salvação eterna de sua alma.

Nos capítulos dedicados à Maria, frequentemente referida como a Bem-Aventurada Virgem ou Virgem das virgens, sua virgindade é reforçada constantemente como um dos principais méritos de sua existência e uma de suas características mais distintivas. A de mãe é a outra, mas mesmo esta não ofusca o fato de sua permanente abstenção sexual. Na verdade, os dois aspectos estão intrinsecamente conectados, uma vez que ela só pôde ser a mãe do filho de Deus por ser virgem e por ter sido a mãe do filho de Deus, assim permaneceu. Em “A Anunciação do Senhor”, lê-se (50, p. 313): “acima de todas as mulheres, porque você é mãe, virgem e mãe de Deus” e “somente a Virgem Maria é bendita entre todas as mulheres, pois sua virgindade está unida à fecundidade, sua fecundidade à santidade na concepção e sua santidade à sua alegria no parto”.

No capítulo sobre Tiago, o menor (63), por exemplo, Jacopo recorre a todo tipo de explicação para contemporizar o fato de ele ser chamado de irmão de Jesus, o que implicaria que Maria teve relações sexuais após o divino nascimento, implicando sua imperfeição, pois cedeu à tentação carnal, e descaracterizando o caráter espiritual de seu casamento. Maria, tendo compartilhado a carne com Jesus, por consequência deveria igualmente compartilhar sua pureza. Levantam-se, portanto, hipóteses que vão da suposta semelhança física entre Jesus e Tiago ao fato de que eles poderiam ser primos, e era costume que os judeus chamassem os



parentes de irmãos naquela época. No funeral de Maria, os apóstolos entoam (114, p. 659): “aqui está a que conservou seu leito sem mácula e que por isso receberá a recompensa que cabe às almas santas”, dando maior ênfase à sua virgindade do que ao fato de ter carregado o Cristo, filho unigênito da divindade e salvador da humanidade, em seu ventre.

Em “Purificação da Bem-Aventurada Virgem Maria” (37), conta-se de uma devota que havia construído uma capela para que pudesse ouvir diariamente missas dedicadas à Virgem ou que havia dado tudo por amor aos pobres e não tinha como ir à igreja e é arrebatada em uma visão. Certo dia, o sacerdote precisa se ausentar por motivos pessoais, e a mulher fica privada da celebração. O fato a preenche de dor, e ela se prostrada diante do altar da Virgem, lamentando-se. Nesse momento, em êxtase, ela se vê em uma igreja magnífica e resplandecente. Lá, ela observa uma multidão de virgens, precedidas por uma “virgem de extraordinária beleza, cuja cabeça estava coroada com um diadema”, isto é, Maria. A hierarquia da Igreja se refletia no evento celestial: entre os acólitos estavam ss. Sebastião e Lourenço, o diácono e o subdiácono eram anjos e o sacerdote era Cristo. O ofício da missa paradisíaca é iniciado por jovens descritos como de “grande beleza”<sup>414</sup>.

Nesse relato, hierarquia celestial e hierarquia terrena são representadas como espelho uma da outra. Maria é rainha, função representada pela dignidade e diadema que ostenta, e Cristo é o cabeça de fato da Igreja celestial, assim como o é metaforicamente da terrestre, embora como tal precise delegar sua função para os homens que compõem a instituição. Assim, é ratificada a primazia do clero continente sobre os demais grupos sociais, uma vez que seus ofícios na Terra são uma versão do que ocorre no Paraíso, onde anjos e santos ocupam a mesma sorte de cargos.

Mas Jacopo está ciente das dificuldades que essas condições impõem; em “São Pedro, apóstolo”, ele relata a seguinte passagem dos *Diálogos* de Gregório magno sobre uma certa mulher que decide não se casar apesar das recomendações médicas para que ela o faça. Lê-se (84, p. 510): “mas como ela era de constituição muito ferosa, os médicos advertiram que, se contra a natureza, não tivesse mais relações com um homem, aquele intenso calor faria com que nascesse barba [...] apesar da feiúra não temeu de forma alguma não ser amada pelo esposo celeste”. Aqui podemos destacar dois elementos, a contraposição do discurso médico ao teológico e a implicação da propensão natural das mulheres à incontinência, apenas resolvida por seu amor a Cristo. Assim, o remédio para essa condição corporal (tanto o temperamento

---

<sup>414</sup> Todas as referências citadas se encontram nas pp. 251-252.

fogoso quanto as consequências somáticas da abstinência) podia ser encontrado em seu compromisso espiritual.

Acreditamos que o discurso sobre a virgindade na *Legenda* não se trata de arcaísmo, de algo que Jacopo copia das suas fontes ou de sua preferência pessoal, mas está ligado ao propósito evangelizador da Ordem dos Pregadores. No século XIII, as consequências da reforma gregoriana continuam a ser sentidas, e a separação entre clérigos e laicos, embora idealmente prescrita e encorajada, coexiste com a vontade dos laicos que se dedicam a práticas ascéticas. As mulheres ganham novos papéis religiosos e sua inserção nas novas ordens religiosas mendicantes traz perguntas sobre sua acolhida e o cuidado de suas almas. Além disso, a espiritualidade das mulheres laicas, que permaneciam no século, mas mantinham condutas ascéticas, também intrigavam a ortodoxia. Ademais, o catarismo e outras heresias, que propunham uma radicalização dos costumes e o retorno à vida evangélica, causam continuamente problemas à Igreja e aos dominicanos.

#### 4.4.2. *Matrimônio*

O matrimônio, durante a Antiguidade e parte do medievo, apenas concernia à Igreja marginalmente, sendo tema de admoestações, mas não regulado diretamente pela instituição. Entretanto, o casamento era de fato a condição da maioria dos fiéis – e por bastante tempo de uma parte dos clérigos – e as peculiaridades de seu estado, dentre elas o exercício da atividade sexual lícita e a produção de descendentes legítimos, demandavam sua atenção. Dado que a reprodução material dos seres humanos e, portanto, da própria sociedade depende da união sexual, e esta se liga ao casamento, a Igreja medieval passa a estender seu controle sobre a união dos homens e mulheres na segunda metade do medievo.

Cada vez mais durante a Idade Média – e as prescrições expostas no IV Concílio de Latrão, como a confissão auricular, comprovam-no – a instituição e seus pensadores se ocupam com a vida interior das pessoas, com suas consciências e condutas privadas, que deveriam ser trazidas à tona e escrutinadas pelos homens da Igreja. Dessa maneira, são reafirmadas as formas lícitas e ilícitas de contato sexual (quando, como e para qual fim os esposos – e somente eles – podem se unir carnalmente) e o matrimônio é regulamentado (quais são os direitos e deveres do casal a partir do momento em que, mediante consentimento mútuo, eles se unem perante

Deus, sob a bênção do sacerdote). Desse longo processo a caminho da regulação, emerge a sacramentalização do matrimônio<sup>415</sup>:

Regulação, oficialização, controle, codificação: a instituição matrimonial se encontra, por sua própria posição e pelo papel que ela assume, encerrada numa firme estrutura de ritos e de interditos, pois que se trata de publicar, quero dizer, tornar público e, dessa forma, socializar, legalizar um ato privado; de interditos, pois que se trata de traçar a fronteira, entre a norma e marginalidade, o lícito e o ilícito, o puro e impuro. Por um lado, esses interditos e ritos decorrem do profano. Por outro, eles decorrem do religioso, já que pela *copulatio* [cópula] entreabre-se a porta que dá para o domínio tenebroso, misterioso, terrificante da sexualidade e procriação, isto é, para o campo do sagrado. O casamento se situa, conseqüentemente, no cruzamento das duas ordens, a natural e a sobrenatural.

Já nas comunidades cristãs dos primeiros séculos, uma elite praticante da continência sexual se diferenciava da massa dos demais fiéis, mas não era vetado aos homens do clero que se casassem e constituíssem família se assim desejassem e isso não configurava impedimento do exercício de suas funções eclesiais. Todavia, aqueles que permaneciam virgens ou adotavam a castidade como estilo de vida, a exemplo dos monges, eram vistos como hierarquicamente superiores aos que se casavam e permaneciam no século pela pureza que conservavam e pela ausência de preocupações mundanas, comezinhas, que seu estado permitia. Esse ideal, que igualava a vida monástica à vida angélica, permaneceu hegemônico por grande parte da Idade Média.

Com a reforma gregoriana, as uniões maritais contraídas por membros do clero são reiteradamente proibidas. E, em 1175, o papa Alexandre III (P. 1159-1181; † 1181) declara que o estado de perfeição cristã não estava ligado à manutenção da virgindade, podendo os casados também almejá-lo. Alexandre também transforma em conselhos os preceitos sobre os dias de abstinência devidos pelos casais em relação ao calendário litúrgico<sup>416</sup>. Conforme coloca Almeida: “apenas entre o final do século XI e o final do século XIII, quando se dá a estrita proibição do casamento dos padres e ganha impulso o processo de sacramentalização do casamento, passa a manifestar-se um ordenamento mais eficiente das práticas maritais”<sup>417</sup>.

A distinção entre clérigos e laicos, principalmente após a reforma gregoriana, bastante enfatizada por pensadores ligados à ortodoxia, passava necessariamente pela esfera sexual. Enquanto nos relatos hagiográficos exemplos de casamentos espirituais são profusamente

---

<sup>415</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit., p. 11.

<sup>416</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade...* Op. cit.

<sup>417</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. *O adultério na Legenda...* Op. cit., p. 68.

enaltecidos, tal prática não deixou de provocar reticências em muitos homens da Igreja. Aos olhos de alguns, ciosos de seus privilégios clericais, não convinha que os limites entre suas vivências e as dos laicos se aproximassem demasiadamente e as fronteiras entre seus estados se tornassem difusas. Todavia, convém ressaltar a diversidade de opiniões existente no interior da instituição sobre a adoção de condutas ascéticas por laicos. Inocêncio III, em 1197, por exemplo, autoriza diversos *proposita* submetidos a ele sobre o assunto<sup>418</sup>.

Entre os cristãos que não podem evitar ou inicialmente abraçam voluntariamente o casamento, mas que em determinado momento – que pode se iniciar após as núpcias – optam por se abster de futuras relações sexuais, surge a prática do chamado casamento espiritual. O termo genérico abarca diversas modalidades de coabitação continente entre um casal unido pelo matrimônio. As diversas modalidades que essa prática assumiu ao longo da história do cristianismo, por sua vez, foram tópicos de disputa entre os pensadores da Igreja. De fato, como nota Elliot, a ideia de um casamento que não envolve o débito conjugal não apenas foi desencorajada por alguns, mas também constituía um oxímoro<sup>419</sup>:

Uma vez que o propósito do casamento era captar o impulso sexual, seja para a produção de descendência legítima ou, de acordo com a formulação de Paulo, [constituir] um remédio para o pecado, a suspensão do intercurso sexual removia a *raison d'être* dessa instituição e tinha o potencial de transgredir os papéis de gênero.

Algumas formas de casamento espiritual, a exemplo da domesticidade entre ascetas dos dois sexos (*syneisaktismo*, no Oriente, ou *virgines subintroductae*, no Ocidente), não eram estimuladas ou mesmo eram duramente repreendidas por pensadores do porte de Cipriano de Cartago († 258) e João Crisóstomo († 407). E Bernardo de Claraval vocaliza repreensões análogas sobre a união de continentes dos dois sexos muito séculos depois das primeiras controvérsias do *syneisaktismo*. Além da possibilidade de cair em tentação, os argumentados levantados apontavam não haver razão para tal coabitação se existia o propósito de manter a castidade, o que poderia ser feito em outros contextos.

Na *Legenda aurea*, esses perigos são expressos nos capítulos sobre s. Remígio (16) e Moisés, abade (171). A sobrinha de Remígio e seu marido resolveram desobrigar-se do casamento e ele se tornou bispo. Todavia, os dois continuavam a se visitar frequentemente e a concupiscência da mulher fez que com os dois caíssem em pecado. Dessa relação nasceu uma

---

<sup>418</sup> ELLIOTT, Dyan. *Spiritual marriage*. Op. cit.

<sup>419</sup> Ibid., p. 17, tradução nossa.

criança, a quem o Remígio mandou chamar de Ladrão, pois nasceu de um furto (ao voto que ele fez a Deus). Após arrependimento inicial, a tentação os acometeu novamente e foi gerada uma nova criança, chamada de Raposa. Na legenda do abade Moisés, conta-se de um velho enfermo que foi para o Egito para não ser pesado aos irmãos. O abade protesta que o homem não faça a viagem, pois lá cairia em fornicção. O velho protesta que seu corpo já está morto e ignora o conselho. Chegando ao seu destino, ele passou ser servido por uma virgem. Recuperado, ele a violentou, o que resultou em gravidez. Quando a criança nasceu, ele a apresentou a uma multidão e disse que ela fruto da desobediência e pede que tenham cautela e orem por ele. Depois voltou à sua cela e retomou sua vida anterior. Além disso, a domesticidade entre homens e mulheres poderia perniciosamente borrar a distinção entre os gêneros. Já outros, a exemplo de Agostinho, mostravam-se mais dispostos a aceitar esse modelo de vida<sup>420</sup>.

Quanto ao principal suporte teológico, a bíblia, opinião unívoca não pode ser encontrada em suas páginas. O antigo e o novo testamento apresentam versões bastante distintas do papel do casamento e da virgindade/castidade. Em Gênesis 1:28 está escrito: “frutificai, disse Ele [Deus], e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a”. Já em I Cor. 7:9, lê-se: “mas, se não podem guardar a continência, casem-se. É melhor casar do que abrasar-se”; na visão paulina, no entanto, abstinência ainda é a melhor opção. A parábola da sementeira, encontrada Mateus 13:18-23<sup>421</sup>, é igualmente aplicada, no período medieval, para distinguir e hierarquizar a condição de virgens, viúvos e casados. Jacopo dá exemplo dessa utilização da parábola em “A sexagésima” (32, p. 229), na qual lê-se: “a outra razão para se instituir a sexagésima é fazer dela um símbolo do tempo da viuvez da Igreja e da dor pela ausência do Esposo, daí o fruto sexagenário ser atribuído às viúvas”.

Os sentidos e os usos dessas passagens para justificar uma ou outra postura sofrem variações ao longo do tempo, conforme os valores que a Igreja visa a enaltecer. Em um primeiro momento, a recomendação paulina estava ligada às funções dos fiéis da igreja militante. Com a segunda vinda de Cristo próxima, não convinha que as pessoas perdessem tempo em relações pessoais e carnis que poderiam desviar sua atenção das coisas celestes, mais relevantes. Virgens e viúvas compunham parcela relevante dos convertidos à nova fé, como citamos na

---

<sup>420</sup> Ibid.

<sup>421</sup> “Ouvi, pois, o sentido da parábola do semeador: quando um homem ouve a palavra do Reino e não a entende, o Maligno vem e arranca o que foi semeado no seu coração. Este é aquele que recebeu a semente à beira do caminho. O solo pedregoso em que ela caiu é aquele que acolhe com alegria a palavra ouvida, mas não tem raízes, é inconstante: sobrevindo uma tribulação ou uma perseguição por causa da palavra, logo encontra uma ocasião de queda. O terreno que recebeu a semente entre os espinhos representa aquele que ouviu bem a palavra, mas nele os cuidados do mundo e a sedução das riquezas a sufocam e a tornam infrutuosa. A terra boa semeada é aquele que ouve a palavra e a compreende, e produz fruto: cem por um, sessenta por um, trinta por um.”

seção anterior. A elas a sementeira, ou seja, as recompensas recebidas no além-vida, seriam dadas na proporção de 100 para 1 e 60 para 1, respectivamente.

Quanto às casadas, embora a menor parte da sementeira seja dedicada a elas (30 para 1), nas narrativas hagiográficas e na *Legenda aurea*, especificamente, são frequentes os relatos de mulheres que convencem seus maridos a praticar a castidade dentro do casamento, promovendo a elevação espiritual do casal. São elas ou os santos e anjos por meios de aparições em sonhos e visões que orientam esse comportamento, que raramente é iniciativa dos homens. Uma notável exceção presente na *Legenda* é o caso de s. Aleixo (89), que foge do casamento contraído para não precisar consumá-lo. Dado o papel sexual atribuído às mulheres, que teriam menor controle sobre as tentações da carne, e a menor racionalidade atribuída a elas, sua persistente insistência na castidade pode soar estranha aos leitores.

Ademais, como aponta Elliott<sup>422</sup>, a opção pelo casamento espiritual, para a mulher, não é uma opção em si. Para muitas delas, era muito difícil, senão impossível, fazer-se ouvir quando optavam por se manter virgens. A algumas era possível adentrar a vida religiosa como freiras, mas uma vida casta no século muitas vezes lhes era vetada, uma vez que as mulheres simplesmente deviam obedecer quando lhes era dito que elas deveriam se casar. Certamente, muitas recusavam obstinadamente esses desígnios a todos os custos e, por vezes, conseguiam fazer prevalecer sua vontade. Porém, essas são exceções à regra.

Outra questão que a opção pelo casamento espiritual por parte das mulheres levantava era a da submissão da mulher ao marido. Não havia dúvidas de que a esposa devia submissão ao marido e deveria estar sempre disposta a ceder quando o débito conjugal lhes fosse cobrado (ainda que sob ameaça e/ou exercício de violência física e psicológica). Em “Santos Nereu e Aquileu”, o vínculo do matrimônio mais parece uma prisão do que a união consentida entre duas partes. Os santos fazem o seguinte discurso (70, p. 454): “o casamento, pelo contrário, submete a mulher ao marido, deixa-a exposta a seus socos e pontapés, leva muitas vezes a pôr filhos disformes no mundo, a trocar os piedosos conselhos de sua mãe pelas caprichosas imposições do esposo”. Coloca Duby<sup>423</sup>:

Ela [a forma] considerada necessária, providencial, a submissão natural da mulher ao homem. A mulher deve ser governada. Essa certeza encontra seu apoio na Sagrada Escritura e propõe a imagem exemplar da relação homem-mulher. Essa relação deve ser hierárquica, tomando o seu lugar na ordem hierárquica universal: o homem deve sujeitar as mulheres que lhes são

---

<sup>422</sup> ELLIOTT, Dyan. *Spiritual marriage*. Op. cit.

<sup>423</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit., p. 113.

confiadas, mas amá-las também, e as mulheres devem ao homem que tem poder sobre elas a reverência.

Caso persistissem na manutenção da virgindade ou desejassem se abster permanentemente de relações sexuais, essas mulheres dependiam da boa vontade de seus maridos. Não lhes era permitido abandonar os votos conjugais de maneira unilateral ou adentrar a vida religiosa sem a permissão expressa de seu cônjuge. A única exceção seria comprovar que o casamento não havia sido consumado, mas se ocorresse consumação após a expressão de sua vontade, isso implicaria em seu retorno para a vida conjugal. Caso uma das partes abra mão de seus direitos conjugais com a anuência da outra e esta mude de ideia, mais uma vez, o retorno era imperativo<sup>424</sup>. Na legenda de Bernardo, a passagem sobre sua irmã, que já citamos, demonstra essa dinâmica. Seguindo o conselho de seu irmão, ela, mulher casada e de posses, adota vida eremítica no meio do século e deseja adentrar a vida religiosa. Todavia, ela só pode fazê-lo após receber a autorização de seu marido e com o assentimento do bispo. Pelo que se diz no relato, essa autorização não foi imediata e lhe custou muitos rogos, por fim se lê que ela “venceu o esposo” (144, p. 687).

Almeida destaca a legenda de Teodora no conjunto da *Legenda* para explicar que o vínculo que une o homem e a mulher no matrimônio não é quebrado pelo adultério e se mantém após a morte<sup>425</sup>. Inicialmente, é a conjunção carnal que liga inexoravelmente os esposos, salvos nos casos explicitados acima, mas sua interrupção não resulta em suspensão do laço e os esposos prosseguem unidos. O adultério tampouco tem o poder de romper esse vínculo. No caso de Teodora, sucessivamente se dão fatos que poderiam abalar a união dos esposos: ela o trai, foge, assume identidade masculina etc. Mas o amor entre eles não parece ter sido abalado. Diante das súplicas do marido a Deus, eles se encontram momentaneamente, ainda que ele não a reconheça. Esse fugaz momento afeta a santa, que ressenete sua traição. E, após sua morte, a providência indica o caminho que o esposo deve seguir para encontrá-la, quando finalmente ele assume o lugar da esposa na cela que ela havia se encerrado. Na legenda de Juliano (30.4), ele mata os pais ao vê-los em seu leito conjugal e tomá-los por sua esposa e um amante. Arrependido, ele chama sua esposa de irmã e a informa que abandonará o lugar para prestar penitência, ela lhe responde da seguinte maneira (30.4): “ninguém dirá, querido irmão, que o abandonei, e assim como compartilhei os prazeres, compartilharei também a dor”, reafirmando os laços conjugais.

---

<sup>424</sup> ELLIOTT, Dyan. *Spiritual marriage*. Op. cit.

<sup>425</sup> ALMEIDA, Néri de Barros. O adultério na *Legenda*... Op. cit.

Quando o casamento não é consumado, no entanto, tal vínculo nunca chega a se constituir. No caso de outra santa travestida, Margarida, ela foge após ser tomada por intensa repulsa ao casamento – equivalente à perda da virgindade – em sua noite de núpcias e não é feita mais nenhuma referência a seu marido. Aleixo abandona sua antiga vida após o casamento para se dedicar a Deus, não sem antes instruir sua esposa sobre os benefícios da virgindade. Após 17 anos em fuga, ele retorna à casa familiar, mas permanece incógnito entre seus parentes por mais 17 anos, sem que se faça referência aos sofrimentos de sua esposa abandonada. Pelo relato, entende-se que ela permaneceu aos cuidados da parentela de Aleixo, mas não há menção de qualquer vínculo especial entre os dois e o santo certamente não parece ter levado isso em consideração.

O adultério também é abordado nas legendas de Eustáquio (156) e Clemente (164). Essas narrativas são bastante parecidas e contam as trajetórias de famílias separadas por presunções de adultério. Inicialmente, uma série de confusões resultam no desmantelamento de suas famílias. Marido, mulher e filhos se perdem e cada um deles acredita que os outros estão mortos e assim seguem suas vidas. Posteriormente, eles são reunidos por eventos fortuitos da providência e, após a confusão ser desfeita, acabam martirizados. Nesses relatos, pode-se ver o quão danoso o adultério (e o sexo), real ou suposto, pode ser para toda a família. Ainda assim, o vínculo contraído entre esposos por conta da união matrimonial persiste apesar do adultério e morte presumidos e nenhum dos dois toma outro cônjuge ou constitui nova família.

Na *Legenda aurea*, o casamento espiritual entre Maria e José é retratado como exemplo paradigmático desse tipo de união. O silêncio da bíblia sobre detalhes desse matrimônio e as evidências contrárias sobre a suposta castidade que mantiveram, a exemplo das referências aos irmãos de Jesus, são ignorados por clérigos e teólogos, que criam suas próprias versões sobre o casal. Ao longo do período medieval, eles não cessam de louvar a pureza dessa união e a meditar sobre a virgindade de Maria. Em “A anunciação do Senhor”, lê-se (50, p. 312): “mas convém agora buscar os motivos pelos quais o Senhor quis que sua mãe casasse. Bernardo dá três razões: [...] o esposo comprovava a virgindade dela, o pudor e a reputação da Virgem ficavam preservados” e “fazer com que fosse apagada a desonra das mulheres de qualquer condição, solteiras, casadas e viúvas, tríplice condição pela qual a Virgem passou [...] ser uma prova da importância do casamento”. O casamento da Virgem tem aqui, então, função restaurativa da condição feminina. Se até Maria se casou, mesmo sendo pura e carregando o filho de Deus, as outras mulheres, impuras por natureza, podem refugiar-se nele.



Quando se narra o enfrentamento entre s. Silvestre e sábios judeus, estes lhe afirmam que não consta que Deus condena os casamentos e não os amaldiçoou. Estes perguntam ao santo por qual razão os cristãos negam ser aquele a quem adoram fruto do casamento. Silvestre responde (12.3, p.136): “não dizemos que Cristo nasceu de uma virgem para condenar os casamentos, apenas aceitamos provas desse parto virginal. Cristo ter nascido virginalmente não é desprezo ao casamento, pois a virgem que lhe deu à luz nasceu de um casamento”.

O papel da Igreja e das virgens e continentes como esposas do Cristo aparece inúmeras vezes na *Legenda*. Essa a forma ideal do casamento, da qual o matrimônio humano é apenas a versão terrena, simulacro dessa verdadeira união. Salih aponta ser esse um *topos* comum:

Narrativas e tratados instruíam virgens consagradas a pensar na superioridade de Cristo em relação a amantes e maridos meramente humanos e a meditar sobre sua beleza, seu poder e seu tenro amor por elas. Em tais contextos, a virgem é aquela cujos desejos são direcionados ao Cristo.<sup>426</sup>

Não raro essas uniões metafóricas são descritas em termos bastante sensíveis. Dentre elas, na *Legenda*, lemos sobre o exemplo de Inês. Apesar da juventude, ela tinha então 13 anos, e de sua precoce beleza, que atrai a paixão masculina, ela não cessa de louvar seu autêntico esposo, o Cristo. Tal esposo nenhum homem humano podia almejar superar. A um pretendente que importunava, ela “[...] começou a fazer o elogio desse amante, desse esposo, que tinha as cinco características exigidas pelas esposas: nobreza de raça, beleza deslumbrante, abundância de riquezas, coragem e força, amor verdadeiro [...]” (24, p. 183). Ela também afirma (p. 184):

Em seguida, ela descreveu os cinco benefícios que seu esposo concedia a ela e as suas outras esposas: ele se compromete com o anel da fé; veste-as e enfeita-as com uma variedade infinita de virtudes, marca-as com o sangue da sua Paixão, prende-as pelo laço do amor e enriquece-as com tesouros da glória celeste. E acrescentou: “Aquele que se compromete comigo pelo anel de pedras preciosas, vestiu-me com um manto tecido de ouro, adornou-me com prodigiosa quantidade de jóias, imprimiu um sinal em meu rosto para que eu não tome nenhum outro amante que não ele, embelezou meu rosto com o sangue do seu. Seus castos abraços já me estreitaram, seu corpo já se uniu ao meu, ele me mostrou tesouros incomparáveis que prometeu me dar se for fiel para sempre.”

A santa nunca capitula diante das ameaças e torturas que sofre para que abandone sua fé e entregue seu corpo e termina martirizada.

---

<sup>426</sup> SALIH, Sarah. *Virginity*. Op. cit, p. 819, tradução nossa.

Em “São Mateus”, um rei se enamora de uma virgem, Ifigênia, filha do antigo rei, que havia sido convertida com a família pelo apóstolo. Então prometeu a ele metade de seu reino caso ele a convencesse a desposá-lo. O que acontece a seguir é bastante indicativo da primazia do casamento com o esposo celestial ao matrimônio terreno (133, p. 780):

Quando as virgens e todo o povo estavam reunidos, ele falou longamente sobre as vantagens do casamento e foi muito elogiado pelo rei, crente que o apóstolo dizia aquilo para animar a virgem e levá-la a se casar. Depois de pedir que se fizesse silêncio, ele retomou o sermão dizendo:

“O casamento é uma boa coisa quando nele se mantém a fidelidade. Saibam os presentes que se um escravo tivesse a pretensão de raptar a esposa do rei, não apenas ofenderia o rei como também mereceria a morte, não por ter se casado, mas porque convenceu a esposa de seu senhor a violar o matrimônio. E o mesmo aconteceria com você, ó rei, pois saiba que Ifigênia tornou-se a esposa do rei eterno e está consagrada pelo véu sagrado. Assim, como você poderia tomar a esposa de alguém mais poderoso e unir-se a ela pelo casamento?”

Dada ênfase à superioridade do estilo de vida continente na *Legenda*, não é surpreendente encontrar relatos não apenas de santos que praticavam essa modalidade de casamento, mas mesmo pessoas comuns que o adotam sob sua influência, demonstrando a universalidade desse modelo. Na legenda de Tomé, por exemplo, o santo atende às bodas da filha do rei da Índia, e o rei pede que ele abençoe os recém-casados. O santo o faz pedindo para que Deus lhes dê a bênção de sua mão direita e que semeie no fundo dos corações desses jovens os germens fecundos da vida. Depois, ele dá ao esposo um galho carregado de tâmaras, cujos frutos os dois comem e caem adormecidos. A seguir têm o mesmo sonho. Nele, veem um rei coberto de pedras preciosas que os beijava e lhes dizia que seu apóstolo os abençoara para que tivessem a vida eterna. Os dois acordam e, enquanto contam seus sonhos um ao outro, Tomé lhes aparecem em visão e afirma (5, p. 84):

“Meu rei acaba de manifestar-se a vocês e introduziu-me aqui apesar das portas fechadas, para que a minha bênção lhes fosse proveitosa. Guardem a pureza do corpo, rainha de todas as virtudes, e seu fruto, a salvação eterna. A virgindade é irmã dos anjos, é o maior dos bens, vence as paixões nefastas, é o troféu da fé, a fuga dos demônios e a garantia dos júbilos eternos. A luxúria engendra a corrupção, da corrupção nasce a mácula, da mácula vem a culpa, e a culpa produz a confusão.”

A seguir aparecem dois anjos para ratificar as promessas do apóstolo e dizem que se o fizerem eles apresentarão seus desejos a Deus. A mulher, Pelágia, tomou o véu sagrado e foi martirizada, e o esposo, Dioniso, foi ordenado bispo.

Mas Jacopo é um homem da instituição, e o casamento está adquirindo *status* cada vez mais importante dentro dela, então há menções menos negativas sobre ele, não obstante a pontualidade dessas declarações. O exercício da sexualidade como geradora de descendentes toma caráter parcialmente positivo quando resulta em gravidez, mesmo assim com ressalvas. Isabel, até então considerada estéril e abençoada pela geração tardia, envergonha-se ante a possibilidade de que as pessoas pensem que se entregou a “ações libidinosas”. Em “A Natividade de São João Batista”, comenta-se (81, p. 485):

[...] conforme diz Ambrósio, estava envergonhada de uma gravidez na sua idade, o que poderia parecer que se entregava a ações libidinosas. Apesar disso, ela estava feliz por ter se livrado do opróbrio da esterilidade, que atingia as mulheres que não tinham fruto de seu casamento, ato muito celebrado e no qual as relações carnais eram bem aceitas.

Na legenda de Paula, já citada, conta-se que ela parou de ter filhos após o nascimento de seu quinto e último filho, um varão. O que na opinião de Jerônimo, cujo relato é diretamente replicado, atestava que a santa apenas se engajava em relações sexuais com o marido para lhe dar o devido e, uma vez alcançado o nascimento do filho homem, ela pôde se abster de relações com ele. No entanto, lê-se quanto à subsequente conduta ascética que ela adota que ela deveria afligir o corpo que tantas delícias conheceu, declaração que contemporiza as afirmações anteriores de Jerônimo.

Segundo Duby, a Igreja medieval propõe uma boa moral da vida conjugal, minimizando as máculas inerentes ao prazer sexual e os excessos dos esposos apaixonados. O intuito da união sexual, nessa perspectiva, é a procriação, e todo prazer deve ser comedido. Caso contrário, sua conduta resulta em transgressão e é passível de penalização, conforme se lê nos penitenciais. O casal igualmente deve se abster em determinados períodos para que o fruto de sua união não seja degenerado: “que eles se abstenham de todo o contato carnal durante os períodos sagrados, senão Deus se vingará; Grégoire de Tours adverte os seus ouvintes: os monstros, os estropeados, todas as crianças doentias, sabe-se muito bem, foram concebidos na noite de domingo”<sup>427</sup>.

Na legenda de “Adriano e seus companheiros”, o papel positivo do casamento não está atrelado à produção de descendência, mas é sua esposa Natália que o apoia durante as etapas de seu martírio, sempre o incentivando a permanecer firme em suas atribulações. Pagão, Adriano era o mais importante oficial do exército imperial. Quando ele se depara com a fé inabalável dos cristãos perseguidos, ele se converte e é encarcerado. Ao saber da prisão de seu

---

<sup>427</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit., pp. 18-19.

marido, Natália se desespera. No entanto, ao descobrir ter sido sua conversão a razão de seu infortúnio, ela se enche de alegria e vai até a prisão, onde começa a beijar as correntes de seu marido e dos outros presos.

Ela afirma também ser cristã, mas por medo nunca revelara sua condição e louva a opção de seu marido pela nova fé. Adriano passa a chamar a esposa de irmã e diz que mandará chamá-la para que assista ao momento de seu martírio. Quando o dia se aproxima, ele cumpre o prometido e vai à sua antiga casa. Vendo Adriano solto, vão correndo contar à Natália, que pergunta quem libertara o esposo, pois não lhe agradava vê-lo separado dos santos. Acreditando que seu marido desistira do martírio, ela chora amargamente e, quando o vê, diz (127, p. 758):

“Fique longe de mim quem se tornou fugitivo de Deus, nem fale comigo aquele cuja boca renegou o senhor!” E voltando-se para ele disse: “Miserável sem Deus, quem o obrigou a começar aquilo que não podia terminar? Quem os separou dos santos? Quem o seduziu para retirar-se da reunião da paz? Diga-me, por que fugiu antes que o combate acontecesse, antes de ver o adversário? Como se feriu sem que o dardo tivesse sido arremessado? Eu estava mesmo admirada que de um povo sem Deus e ímpio alguém tivesse se oferecido a Deus! Ai de mim, infeliz e miserável! Que farei eu que sou casada com um ímpio? Não me é permitido, sequer pelo espaço de uma hora, ser chamada de esposa de mártir, serei chamada de esposa do traidor. Fiquei feliz por pouco tempo e minha desonra será por séculos!”

Adriano, em vez de se enraivecer pelas acusações da esposa, fica admirado por sua fala. Suas palavras o incitavam ainda mais no intento do martírio. Mas vendo-a tão consternada, afirma não ter fugido, mas ter vindo chamá-la para presenciá-lo. Na prisão, Natália limpou por sete dias os ferimentos dos santos torturados com tecidos preciosos. Ao longo dos tormentos que se seguiam, a mulher continua a oferecer palavras e gestos de apoio aos futuros mártires. Ela diz ao marido ferido (p. 759): “meu senhor, você é bem-aventurado por ter sido digno de fazer parte do grupo dos santos. Bem-aventurado, minha luz, por sofrer por quem sofreu por você! Agora prossiga, meu querido, para que eu veja a sua glória!”

Ao saber que mulheres vão cuidar dos cristãos presos, o imperador proíbe sua entrada. Natália não se abala, corta os cabelos, adota vestes masculinas e continua a visitá-los. Quando as torturas aumentam, ela pede aos carrascos que seu marido seja o primeiro a sofrer para que a dor dos demais não o assustem. Eles cortam seus pés e ela pede também que suas mãos sejam cortadas para que seu tormento seja comparável aos dos santos que mais sofreram. Feito isso, Adriano não mais resiste e morre.

## 5. CORPO E PODER: MILAGRES E RELÍQUIAS

### 5.1. O milagre

A crença na ação da providência na vida cotidiana das pessoas é central para a devoção medieval. Os santos, imitadores de Cristo – por meio de sua fé, de sua morte no martírio ou dos exercícios ascéticos que praticavam zelosamente durante a vida –, faziam deles os canais pelos quais os poderes de Deus se manifestavam na Terra. A eles era dado o poder de agir em seu entorno, promovendo curas, trazendo os mortos de volta à vida, expulsando os demônios que fustigam a humanidade e muito mais. A potência que emanava de seus corpos, vivos ou mortos – expressa em sinais somáticos como a emissão de fragrâncias paradisíacas e óleos ungidos –, além da preservação de seus cadáveres das vicissitudes da decomposição, direcionava-se para o corpo dos fiéis e para o corpo social como um todo, sanando conflitos de ordem pessoal (a doença e a morte injusta e inesperada, por exemplo) e coletiva (a carestia, a guerra, a heresia etc.).

Em um período de intermitência técnica, no qual as noções médicas e nosológicas eram pouco eficazes para lidar com os problemas que rotineiramente afligiam as pessoas medievais e o perigo de morte estava sempre à espreita, na perspectiva cristã, o milagre era a principal maneira da qual os homens dispunham para se salvaguardar contra um ambiente hostil<sup>428</sup>. Afirma Le Goff<sup>429</sup>:

A insegurança material explica em grande parte a insegurança mental na qual viveram os homens da Idade Média [...] A Idade Média estaria nela [na história do sentimento de segurança] sobretudo em negativo, os homens refugiando-se decididamente na segurança única da religião [...] O milagre faz as vezes de segurança social.

Para os católicos, de outrora e de hoje em dia, os santos são considerados eficientes intercessores perante a divindade. Porém, se atualmente promessas e *ex votos* são muitas vezes os últimos recursos para os quais apelar em situações cuja única solução parece ser a

---

<sup>428</sup> Outra maneira de intervir no curso dos eventos era o recurso à magia e a práticas intermediárias: “‘mágica’ no período em questão significava lidar sobrenaturalmente com demônios. Ela era condenada e contraposta aos milagres. É um anacronismo chamar a esfera intermediária das causas naturais de ‘magia branca’ ou estender essa descrição aos milagres dos santos. Milagre e magia eram dois extremos, ao menos em teoria, de lidar com o sobrenatural; a esfera intermediária era o comércio com os elementos naturais, ainda que erroneamente descrita” (WARD, Benedict. *Miracles and the medieval mind: theory, record, and event, 1000-1215*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982, p. 13, tradução nossa).

<sup>429</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente...* Op. cit., p. 235.

sobrenatural, a exemplo de doenças com baixa perspectiva de cura ou aflições persistentes, para o homem medieval o comércio com os santos e a crença no milagre eram cotidianos. No medievo, os relatos desses milagres, especialmente as curas, eram compilados em *libri miracolorum* nos locais de peregrinação, nos quais os corpos e as relíquias dos santos se encontravam e para onde os fiéis afluíam para usufruir de seus poderes taumatúrgicos, ou nas *vitae* e processos de canonização, nos quais figuravam como sinais indicativos e/ou complementares de sua santidade.

Alain Dierkens assinala que as definições modernas de milagre o caracterizam como “feito extraordinário, no qual se crê reconhecer ação divina benevolente, ao qual se confere uma significação espiritual”, “feito sobrenatural contrário às leis da natureza ao qual os crentes atribuem a ação divina” e “fato que não se pode explicar por meio de causas naturais e que é atribuído à ação divina”. Entretanto, tais definições são demasiado restritas para caracterizar o fenômeno ao tratarmos da alta Idade Média, à qual o autor se refere especificamente, e tampouco o fazem para o restante do período. Dierkens propõe que abordemos o milagre além de seu aspecto benévolo – e na *Legenda* encontramos diversos exemplos das ações punitivas dos santos quando contrariados – e da rígida distinção entre Deus e Natureza ou além e terreno, não percebidas como tal no medievo. Dessa maneira, o milagre seria: “o surgimento inesperado do divino no mundo dos homens” ou “intromissão do numinoso, do *numen*, na Terra”<sup>430</sup>.

Segundo Ward, os *miracula* permeavam todos os níveis da vida e integravam-se de tal forma à experiência cristã no medievo que não havia incentivo para examiná-los ou explicar os seus pressupostos, suscitando efetivamente poucos debates entre as épocas de Agostinho e Tomás de Aquino<sup>431</sup>. Goodich sustenta posição semelhante, ao afirmar que as definições cultas do milagre passaram por relativamente poucas mudanças nos séculos medievais. Tais acepções dependiam de influências e necessidades conjunturais, como a reintrodução da filosofia clássica nos ambientes de ensino, especialmente as releituras de Aristóteles († 322 a.e.c), e a necessidade de escrutínio e distinção dos tipos de milagre por parte da Igreja<sup>432</sup>, instrumentalizados em processos de canonização e pela inquisição, por exemplo.

---

<sup>430</sup> DIERKENS, Alain. Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge. *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, 25<sup>o</sup> Congrès, Órleans, 1994. Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, pp. 10-11, tradução nossa. As definições com as quais o historiador trabalha inicialmente advêm de dicionários e enciclopédias clássicas, como Larousse, le Robert etc., segundo explica em nota.

<sup>431</sup> WARD, Benedicta. *Miracles and the medieval...* Op. cit.

<sup>432</sup> GOODICH, Michael E. *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*. Aldershot: Ashgate, 2007.

Para além de determinadas presunções sobre o poder de Deus e sua capacidade/vontade de intervenção no curso dos assuntos terrestres, as discussões medievais sobre o milagre contemplam conjecturas sobre as leis da natureza e o conhecimento humano acerca delas. Para o homem medieval, detentor de uma forma diversa de pensar o mundo, fenômenos que classificamos perfeitamente naturais – embora nem sempre saibamos explicá-los satisfatoriamente segundo os padrões tecno-científicos atuais, ou tachamos impossíveis e rejeitamos – podiam ser lidos pela ótica da intervenção divina. O impossível não existia e:

O universo estava completamente embebido da vontade divina. Nada deixava de ser viável, se estivesse de acordo com este fundamento que presidia o mundo e as vidas. O universo estava pontilhado por milagres, prodígios e maravilhas. Milagres não consistiam raridades e eram reconhecidos pelos próprios crentes ou por seus beneficiários [...] Uma cadeia de correspondências analógicas estava sempre entrelaçando os desígnios divinos e os acontecimentos do dia-a-dia, atribuindo a tudo uma coloração de encantamento mágico. Deus não representava, em absoluto, uma espécie de proprietário do maravilhoso. Agia também por procuração, concedendo a todos e a tudo a possibilidade de fazer valer sua onipresente vontade.<sup>433</sup>

Agostinho, cujas explanações sobre o tema atravessaram a Idade Média, e.g., dizia que o milagre não se sucedia contra a natureza, mas era inerente a ela – ainda que suas causas permanecessem ocultas. Ele seria, na verdade, contra ou acima do conhecimento limitado do observador sobre as leis da natureza<sup>434</sup>. Para outros pensadores medievais, a exemplo de Tomás de Aquino, ou como expresso nos processos de canonização, que estabeleciam numerosos critérios de aferição, progressivamente mais rigorosos e detalhados a partir do século XIII, os milagres poderiam acontecer *supra*, *contra* ou *praeter naturam*.

Isto é, o milagre acima da natureza é aquele no qual Deus dá à matéria uma forma que ela seria incapaz de obter por si mesma, assim como a Encarnação do Verbo, ou quando a natureza pode auferir tal forma, mas não poderia fazê-lo em determinada circunstância. O milagre é contra a natureza quando algo se dá em contradição com a forma na qual ele usualmente ocorre, a exemplo do nascimento virgem. Por fim, um milagre à parte da natureza é aquele no qual Deus produz um efeito que poderia ocorrer naturalmente, contudo o faz de forma que não poderia ser alcançada no transcurso usual dos eventos, e.g., transformar a água em vinho, a praga de sapos no Egito ou as curas milagrosas pela invocação dos santos<sup>435</sup>.

---

<sup>433</sup> RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Op. cit., p. 44.

<sup>434</sup> GOODICH, Michael E. *Miracles and wonders*. Op. cit.; WARD, Benedicta. *Miracles and the medieval...* Op. cit.

<sup>435</sup> GOODICH, Michael E. *Miracles and wonders*. Op. cit.

A distinção entre o que é encarado como milagroso por rústicos ou simples devido a seu parco conhecimento, aquilo que os instruídos veem como tal e o que caracteriza o milagre em si foi objeto de deliberação por Tomás de Aquino em *De Potentia*, citado por Goodich. Quando um camponês assiste a um eclipse solar, por desconhecer as causas daquele fenômeno, ele o encara com assombro. Mas um astrônomo, ao se deparar com o mesmo eclipse, não. Portanto, a classificação de milagre se reserva àquilo cuja causa última é Deus e as causas intermediárias estão ocultas tanto dos simples quando dos doutos. Ou seja, aquilo que é maravilhoso por e em si mesmo ou apenas o é em relação ao observador<sup>436</sup>.

No antigo testamento, o milagre não existe como tal, afirma Dierkens. A própria natureza é reflexo da vontade ou ação da providência e todos os fenômenos *a priori* inexplicáveis devem ser interpretados como mensagem divina<sup>437</sup>. Sinais e maravilhas nas escrituras judaicas, diz Goodich, manifestam o imenso poder divino presente em todas as esferas da criação, sua ação contra os inimigos de Israel e até sua atuação por meio de escolhidos, como Elias<sup>438</sup>. Nas páginas do novo testamento, por sua vez, o papel dos intermediários aumenta. Os milagres já não se dão principalmente por meio da ingerência direta entre Deus e o plano terrestre, mas passam por seus canais no mundo, Jesus e seus apóstolos e, em última instância, todos aqueles que creem<sup>439</sup>. Marc Van Uytfanghe nota: “Jesus, em pessoa, atribui ao Pai os atos que consuma, mas ele é igualmente consciente de que ‘uma força saía dele, que cura a todos (Mc 5:30; Lc 6:19<sup>440</sup>) [...] ele transmite o poder taumatúrgico a seus discípulos, na verdade a todos que creem nele”<sup>441</sup>. Na legenda de s. Lúcia (4), a qual mencionamos, a santa vai ao túmulo de s. Ágata em busca de cura para sua mãe, que sofria de hemorragias. Mas, em sonho, Ágata a chama de irmã e diz que ela mesma poderia devolver a saúde à mãe, e assim se faz.

Ao final da Antiguidade e na aurora do medievo, a continuidade dos milagres que abundavam no tempo de Cristo e dos apóstolos, para alguns, era discutível e eles teriam cessado de ocorrer como narrado no novo testamento. Entretanto, entre os apologistas da contemporaneidade desses prodígios se encontravam figuras como Gregório magno e

---

<sup>436</sup> Ibid.

<sup>437</sup> DIERKENS, Alain. *Réflexions sur le...* Op. cit.

<sup>438</sup> GOODICH, Michael E. *Miracles and wonders*. Op. cit.

<sup>439</sup> DIERKENS, Alain. *Réflexions sur le...* Op. cit.

<sup>440</sup> “E logo Jesus, conhecendo que a virtude de si mesmo saíra, voltou-se para a multidão e disse: Quem tocou nas minhas vestes?”; “e todos procuravam tocar nele, porque dele saía poder que curava a todos.”

<sup>441</sup> UYTFANGHE, Marc van. La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin. *Hagiographie, cultures et sociétés*, IVE-XIIe siècles, 1981, p. 207 *apud* DIERKENS, Alain. *Réflexions sur le...* Op. cit., p. 12, tradução nossa.



Agostinho, em sua maturidade, e a visão predominante na Idade Média pendeu positivamente para a atualidade desses fenômenos. Sinaliza Dierkens: “com efeito, passa-se de um mundo onde se questiona a existência de milagres contemporâneos a um mundo onde o milagre não é apenas possível, mas ainda aceito e reconhecido, até procurado e utilizado sistematicamente”<sup>442</sup>.

A esses amigos do divino, por sua fé e méritos, que superam em muito os dos demais cristãos, é dado o poder de expulsar demônios, curar doentes e vencer a morte, como fez Jesus e é afirmado em Marcos 16:17-18: “estes milagres acompanharão os que crerem: expulsarão os demônios em meu nome, falarão novas línguas, manusearão serpentes e, se beberem algum veneno mortal, não lhes fará mal; imporão as mãos aos enfermos e eles ficarão curados”. No medievo, as ações descritas pelo evangelista figuravam entre as características proeminentes dos santos. Os cristãos que mais firmemente imitavam o mestre eram igualmente aptos a performar a mesma sorte de atos que ele. Na literatura dedicada aos santos, o recurso aos exemplos fornecidos por Jesus valida esses personagens, de acordo com Uytfanghe para assegurar a legitimidade e credibilidade dos milagres dos santos, os autores frequentemente apelam a *loci* bíblicos<sup>443</sup>.

O recurso aos modelos bíblicos nos relatos de milagres, analisa Gaiffier, corresponde a diferentes necessidades, conforme as intenções de seus autores. Certamente, há os fraudadores. Aqueles que, para tornar mais palatáveis as narrativas e personagens que promovem seja qual for sua motivação, simplesmente replicam os relatos encontrados na bíblia. Por outro lado, há os que reconhecem na sucessão dos mesmos tipos de milagre dos tempos vetero e neotestamentários à atualidade testemunhos da perenidade da intercessão divina em assuntos humanos<sup>444</sup>. Além de incorporarem as fontes bíblicas, os relatos de milagres medievais também se retroalimentavam. Os eventos registrados nas *vitae* de s. Antônio, por Atanásio, de s. Bento, presente nos Diálogos de Gregório magno, e s. Martinho, por Sulpício Severo, “[...] elas mesmas padronizadas pela bíblia, tornaram-se, por sua vez, padrões para a autenticação de milagres de santos posteriores”<sup>445</sup>. A repetição dos mesmos milagres não os esvai de valor e significado, mas os reitera ao demonstrar a constância da providência e ao fornecer ferramentas interpretativas para a experiência humana:

---

<sup>442</sup> DIERKENS, Alain. *Réflexions sur le...* Op. cit., p. 29, tradução nossa.

<sup>443</sup> UYTFANGHE, Marc van. *Le culte des saints. Santi e demoni nell'alto medioevo* (secoli V-XI), 7-13 apr. 1988. Spoleto, Sede del centro, 1989.

<sup>444</sup> GAIFFIER, Pe. Baudoin de. *Miracles bibliques et vies de saints. Nouvelle Revue Théologique*, 88, n. 4, pp. 376-385, 1966.

<sup>445</sup> WARD, Benedicta. *Miracles and the medieval...* Op. cit., p. 168, tradução nossa.

O milagre é, portanto, a ocasião de apresentar a propósito de um problema que inquieta profundamente a consciência humana, uma narrativa geral do mundo, por assim dizer, organizar o mundo pela linguagem. Essa organização fornece em seguida um modelo de percepção e interpretação em que o receptor é convidado a remeter sua própria experiência, de forma que, pela repetição dos mesmos milagres e das mesmas estruturas, o sistema impõe pouco a pouco sua falaciosa evidência.<sup>446</sup>

Dado o progresso do culto dos santos em determinados períodos, a ação divina, instância original do evento miraculoso, constantemente reiterada em escritos teológicos e por vezes nominalmente nas hagiografias, podia se perder de vista em prol do poder do próprio santo. Uytfanghe aponta: “[...] era difícil inculcar nos homens da (alta) Idade Média que o santo não tinha poder sobrenatural em si mesmo e que não se podia venerá-lo como se venera Deus”<sup>447</sup>. Essa ambiguidade permaneceu durante o restante do período medieval e pode ser encontrada na *Legenda aurea*. Ainda que por vezes a origem divina do milagre seja claramente evocada por Jacopo, ao longo da *Legenda* as fronteiras entre a potência divina e a dos santos não chegam a se fixar rigidamente. A leitura isolada de muitos capítulos poderia levar à inferência da emancipação dos méritos e poderes dos santos em relação à divindade. No capítulo sobre Tomás de Canterbury, a origem divina do milagre, da qual o santo seria veículo, é evidenciada (11.3, p. 127): “o senhor dignou-se a realizar muitos outros milagres por meio de seu santo, pois em consideração aos méritos dele foram devolvidos aos cegos a vista, aos surdos a audição, aos coxos o andar, aos mortos a vida”<sup>448</sup>. Contudo, em outras passagens, a proveniência divina do milagre se obscurece, e a atuação dos santos sobressai. No capítulo sobre ss. Gervásio e Protásio é dito (80, p. 482): “tocando o túmulo, um cego recobrou a vista, e muitas pessoas foram curadas pelos méritos daqueles corpos”.

Os poderes taumatúrgicos apresentados pelos santos configuravam grande parte do atrativo de seus cultos no período medieval. Os relatos dos milagres eram fixados em textos e imagens, que podiam ser lidos, ouvidos e vistos por grande número de pessoas, que cientes dessas ocorrências procuravam santos vivos ou mortos em casos de necessidade e dirigiam a eles suas demandas. Vauchez<sup>449</sup>, ao ponderar sobre o caráter admirável e imitável da santidade

---

<sup>446</sup> DEROUET, Jean-Luis. Les possibilités d’interprétation... Op. cit., p. 159, tradução nossa.

<sup>447</sup> UYTFANGHE, Marc van. Le culte des saints. Op. cit., p. 176, tradução nossa.

<sup>448</sup> Esse trecho remete diretamente a Lc 7:22: “respondendo, então, Jesus disse-lhes: Ide e anunciai a João o que tendes visto e ouvido: que os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres anuncia-se o evangelho.”

<sup>449</sup> VAUCHEZ, André. Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque de Rome, 27-29 oct. 1988, Rome, École Française de Rome, pp. 161-172, 1991.

medieval, nota ser usual na historiografia a separação entre esses dois modelos, um correspondente à primeira parte da Idade Média e o outro, à segunda, respectivamente. A canonização de santos laicos e a relativa democratização da santidade nos séculos XII e XIII, além da ênfase cada vez maior nas virtudes apresentadas pelos santos, que deveriam ser companheiras inseparáveis dos milagres, pareciam corroborar essa distinção.

Todavia, Vauchez nota que a análise do conjunto da produção hagiográfica do milênio medieval, e não apenas dos textos inovadores de cada época, leva a nuançar essa visão. O historiador menciona o trabalho de Uytfanghe, que demonstra não estar o caráter imitável totalmente ausente dos textos hagiográficos da alta Idade Média<sup>450</sup>. E, nos séculos XII e XIV, “[...] numerosos textos hagiográficos – sobretudo em línguas vernáculas, é verdade – apresentam seus heróis menos como modelos a imitar do que como intercessores eficazes”<sup>451</sup>. Ele ainda ressalta que algumas *vitae* produzidas no século XIII, provenientes especialmente da região mediterrânea, nas quais o foco se desloca dos poderes taumatúrgicos dos santos para sua conduta – com a qual os fiéis poderiam se identificar e, idealmente, imitar –, não parecem ter conhecido grande difusão ou tido impacto efetivo sobre os fiéis – não obstante o grande interesse que essas narrativas possam apresentar ao historiador. Aproximar demasiadamente a vivência dos santos da dos demais fiéis poderia fazer com que perdessem parte de seu apelo:

Ao escutar ou ler os altos feitos dos servidores de Deus, os fiéis nada podiam a não ser constar que eles eram muito diferentes de si. Mas, longe de se afligirem, eles se rejubilavam ainda mais, felizes ao ver que um homem ou uma mulher tenha podido abolir a imensa distância que separa Deus da humanidade e o Céu da terra.<sup>452</sup>

Incapazes ou não desejosos de imitá-los, ao menos o grosso das pessoas podia desfrutar dos favores e bênçãos operados pelos santos.

Em suma, entre o propagado pela literatura institucional e a experiência dos fiéis, de origem simples ou não, o milagre gerava diferentes reflexões e expectativas. Para muitos teólogos e representantes da instituição, a presença de milagres na composição dos relatos hagiográficos era apenas acessória em relação às outras virtudes apresentadas pelos santos no decorrer de suas vidas. Na verdade, esses eventos poderiam perniciosamente demover o foco de atenção daquilo genuinamente relevante, o aspecto moralizante imbuído nessas narrativas.

---

<sup>450</sup> Derouet igualmente afirma já estar presente nas hagiografias merovíngias a tríade vida-*vertus*-milagre (DEROUE, Jean-Luis. *Les possibilités d'interprétation...* Op. cit.).

<sup>451</sup> VAUCHEZ, André. *Saints admirables et saints imitables...* Op. cit., p. 166, tradução nossa.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 169, tradução nossa.

Outros, no entanto, assentiam que, para a maioria daqueles que entravam em contato com eles, o milagre configurava uma maneira de confirmar as verdades da fé católica, além de desestimular e confundir seus antagonistas e difamadores<sup>453</sup>. São inúmeras as passagens na *Legenda* nas quais pela mediação dos santos verdadeiras multidões aderem ao cristianismo ou renegam heresias após presenciar a demonstração de seus poderes, superiores aos dos deuses e magos pagãos e dos hereges, frutos de enganação demoníaca.

Nas narrativas hagiográficas e sermões, a capacidade de operar milagres tanto patenteava o grande poder dos santos quanto possuía caráter didático. Sua função era fortalecer a fé dos crentes e tábios e confundir os hereges e infiéis. A procura por um santo ou a efetiva realização do milagre geravam oportunidade para a exposição da doutrina católica, ao menos como registrado nas fontes hagiográficas, processos de canonização e sermões. Nem sempre, porém, a catequese à qual os suplicantes eram submetidos surtia os efeitos esperados. Vauchez conta de um relato do século XIII, no qual um eremita, procurado por um homem que buscava a cura para sua filha enferma, aproveita a ocasião para repreender a imoralidade de sua vida privada. O homem simplesmente lhe responde para que se ocupem antes do assunto do qual viera tratar<sup>454</sup>.

Seres de força, os santos eram conciliadores entre a divindade e os homens, personagens-tampão entre ambos<sup>455</sup> e não se furtavam a recolocá-los no caminho correto – isto é, o da Igreja. A interposição entre Deus e a humanidade propiciada pelos santos, assim como sua capacidade de atender às demandas que lhes são postas, são retratadas como desejáveis, para os santos que se alegram ao recebê-las e para os homens que são auxiliados, e parte dos desígnios divinos por Jacopo. Em “A litania maior e a litania menor”, ele afirma (66, p. 428):

[...] mas ainda há outras causas gerais, que levaram Deus a nos mandar rezar aos santos: nossa indigência, a glória dos santos e a reverência a Deus. A primeira razão é nossa indigência. Indigência de mérito, pois não temos méritos próprios e por isso precisamos dos de outros; indigência de contemplação, pois como não podemos olhar diretamente a soberana luz, valemo-nos dos santos para ver seu reflexo; indigência de amor, pois na sua imperfeição o homem sente mais afeição por um santo do que pelo próprio Deus. A segunda razão é a glória dos santos. Deus quer que os invoquemos, para por intermédio deles obter o que pedimos: por isso devemos louvá-los e

---

<sup>453</sup> Ao comparar as fontes originais sobre ss. Ambrósio, Agostinho e Bento e a *Legenda*, Reames constata que o dominicano sacrifica muitos elementos desses relatos, especialmente os mais humanizadores, e salienta as demonstrações inequívocas do poder que eles detinham, reforçando seu afastamento em relação às demais pessoas (REAMES, Sherry L. *Legenda aurea*. Op. cit.). Ainda assim, Jacopo cita a famosa máxima do papa Gregório magno de que “os milagres não tornam o homem santo, revelam-no” (68, p. 445).

<sup>454</sup> VAUCHEZ, André. Santidade. Op. cit.

<sup>455</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva barbada*. Op. cit.

louvando-os glorificá-los. A terceira razão é a reverência a Deus. O pecador que ofendeu a Deus, envergonhado de se dirigir diretamente a Ele, implora a proteção dos amigos de Deus.

Procuradores do divino, a relação entre os santos e os homens era menos hierarquizada do que entre Deus e a raça humana, o que lhe permitia maior liberdade para colocar suas reivindicações e tomar medidas caso elas não fossem atendidas. Entre eles, estabelecia-se uma relação de direitos e deveres recíprocos, cuja ruptura justificava a punição de ambas as partes. Quando contestam, questionam ou tecem críticas à divindade, a um santo específico ou à instituição, sua vingança recai sobre os faltosos, às vezes de maneira letal. Na *Legenda*, Franco Júnior contabiliza entre a centena de milagres punitivos 5% referentes a ataques ao patrimônio eclesiástico, 5% à disciplina da Igreja, 23% à sua autoridade, 13% relativos a questões morais e 54% correspondiam a ofensas aos “escravos de Deus”. Se os santos malogram em cumprir sua parte, apesar de a culpa por vezes ser atribuída à fé insuficiente do suplicante ou a uma promessa não cumprida, eles são objetos de reprimenda. No medievo, a prática de humilhação dos santos fazia recair sobre suas relíquias<sup>456</sup> ou imagens o peso da decepção causada por pedidos não atendidos. Nesses casos, o sofrido pela imagem é espelhado no corpo (morto) do santo supliciado<sup>457</sup>.

Não obstante a pecha de credulidade atribuída aos homens e mulheres da Idade Média pelos muitos e sucessivos detratores da Igreja (hereges, reformadores, humanistas etc.), a quem acusavam de enganar a população inculta ou serem eles mesmos obtusos propagadores de fantasias, não é possível subsumir visão medieval sobre o milagre à falta de senso crítico e ignorância. Jacopo, dada a popularidade alcançada pela *Legenda* no período medieval, sofreu muito desses golpes. Com efeito, a obra se tornou exemplo paradigmático do suposto obscurantismo da época e frequentes foram as acusações levantadas contra o dominicano – e os não raros fantásticos milagres elencados na obra tampouco depuseram a seu favor. Seus detratores, no mais das vezes, não provinham das fileiras protestantes, que descartavam o culto dos santos em todos seus aspectos, mas eram homens que consideravam os assuntos relativos à santidade da mais alta seriedade e acreditavam que obras como a *Legenda* contribuíssem para seu descrédito<sup>458</sup>.

---

<sup>456</sup> Cf. GEARY, Patrick J. L’humiliation des saints. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34<sup>e</sup> année, n. 1, pp. 27-42, 1979.

<sup>457</sup> Já tivemos ocasião de citar, na seção 3.3., o caso da humilhação de Nicolau perpetrada por seu devoto judeu. Neste caso, ainda que não se trate de um cristão, o santo não pode se esquivar de seus deveres e os golpes que o homem perpetrava na imagem são sentidos diretamente em seu corpo. Nicolau aparece aos bandidos que furtaram a casa do judeu para lhes questionar por que deveria ser ele o punido pelo crime que cometeram.

<sup>458</sup> Cf. REAMES, Sherry L. *Legenda aurea*. Op. cit.

A distinção entre os verdadeiros milagres, oriundos da providência divina, e os falsos, obra demoníaca e dos ímpios, já estava colocada nas epístolas do apóstolo Paulo, afirma Boureau. E o everismo, que consiste na busca pela agência humana – trapaça ou credulidade – por trás dos eventos sobrenaturais, fazia parte do arsenal crítico da Igreja, de Sulpício Severo († 425) a Guibert de Nogent († 1124). No século XIII, o recrudescimento da doutrina crítica ao milagre nos escritos teológicos e da Igreja, nas reflexões escolásticas e no direito canônico, por exemplo, representa o refinamento dessa atitude antiga e não um ponto de inflexão na história do milagre<sup>459</sup>. Como indicam os relatos de milagres punitivos, não eram poucas as vezes que se levantavam para contestar esta ou aquela ocorrência. O que era posto em dúvida por crentes e pensadores católicos, todavia, não era a plausibilidade de tais eventos, mas sim se haviam sido operados da maneira descrita ou por determinada pessoa, talvez julgada indigna de tê-lo performado ou os atribuíssem a motivações escusas aos promotores de um culto.

A *performance* de milagres não era privilégio de Deus e seus santos. O demônio e seus asseclas também podiam operar fenômenos similares para confundir os cristãos de olhar menos treinado e desviá-los do caminho correto. Falsos profetas, maus cristãos, hereges, infiéis e pagãos podiam se tornar canais do Mal na Terra pela utilização de artimanhas espetaculares. Jacopo discorre em “O Espírito Santo” (68, p. 445):

Fazer milagres não é prova de ter o Espírito Santo, já que mesmo pessoas más alegam fazer milagres, dizendo: “Senhor, não profetizamos em Seu nome? etc”. De fato, Deus faz milagres por causa de sua autoridade, os anjos da inferioridade da matéria, os demônios das virtudes naturais que residem nas coisas, os mágicos dos contratos secretos com os demônios, os cristãos por sua manifesta justiça, os maus cristãos da sua aparente justiça.

Inocência III, dentre outros, expressava constantemente preocupação nesse sentido e o duplo escrutínio da vida e dos milagres performados pelos santos passaram por sucessivos refinamentos nos processos de canonização a partir de seu pontificado. A partir do século XIII, o processo inquisitorial, usualmente correlacionado ao julgamento de hereges e bruxas, era similarmente aplicado para aferir a veracidade dos milagres. Frequentemente, os mesmos homens que participavam dos tribunais inquisitoriais eram chamados a julgar os milagres de santos postulantes, os quais submetiam a critérios progressivamente mais numerosos e

---

<sup>459</sup> BOUREAU, Alain. Miracle, volonté et imagination : la mutation scolastique (1270-1320). *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, 25º Congrès, Orléans, 1994. Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, pp. 159-172.

minuciosos para determinar se poderiam ser classificados como tal<sup>460</sup>. O candidato só poderia ser confirmado como um dos eleitos se os milagres verificados confluíssem com uma conduta de vida adequada aos critérios de santidade que a Igreja estivesse disposta a ratificar em determinado momento.

Esse processo resultava na circulação dos relatos de milagres entre os diferentes estratos sociais do medievo: as histórias eram colhidas entre leigos – embora pudesse haver religiosos entre os miraculados ou testemunhas –, por homens do clero e voltariam aos leigos por meio de sua divulgação em livros de milagres, narrativas hagiográficas, sermões etc. Entre uma etapa e outra, o “fato” inicial era remodelado por quem o recontava e o quem ouvia. O milagre opera a reunião do particular e do coletivo. Ele sana desequilíbrios no corpo físico e social dos fiéis. Curas, expulsões de demônios ou a manutenção da ordem social dependem da sanção do grupo, que reconhece a legitimidade dos santos e de sua ação terapêutica e lhe confere significado:

O milagre é resultado de uma construção, na qual agem e interagem sistemas interpretativos, conscientes e inconscientes, e códigos simbólicos diversificados dentro de um mesmo contexto social e cultural, que constituem a premissa de reconhecimento de um evento como sobrenatural.<sup>461</sup>

Nas seções seguintes, focar-nos-emos em aspectos corporais do milagre: sua correlação com o corpo dos santos, como as relíquias, e nos milagres direcionados aos corpos dos fiéis, as curas e ressurreições.

## 5.2. Os santos, os vivos e os mortos

Morrer é um grande marco da trajetória do santo. No caso dos mártires, a forma pela qual o santo encontra a morte garante por si só seu lugar entre os eleitos. Os possíveis deméritos e faltas desses personagens – no entanto o martírio em muitos relatos seja o prêmio pela perseverança na fé – são apagados pelo sangue que derramam em nome de Cristo, que faz as vezes de água batismal. O dia em que a vida deixa seus corpos terrestres é o dia de seu verdadeiro nascimento, no qual se libertam de todas as amarras da carne e a simbiose entre corpo e alma se realiza plenamente. É nele que suas festas são usualmente celebradas e que os

---

<sup>460</sup> GOODICH, Michael E. *Mirabilis Deus in sanctis suis: social history and medieval miracles*. *Studies in Church History*, v. 41, pp. 135-156, 2005; KLANICZAY, Gabor. The inquisition of miracles in medieval canonization processes. In: KRÖTZL, Christian; KATAJALA-PELTOMAA, Sari (eds.). *Miracles in medieval canonization processes: structures, functions, and methodologies*. Turnhout: Brepols, 2018.

<sup>461</sup> GAJANO, Sofia Boesch; MODICA, Marilena. Presentazione. In: GAJANO, Sofia Boesch; MODICA, Marilena. *Miracoli: dai segni alla storia*. Roma: Viella Libreria Editrice, 2011 [2000], n.p.

insere na memória do grupo. Quando essa data era desconhecida ou segundo outras motivações, a exemplo da promoção de determinado culto local ou nacionalmente, a festa do santo também podia ser comemorada no dia da descoberta ou translação de suas relíquias. Esses eventos mobilizavam a comunidade e muitas vezes eram cercados de pompas.

### 5.2.1. A morte

Os mortos, a quem tão diligentemente tentamos manter longe de nosso cotidiano (e pensamentos) na contemporaneidade, não se encontravam igualmente apartados da sociedade medieval. Percebida como sinal perene da falha humana em evitá-la, a morte atualmente é assunto de especialistas e profissionais, tópico com o qual se evita lidar salvo quando se é diretamente confrontado por ele. A partir dos séculos XVII e XVIII, e em alguns lugares até mesmo do XVI, os jazigos se encontram, no mais das vezes, afastados dos conglomerados humanos por questões sanitárias<sup>462</sup> – e de sensibilidade. A mera visão de cadáveres é perturbadora o suficiente para a maioria das pessoas. Manuseá-los, então, é praticamente impensável para aqueles que não se dedicam a atividades científicas, médicas, mortuárias ou policiais. Desejar estar na presença de cadáveres é possível indicativo de patologia psíquica. Tampouco convém lembrar demais dos que se foram. Nada mais distante do pensamento medieval, aponta Geary. Não que as pessoas do medievo vivessem em constante luto ou lidassem alegremente com quaisquer cadáveres cotidianamente e apreciassem vê-los, mas sua relação com os restos mortais dos santos se dava de forma diferente tanto das atuais quanto daquelas travadas com mortos comuns<sup>463</sup>.

Nas sociedades medievais, pautadas pelo cristianismo e nas quais as condições gerais de vida faziam da morte perspectiva cotidiana e sobreviver até a idade adulta sem se deparar com ela ao menos uma vez era pouco provável, os mortos marcavam presença no mundo dos vivos. Primeiramente, de modo físico pela justaposição dos espaços ocupados por ambos. Ao contrário do recorrente nas sociedades pagãs greco-romanas da Antiguidade, para o cristianismo não era preciso exilar os mortos fora dos limites da cidade e, na Idade Média, os corpos eram enterrados em espaços frequentados no dia a dia<sup>464</sup>. Duby afirma que “o

---

<sup>462</sup> OEXLE, Otto Gehard. A presença dos mortos. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds.). *A morte na Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1996.

<sup>463</sup> GEARY, Patrick J. *Living with the dead in the Middle Ages*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1996 [1994]; Id. *Furta sacra: thefts of relics in the central Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 1990 [1978].

<sup>464</sup> Apesar da distância física entre o espaço habitado e os locais de sepultamento na sociedade romana, era comum a realização de banquetes nos túmulos dos ancestrais, prática herdada pelos primeiros cristãos. Inicialmente, isso



cristianismo feudal é, em muitos casos, no essencial talvez, uma religião dos mortos”, uma vez que muitas das manifestações de piedade popular mais importantes ocorriam na proximidade das sepulturas, tais quais as peregrinações aos túmulos dos santos ou as cerimônias realizadas ao redor dos sepulcros do grupo de parentesco<sup>465</sup>. A descoberta ou translação de relíquias engajavam as populações locais por evento das solenidades envolvidas. E religião dos mortos também porque Deus, o Verbo, encarnou-se como um homem sofredor que padeceu. Não obstante as capacidades sobre-humanas exibidas por Jesus no novo testamento, como andar sobre água, seu corpo não diferia absolutamente do das demais pessoas, ele comeu e bebeu (e continuou a fazê-lo depois de ressuscitado<sup>466</sup>), dormiu, sentiu dor. Tanto é que, torturado, morreu.

Nos primeiros séculos, essa sociabilidade se exercia nas tumbas daqueles que imitaram o Salvador na morte, os mártires. Cristãos iam a esses lugares para rememorar esses personagens e reforçar os laços de fé que os uniam e lá realizavam banquetes e festas, práticas que motivaram censuras por parte de alguns homens da Igreja<sup>467</sup>. Acreditava-se que do local onde seus restos repousavam emanava grande potência, da qual aqueles em sua proximidade poderiam desfrutar, seja pragmaticamente, a exemplo das curas realizadas nessas localidades, ou para a salvação de suas almas. Daí que muitos cristãos procuravam ser enterrados *ad sanctos*<sup>468</sup>, o que similarmente gerava renitência em algumas autoridades eclesiais. No medievo, os corpos jaziam no interior dos agrupamentos humanos, rurais ou urbanos, usualmente nas igrejas locais, para os quais os fiéis se dirigiam rotineiramente para ouvir missas ou para celebrar as festividades do calendário litúrgico.

Em segundo lugar, porque morrer não significava necessariamente ser privado de alguma sorte de existência, o que não é algo peculiar ao pensamento cristão e continua a ocorrer em algum grau nas sociedades contemporâneas, dependendo do sistema de crenças adotado pelos indivíduos. Tampouco se pensava que personalidade se esvaía com o último suspiro. Não apenas na “memória subjetiva” dos viventes, mas objetivamente<sup>469</sup>. Eles continuavam a ser pessoas no sentido jurídico do termo, sujeitos de direitos e obrigações, e de relações nas

---

ocorria tanto nas sepulturas dos “mortos especiais” quanto dos comuns. (BARTLETT, Robert. *Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the martyrs to the Reformation*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2013).

<sup>465</sup> DUBY, Georges. *Idade Média, idade...* Op. cit., p. 198.

<sup>466</sup> Atos 1: 4: “certa ocasião, enquanto comia com eles, deu-lhes esta ordem: ‘Não saiam de Jerusalém, mas esperem pela promessa de meu Pai, da qual falei a vocês.’”

<sup>467</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>468</sup> Ibid.; BARTLETT, Robert. *Why can the dead...* Op. cit.

<sup>469</sup> OEXLE, Otto Gehard. A presença dos mortos. Op. cit., p. 30-passim.

sociedades humanas, diz Oexle. No caso dos santos, considerava-se que eles “tinham a capacidade jurídica de realizar contratos”, podendo ser considerados proprietários de igrejas ou mosteiros. E eles era também “capazes de delitos” quando não cumpriam suas obrigações “contratuais” com os devotos, o que poderia resultar em sua humilhação, como mencionado na seção anterior.

Na legenda de s. André, o apóstolo é uma espécie de proprietário de um terreno que fora doado ao seu culto. O prefeito local tentou se apossar do local, mas o bispo ora e Deus pune o usurpador com fortes febres. Doente, o homem procura o prelado para que ele interceda em seu favor e devolve a terra. Uma vez curado, ele volta a tomar o terreno. O pontífice ora da seguinte forma (2.10, p. 68): “‘que não se acendam mais as luzes deste templo’, dizia enquanto quebrava as lâmpadas, ‘até que o próprio Senhor se vingue de seu inimigo e a igreja recupere o que perdeu’”. A situação se repete e o prefeito cai doente e volta a pedir o auxílio do bispo, garantindo que além do terreno roubado, daria outras terras à Igreja. Ele, porém, recusa-se a rezar novamente pelo homem, que não se dá por vencido e faz-se transportar até a igreja. Quando o bispo entra ali, o prefeito morre e a Igreja recupera o campo. Aqui, o santo não age diretamente, pois é Deus quem manda as punições, mas se depreende que o santo a quem a igreja foi dedicada é um representante do divino e que contestar suas posses é ofender a Deus.

A morte não encerra as relações estabelecidas com os vivos, sejam as existentes anteriormente entre as pessoas unidas por algum laço (afetivo, parentesco, vicinalidade, comunitário etc.), sejam as estabelecidas entre os santos e aqueles que depositam sua devoção neles. Os destinos dos vivos e dos mortos eram concebidos como mutuamente influenciáveis. Geary avalia que a diferença entre as capacidades de interação com os vivos dos santos e dos demais falecidos seria de grau e não de gênero, dado que todos os mortos poderiam interagir com os vivos de alguma forma<sup>470</sup>. Já Schmitt admoesta que não nos deixemos persuadir pela ideia de que os homens do passado viviam em coabitação obsedante com todos os mortos; embora admita que “a proximidade das sepulturas e das casas sustentava e justificava a preocupação mais intensa que os vivos tinham com seus defuntos”<sup>471</sup>.

No mais das vezes, as pessoas do medievo também experimentavam o duplo processo de esquecimento e memória dos mortos assim como fazem as pessoas hoje em dia, diz Schmitt. Não são todos os mortos que habitam persistentemente o mundo dos vivos. Além dos santos, imaginava-se a volta dos que já se foram quando há perturbação do transcurso normal do rito

---

<sup>470</sup> GEARY, Patrick J. *Living with the...* Op. cit.

<sup>471</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1994], p. 19.

de passagem da morte e dos funerais, assinala o historiador. Ou seja, quando ela toma a pessoa de assalto ou quando as penitências devidas não foram realizadas, por exemplo. São as pendências que os trazem de volta. E a Igreja certamente soube se aproveitar das inquietações que as formas “erradas” de morrer causavam ao homem medieval<sup>472</sup>, como atesta o advento do Purgatório. As ações dos santos mortos se fazem sentir de maneira concreta na vida dos devotos, eles os curam (chegando ao extremo de devolver a vida aos mortos), ajudam a salvar suas almas do que poderia ser uma eternidade de sofrimentos incalculáveis e os punem quando julgam necessário. E os vivos podem alterar o destino das almas ao lhes dedicar orações e pagar as indulgências requeridas para a abreviação de suas penas no purgatório<sup>473</sup>. Apenas os condenados estavam além de qualquer intercessão.

Destacamos duas características nessa espécie de culto dos mortos, que é o que o santo não deixa de ser, no cristianismo. Primeiramente, o morto a quem se presta culto e cuja memória é cultivada não é um ancestral ou está ligado por relação de parentesco ou afinidade direta<sup>474</sup> com quem lhe presta devoção, mas sim é um morto comunitário, cuja existência às vezes está apartada da do fiel por muitos séculos e quilômetros de distância. Em segundo lugar, as preces não são dedicadas ao morto, como em muitos cultos do gênero, para que ele possa se resguardar dos perigos do além-vida, mas passam a ser dirigidas a ele, para que eles resguardem os vivos dos perigos da existência<sup>475</sup>.

Em suma, a santidade, no cristianismo medieval, está inexoravelmente ligada a certo conjunto de ideias sobre a morte. Schmitt aconselha que, para estudar a santidade medieval, despojar-nos-emos do que sabemos ou pensamos saber sobre o significa ser um santo e assumamos a atitude de um antropólogo que, sem ideia preconcebida, se deparasse com a sociedade medieval e procurasse suas estruturas essenciais. Sem isolar o “culto dos santos” como uma característica “religiosa”, outros aspectos poderiam ser explorados, tais como a

---

<sup>472</sup> Ibid.

<sup>473</sup> Na *Legenda aurea* isso é exemplificado em “Todos os Santos”, na qual se conta de uma visão tida por um sacristão da Igreja de s. Pedro após passar devotamente no altar de cada santos e lhes fazer pedidos. Nela (157, p. 911): “depois o levou [um anjo] a outro lugar, onde lhe mostrou pessoas dos dois sexos, umas sobre tapetes dourados, outras alegres à mesa, diante de muitas delícias, outros enfim nus, pobre e mendigando. Disse-lhe que aquele lugar era o Purgatório, que as almas que ali vivem na abundância são ajudadas pelos sufrágios dos amigos vivos, que as indigentes são aquelas que não recebem cuidado de ninguém. Ordenou-lhe contar tudo isso ao sumo pontífice para que ele instituisse no dia seguinte a festa de Todos os Santos, o Dia das Almas, quando os sufrágios gerais seriam feitos em favor das almas que não recebem atenção particular.”

<sup>474</sup> Não obstante alguma afinidade entre devoto e santo possa se desenvolver, em vida ou póstuma, ela não é necessária. Isto é, não é preciso ter conhecido o santo em vida ou prestar algo além de cumprimento da promessa feita em troca da intercessão. A afinidade também pode se dar *a posteriori*, ou seja, o devoto pode se identificar com o santo e lhe considerar uma espécie de amigo, a quem dedica seu afeto, mesmo só tendo tomado conhecimento de sua existência muito após a sua morte.

<sup>475</sup> GEARY, Patrick J. *Living with the...* Op. cit.; BARTLETT, Robert. *Why can the dead...* Op. cit.

“relação entre vivos e mortos (cujo santos apareceriam como uma categoria particular) ou pelos componentes corporais da pessoa humana (e descobrisse assim a questão das relíquias)”<sup>476</sup>.

O vivo não pode ser plenamente santo. O termo pode ser aplicado para realçar o grau de distinção de sua conduta, fé ou acentuar os possíveis poderes taumatúrgicos exibidos por determinado indivíduo, mas é na morte que a santidade se realiza completamente – e pode ser requerida canonicamente. Essa correlação engendra a célebre classificação de Brown do santo como um morto especial<sup>477</sup>. Em muitos casos, é a maneira pela qual a morte é encontrada que o aproxima de Deus e lhe garante sua eficácia como intercessor, superando em relevância aos olhos dos fiéis os méritos que possa ter adquirido em vida – embora nem sempre a instituição estivesse disposta a endossar essa visão.

Na morte, o santo vê sua eficácia milagrosa redobrada, aponta Souza. A tipologia dos milagres se altera e eles passam a agir para restaurar a vida e a saúde dos fiéis: “o milagre desloca-se da questão da salvação eterna para a viabilização da vida terrena e para a procura de uma solução para a morte que se realize no plano terreno”<sup>478</sup>. Os santos são vitoriosos sobre a morte, a sua própria e naqueles a quem devolvem a saúde ou a vida, e são as primeiras testemunhas da ressurreição prometida aos cristãos. O santo é aquele que não precisa esperar o julgamento final. Sua tomada de lugar no paraíso lhe permite agir como intermediador entre Deus e a humanidade e em relação a ela, para recompensar ou punir.

Por vezes, seu estado é ilustrado de maneira bastante literal. Alguns relatos hagiográficos demonstram que eles não apenas estão presentes de maneira difusa, mas contam de ocasiões nas quais seus restos mortais voltam à vida quando requisitados, para transmitir mensagens ou para resolver pendências. Na *Legenda*, isso ocorre nos capítulos sobre ss. João, esmoler (27.12) e Juliano (30). Na narrativa de João, uma mulher havia cometido um pecado que não ousava confessar a ninguém e havia confiado a situação ao santo. Ele diz para ela, que sabia escrever, que registrasse o pecado em papel e o colocasse num envelope lacrado, pois oraria por ela. A mulher assim o fez e entregou-lhe o invólucro poucos dias antes de sua morte. Inteirando-se do ocorrido, desesperada, ela vai ao túmulo, onde derrama uma torrente de lágrimas. Ela pede que João lhe indique onde havia guardado o envelope. Nesse momento, o santo sai do caixão em hábitos pontificais, tendo a seu lado dois bispos com quem descansava, e diz (p. 204): “por que nos importunar assim e não nos deixar repousar, eu e os santos que estão comigo? Nossos ornamentos estão todos molhados com suas lágrimas”. João entrega à

---

<sup>476</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos...* Op. cit., p. 34, grifos do autor.

<sup>477</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>478</sup> SOUZA, Néri de Almeida. *A cristianização dos...* Op. cit., p. 259.

mulher o envelope e ordena-lhe abri-lo e lê-lo. Quando ela faz isso, vê que está escrito (p. 205): “por causa de João, meu escravo, seu pecado está apagado”. Por fim, agradece a Deus e a João, e os santos voltam ao seu repouso.

Na de Juliano, que trata de diversos personagens com esse nome, conta-se a história de s. Basílio, vexado por Juliano, o apóstata. O santo, na igreja de Santa Maria, tem uma visão na qual vê uma multidão de anjos e uma mulher sobre um trono que manda chamar um tal Mercúrio para matar o imperador, que blasfemara contra ela e seu filho. Trata-se de s. Mercúrio, soldado cristão morto por sua fé a mando de Juliano e que havia sido sepultado naquela igreja. No mesmo instante, ele se apresentou com suas armas, conservadas naquele local, e se preparou para cumprir seu dever. Desperto, Basílio foi ao túmulo do santo soldado e constatou que seu corpo e suas armas não mais jaziam lá; ele certificara por juramento que na noite anterior eles se encontravam no local. No dia seguinte, voltou e encontrou ambos na sepultura, cobertos de sangue. No mesmo instante, contam-lhe da morte de Juliano.

### 5.2.2. *As relíquias*

Inicialmente, é na proximidade do túmulo que a potência dos santos se manifestava<sup>479</sup>. Nos primeiros séculos do cristianismo, as sepulturas dos mártires eram locais para os quais os fiéis iam para reafirmar a sua fé, exercer sociabilidade e entrar em contato com o corpo daqueles que morreram em nome do Cristo, sendo as primeiras testemunhas da ressurreição prometida aos cristãos. Esses sepulcros – e, posteriormente, os corpos neles contidos – eram considerados pontos de ligação entre a Terra e o Céu, entre o humano e o divino<sup>480</sup>. Após período inicial de desaprovação das autoridades eclesásticas e apesar dela, os corpos dos santos eram retirados de seus locais de enterro e trasladados por todas as partes da cristandade; as comunidades carentes de estoque de santos próprios rotineiramente requeriam de Roma o envio de relíquias<sup>481</sup>. A partir do século V, a presença de relíquias era requerida para a consagração dos altares das igrejas.

Igualmente, passa-se a crer que sua potência se encontrava em todas as partes de corpo, mesmo a mais ínfima, suas cinzas ou um fragmento de unha, por exemplo, o que resulta na divisão de seus cadáveres para que mais comunidades e indivíduos pudessem usufruir de suas capacidades taumatúrgicas – outra forma de manipulação dos santos corpos que inquietava

---

<sup>479</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *The cult of the saints*. Op. cit.

<sup>480</sup> Ibid.

<sup>481</sup> GEARY, Patrick J. *Furta sacra*. Op. cit.

alguns homens da Igreja e teólogos. Essa capacidade, acreditava-se, era transferida a objetos com os quais entraram em contato em vida ou após a morte<sup>482</sup>. Paulatinamente, no decorrer da Idade Média, concebe-se a potência dos santos como emancipada da circunscrição inicial dos arredores da sepultura. Nos séculos finais do medievo, já não havia mais a necessidade de estar em conexão direta com qualquer parte do santo para gozar de seu potencial taumatúrgico, o que não anula o culto às relíquias, confirmado no Concílio de Trento (1545-1563).

As relíquias, por vezes, eram as responsáveis pela construção de santidades *a posteriori*. A descoberta de um cadáver incorrupto de origem desconhecida poderia resultar na elaboração de uma trajetória de santidade condizente com aquele sinal que as pessoas medievais consideram inequívoco e na efusão de relatos de milagres em torno do cadáver<sup>483</sup>. Representando o santo e sendo também objetos dos quais emanava poder, a chegada das relíquias em uma comunidade requeria manuseio adequado e solenidades próprias. Na *Legenda aurea*, dentre os capítulos dedicados a datas relacionadas a relíquias, direta ou secundariamente, estão: “A Descoberta da Santa Cruz” (64); “São Pedro Acorrentado” (105); “A Descoberta de Santo Estêvão, Mártir” (107); “A Decapitação de São João Batista” (120); “A Exaltação da Santa Cruz” (130); “A Translação de São Remígio” (142); além de menções dispersas em outros capítulos.

Em “Todos os Santos” (157), Jacopo provê argumentos para a veneração dos santos e de seus corpos ou relíquias. Ele cita João Damasceno († 749), livro IV capítulo VII, dizendo primeiramente que é pela dignidade deles e preciosidade de seus corpos. A preciosidade dos corpos decorre de quatro razões de acordo com aquele autor, e o frade acrescenta uma quinta proveniente de Agostinho, exposto em *A cidade de Deus*. São elas: seus corpos são celeiros de Deus (“[...] por que não honrar esses tabernáculos animados por Deus?”); templos de Cristo (“o homem se compraz em erguer palácios, Deus em habitar seus santos”, p. 904); vasos de alabastro cheios de bálsamo espiritual (“[...] por divina virtude, das relíquias dos mártires, dos santos sedentos de Deus, emana um bom odor para os que os honram”, *ibidem*); são fontes divinas (“eles vivem no seio da verdade e gozam da presença de Deus. Por meio das relíquias Nosso Senhor Jesus Cristo deu-nos fontes de salvação que nos regam com variados benefícios”, pp. 904-905); e são instrumentos do Espírito Santo (“não se deve desprezar, e sim reverenciar, os corpos dos santos que em vida foram instrumentos do Espírito Santo para realizar todo o tipo de boas obras”, p. 905).

---

<sup>482</sup> HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography*. Op. cit.

<sup>483</sup> GAJANO, Sophia Boesch. *Santidade*. Op. cit.

Conforme assinala Rodrigues, ao tratar dos suplícios *post mortem* aos quais cadáveres de criminosos eram submetidos, na lógica medieval a morte não separa o corpo daquilo que o animava: “compreende-se: para uma mentalidade que não separava espírito de matéria e que também não distinguia entre corpo e alma, cadáveres jamais poderiam ser meramente cadáveres”<sup>484</sup>. Isso era especialmente verdadeiro para os santos. No capítulo sobre a decapitação de s. João Batista, fala-se da reunião e cremação de seus ossos por ordem de Juliano, o apóstata, como uma espécie de segundo martírio sofrido por ele. Após a morte, quando ele toma seu lugar na corte dos eleitos de Deus, a mesma potência que residia em seus corpos não se esgota, mas permanece em seu cadáver<sup>485</sup>. Era característica desse poder a multiplicação pela divisão. Fragmentar o corpo do santo fazia com ele estivesse disponível para o maior número de pessoas, sem que sua eficácia taumatúrgica fosse diminuída; essa lógica também operava inversamente, e muitos monarcas, e.g., faziam-se fracionar após a morte para que pudessem ser enterrados ao lado de múltiplos santos<sup>486</sup>. Ambas as práticas, como dissemos antes, nem sempre gozaram da aprovação das autoridades eclesiásticas e teólogos, sendo inicialmente coibida. Tais proibições, no entanto, eram ignoradas no mais das vezes.

O mesmo ocorria com as relíquias de contato, cujo repositório era passível de produção indefinidamente. Essa atribuição de poder aos objetos que estiveram em contato com o sagrado incorporado permitiu igualmente a existência – e a multiplicação – de relíquias relativas a Cristo e sua mãe, cujos corpos ascenderam aos céus. Embora, nesses casos, relíquias corporais como o prepúcio circuncidado do menino Jesus, o sangue, o suor ou as lágrimas que ele verteu na cruz ou em outras ocasiões e o leite com que Maria o amamentou também circulassem no medievo. A maior relíquia de Cristo, porém, era a eucaristia<sup>487</sup>.

Tais atribuições exprimem a modalidade analógica de pensamento dominante no medievo. De acordo com Franco Júnior, ela se expressa pela liberdade de associação que trabalha com simetrias, contiguidades, contingências, correspondências, comparações, oposições. A relação entre o santo e suas relíquias, argumenta, opera metonimicamente. Toda

---

<sup>484</sup> RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Op. cit., p. 58.

<sup>485</sup> GAJANO, Sophia Boesch. *Santidade*. Op. cit.

<sup>486</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit.

<sup>487</sup> Cf. SNOEK, Godefridus J. C. *Medieval piety from relics to the eucharist process of mutual interaction*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1995. No capítulo s. Gregório (46.11), lê-se sobre uma mulher que levava pão ao papa todos os domingos e ele lhe oferecia o corpo do Senhor. Um dia, ela sorri de forma indecente e ele, após retirar a hóstia e colocá-la no altar, pergunta como ela ousara rir diante de todos. Ela responde que ele chamava de corpo do Senhor o pão que ela fazia com as próprias mãos. Gregório se ajoelha em prece pela incredulidade da mulher e a hóstia se converte em carne, assumindo o formato de um dedo. Vendo isso, a mulher se arrepende de sua descrença. O papa reza novamente e a carne se converte em pão, que é dado a ela.

e qualquer parte equivale ao todo, “pois ela encerra em si todo o sagrado, que não é divisível”<sup>488</sup>. É a um sagrado vivo – e contagiante – que esses objetos são correspondentes. O sagrado, lembra o historiador, não é apenas uma força benfazeja e “não se pode esquecer que o sagrado é um poder fora da dimensão humana, é ambivalente, sem conotação moral, salva ou destrói conforme o tipo de contato que se estabelece com ele”<sup>489</sup>. Assim sendo, as relíquias podem curar, afastar inimigos ou punir. Resumidamente, o corpo do santo era apenas um só, porém seu fracionamento não altera a natureza do sagrado contido nele. Esse sagrado também opera por contiguidade metonímica e pode ser absorvido por aquilo que entra em contato com ele, inclusive objetos inanimados<sup>490</sup>. Isso possibilita que as relíquias sejam passíveis de multiplicação e permaneçam operacionais mesmo à distância do corpo/sepulcro de origem.

A equivalência entre parte e todo é demonstrada na legenda sobre a decapitação de s. João Batista, na qual se lê (120, p. 481): “daquele lugar a cabeça foi trasladada a Poitiers, na Gália, quando reinava Pepino, e lá os mortos foram ressuscitados pelos méritos dela”. Ou seja, os méritos conquistados pelos santos em suas vidas, selados por suas mortes, são conservados em cada parte de seus despojos (que se tornam praticamente autônomos, como no trecho supracitado) e impregnam objetos, por intermédio dos quais se operam milagres, principalmente curas, e demônios são expulsos. Em “São Gregório” (46.12), alguns príncipes haviam pedido relíquias preciosas, e eles lhes cede a dalmática de s. João Evangelista, que os requerentes desprezaram de início, pois julgaram relíquias vis. O papa então ora e com uma faca fura o tecido, de onde jorra sangue, provando sua preciosidade.

Conta-se em “São Pedro Acorrentado” que, no ano de 464, o poder contido nas correntes utilizadas para amarrar o apóstolo começou a se manifestar. Um conde parente do imperador Oto foi, a olhos vistos, possuído por um demônio e passou a se dilacerar com os dentes. Por ordem do imperador, o homem foi levado ao papa João para que se colocassem as correntes ao redor de seu pescoço a fim de curá-lo. Contudo, colocaram em seu corpo uma corrente qualquer, não possuidora da virtude da original. Como ela não tinha efeito algum, trouxeram a verdadeira cadeia e “o diabo não pôde suportar tanto poder, e diante de todos rapidamente se retirou, gritando” (104, p. 606). Impressionado, Teodorico, bispo de Metz, então disse que não soltaria a corrente a não ser que lhe cortassem as mãos, o que resultou numa grande contenda entre ele e o papa, apoiado pelos demais clérigos. Por fim, o imperador apaziguou os ânimos e conseguiu com que o papa cedesse um elo da cadeia ao bispo. Também se diz que (*ibidem*): “o Senhor

---

<sup>488</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Relíquia, metonímia do sagrado. Op. cit., p. 15.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>490</sup> *Ibid.*



desatou milagrosamente Pedro de suas cadeias e deu-lhe o poder de atar e desatar”, isto é, livrar os homens do vínculo do pecado.

O papel ocupado pelas relíquias na religiosidade medieval é enfatizado por historiadores do medievo e do cristianismo. Conforme Geary, “[...] as relíquias tinham papel fundamental no tecido da vida medieval [...] não havia classe de indivíduos, fossem eles teólogos, reis ou camponeses, para a qual as relíquias não fossem de grande importância”<sup>491</sup>. Poucos medievalistas, para não dizer nenhum, discordariam de tal asserção. Todavia, assim como as pessoas medievais, em diferentes circunstâncias, depositavam expectativas diversas sobre as relíquias<sup>492</sup>, as modernas também o fizeram. Alguns profissionais da história, imbuídos da mesma espécie de preconceitos direcionados àquilo que envolve o culto dos santos na Antiguidade e na Idade Média, hagiografias ou relatos de milagres, similarmente viam no culto às relíquias mais uma evidência do obscurantismo vigente no período – mesmo aqueles que reconheciam sua importância social.

Por vezes, eles projetavam nas pessoas medievais pensamento análogo ao seu, ou seja, descartados os ignorantes inveterados, os outros eram propagandistas e falsificadores de má-fé, que se aproveitam da piedade dos primeiros. Afinal, como poderiam pessoas com algum grau de instrução colocar quaisquer expectativas em um dente ou em um tecido esfarrapado? Em 1962, 16 anos antes de Geary escrever as palavras que citamos, Wilfred Bonser dizia<sup>493</sup>:

A aquisição de relíquias e as peregrinações para os santuários onde eram expostas eram duas das maiores atividades da Igreja medieval, e a história a ser contada neste artigo é de uma fé combinada com extraordinária credulidade por parte do peregrino e de piedade inicial seguida por ganância mundana – e conseqüente fraude – por parte dos possuidores das relíquias.

Crítica semelhante à colocada por Bonser no século XX já havia sido feita por Guibert de Nogent († 1124) em *De pignoribus sanctorum*, no século XII. O abade repreende a veneração a falsas relíquias promovida por pessoas impelidas pela perspectiva de ganhos materiais, que se aproveitavam da credulidade dos rústicos. A motivação de Guibert, porém, era bastante diversa da de Bonser. Era de natureza teológica e não precursora do “[...] criticismo às fontes, da história da ciência, do modernismo ou da centralização eclesial”<sup>494</sup>. Tampouco era a disposição dos fiéis em acreditar nos milagres operados por intermédio dessas relíquias que o

---

<sup>491</sup> GEARY, Patrick J. *Furta sacra*. Op. cit., p. 4.

<sup>492</sup> Ibid.

<sup>493</sup> BONSER, Wilfred. The cult of relics in the Middle Ages. *Folklore*, v. 73, n. 4, winter 1962, p. 235, tradução nossa.

<sup>494</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and redemption*. Op. cit., p. 11, tradução nossa.

horrorizava, pois considerava que eles não erravam em seus corações ao venerar objetos que criam santos<sup>495</sup>.

A sinceridade da fé do crente pode inclusive tornar verdadeira uma falsa relíquia, como é narrado na entrada sobre s. Agostinho (119.5). Um homem que amava diligentemente o bispo de Hipona propôs ao monge guardião de seu santo corpo que lhe entregasse um dos dedos mediante pagamento. Movido pela ganância, o guardião dá ao homem o dedo de um morto, envolvido em seda para simular ser o dedo de Agostinho. O homem recebeu o dedo com respeito e o adorava com devoção, colocando-o sobre a boca e olhos e estreitando-o contra o peito. Ao observar tamanha fé, Deus de forma milagrosa e misericordiosa lhe deu o dedo de Agostinho. Ele voltou para sua terra e muitos milagres foram realizados pelo dedo que carregava. Esses acontecimentos adquiriram fama e ouviu-se falar deles em Pavia, onde os restos do bispo se encontravam. Quando indagado, o monge guardião alegou que se tratava de um dedo qualquer, então o túmulo foi aberto para verificarem se o que dizia era verdade. Aberta a sepultura, viram que um dedo faltava e ele foi deposto e punido severamente. Talvez em outros casos, a transformação não se desse de maneira literal como a descrita, mas a crença depositada na relíquia, ainda que falsa, era importante componente de sua eficácia.

Para compreendermos como no medievo esses objetos obtiveram tal centralidade, ainda conforme Geary, é preciso deslocar o foco das relíquias para as relações que as pessoas medievais estabeleceram com elas<sup>496</sup>. Ao longo da Idade Média, embora os papéis atribuídos às relíquias tenham variado pouco e essa crença se erija sob bases muito antigas, cristãs e pré-cristãs, declara Geary, isso não significa que elas façam parte de uma história imóvel. Com efeito, no antigo testamento, já se dizia que os ossos de Eliseu foram responsáveis por uma ressurreição<sup>497</sup> e, no novo, uma mulher é curada ao tocar a túnica de Jesus<sup>498</sup> e poder curativo era atribuído aos lenços e aventais do apóstolo Paulo<sup>499</sup>. Ao analisarmos os documentos concernentes a elas, é possível notar as diferentes necessidades sociais e pessoais as quais elas

---

<sup>495</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Relíquia, metonímia do sagrado. Op. cit.

<sup>496</sup> GEARY, Patrick J. *Living with the...* Op. cit.

<sup>497</sup> Reis 2: 13:21: “E sucedeu que, enterrando eles um homem, eis que viram uma tropa, e lançaram o homem na sepultura de Eliseu; e, caindo nela o homem, e tocando os ossos de Eliseu, reviveu, e se levantou sobre os seus pés.”

<sup>498</sup> Mc. 5: 25-29: “E certa mulher que, havia doze anos, tinha um fluxo de sangue, E que havia padecido muito com muitos médicos, e despendido tudo quanto tinha, nada lhe aproveitando isso, antes indo a pior; Ouvindo falar de Jesus, veio por detrás, entre a multidão, e tocou na sua veste. Porque dizia: Se tão-somente tocar nas suas vestes, sararei. E logo se lhe secou a fonte do seu sangue; e sentiu no seu corpo estar já curada daquele mal.”

<sup>499</sup> Atos 19: 11-12: E Deus pelas mãos de Paulo fazia maravilhas extraordinárias. De sorte que até os lenços e aventais se levavam do seu corpo aos enfermos, e as enfermidades fugiam deles, e os espíritos malignos saíam.

deveriam satisfazer<sup>500</sup>. Na Idade Média central, principalmente após o colapso da administração do império carolíngio, esperava-se das relíquias dos santos a manutenção da ordem social e o afastamento da violência, à qual igrejas ou mosteiros e a população em geral estavam expostos<sup>501</sup>. No século XIII, de Jacopo, era seu poder taumatúrgico que atraía peregrinos para os locais onde elas se encontravam.

Apesar de conferir prestígio para os que as possuíam, em si, elas não têm função ou valor algum<sup>502</sup>, são apenas despojos mortais, muitas vezes apenas fragmentos deles, farrapos, punhados de terra e até a água remanescente da lavagem dos cadáveres de pessoas consideradas santas<sup>503</sup>. As relíquias apresentavam dupla característica, uma negativa e outra positiva, explana Gajano. Eram objetos passivos, que podem ser usados como suporte para a oração e que são tocados e são dotados de um poder imanente<sup>504</sup>. Não fossem tais coisas consideradas relíquias e, por conseguinte, relacionadas aos santos e a determinadas ideias sobre a vida após a morte, especialmente a ressurreição, e a continuidade de sua potência nesses receptáculos, seriam descartadas prontamente. No capítulo sobre s. Amando (41), conta-se que a água com que lavara as mãos – reminiscência descartável de uma atividade bastante banal não fosse ele considerado um santo homem – fora guardada por um bispo e proporcionou a cura a um cego.

As pessoas medievais sabiam que o santo estava morto e encontrava-se em um túmulo ou em qualquer outro lugar que acondicionasse seus restos mortais, caso tenha restado algum, como um relicário, mas ele estava também no paraíso, ao lado de Deus, Cristo e seus pares<sup>505</sup> e em qualquer lugar<sup>506</sup>. Mortos, os santos se juntavam a Deus, que era onipresente; logo, seria uma desgraça admitir que os demônios tinham a liberdade de ir e vir como lhes aprouvesse, mas que as almas dos mártires estivessem em uma espécie de prisão domiciliar<sup>507</sup>. Bartlett coloca<sup>508</sup>:

O debate e a perplexidade sobre o paradeiro dos santos também se ligavam à asserção comum que o santo estivesse integralmente no menor fragmento de suas relíquias. A complicação era suscitada pelo fato de os santos serem

---

<sup>500</sup> GEARY, Patrick J. *Furta sacra*. Op. cit.

<sup>501</sup> Ibid.

<sup>502</sup> Ibid.

<sup>503</sup> HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography*. Op. cit.

<sup>504</sup> GAJANO, Sophia Boesch. Reliques et pouvoirs, In: BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie. *Les reliques*. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 sept. 1997. Turnhout: Brepols, 1999.

<sup>505</sup> BYNUM, Caroline Walker. *Why all the fuss...* Op. cit.

<sup>506</sup> BARTLETT, Robert. *Why can the dead...* Op. cit.

<sup>507</sup> Ibid., citando Jerônimo, *Adversus Vigilantium* 6, pp. 13-14 (PL 23: 344).

<sup>508</sup> Ibid., p. 625, tradução nossa.

corpóreos – eles tinham (ou eram corpos) – mas seu poder se encontrava em todos os lugares.

As relíquias, assim como os escravos, pertencem à categoria particular daquilo que é concomitantemente pessoa e coisa, assinala Geary. Como tal, elas poderiam ser consideradas *commodities* e sua circulação era suposta, conforme as regras vigentes no período medieval. São elas: o dom e o contradom, quando eram ofertadas para fortalecer laços de amizade e requeridas em troca de favores prestados (já passados ou presumidos), o que era bastante comum entre os francos e Roma; o comércio, pois eram adquiridas mediante pagamento; e o roubo – ou, como coloca o historiador, sequestro ritual<sup>509</sup>. O roubo de relíquias não era malvisto, mas constantemente era endossado em escritos hagiográficos. Até relíquias adquiridas por meios que modernamente considerariamos mais legítimos, presenteadas ou compradas, eram descritas como roubadas. Alegar que sua posse era o resultado de furto ou roubo aumentava seu valor, pois se determinada relíquia era de fato verdadeira e eficaz, por qual razão quem a possuía abriria mão voluntariamente de tê-la? Então, diz-se que fora tomada de seu antigo detentor<sup>510</sup>, sob a alegação de que no local de origem a relíquia era negligenciada e não lhe era prestada a devida veneração.

Nos relatos hagiográficos, o papel do santo é ativo, pois ele impedia a manipulação de suas relíquias quando julgasse inconveniente. Cabia ao morto autorizar sua fragmentação ou translação. Segundo Franco Júnior, isso explica a razão dos saques a Constantinopla na Quarta Cruzada, em 1204, terem ocorrido sem problemas de consciência<sup>511</sup>. A caminho de Jerusalém, os cruzados saquearam a cidade de Constantinopla, pilhando suas relíquias. A descoberta do corpo de s. Estêvão, mártir, ocorre quando um companheiro de Estêvão Gamaliel aparece a um presbítero, de nome Luciano que estava quase dormindo. O homem o toca com um cajado de ouro e diz (107, p. 609): “procure cuidadosamente nosso túmulo, pois fomos colocados em um lugar inconveniente, e vá dizer a João, bispo de Jerusalém, que nos coloque num lugar honrado, pois a nosso pedido Deus resolveu interromper a seca e a tribulação que desolam o mundo”. Gamaliel ainda fornece instruções para que ele possa distinguir os corpos que jaziam juntos, pois além dele e de Estêvão, lá se encontravam os despojos de Abibas e Nicodemo.

Posteriormente, Eudóxia, a filha de Teodósio, imperador bizantino, é intensamente atormentada por um demônio. Seu pai, que estava em Constantinopla, local onde os restos mortais de Estêvão se encontravam, manda trazer a filha para que ela tocasse as relíquias e fosse

---

<sup>509</sup> GEARY, Patrick J. *Furta sacra*. Op. cit.

<sup>510</sup> Ibid.

<sup>511</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Relíquia, metonímia do sagrado. Op. cit.

curada. Todavia, o demônio que a possuía diz que não sairá de lá a menos que o corpo do apóstolo seja levado a Roma, pois era essa sua vontade. Ouvindo isso, Teodósio obteve aprovação popular e do clero para que se trocasse o corpo de Estêvão pelo de s. Lourenço. O imperador escreve ao papa Pelágio com esse intuito e, após discutir o assunto com seus cardeais, ele aprova a troca, e legados de ambos os lados vão buscar as relíquias. O corpo de Estêvão chegou a Cápua, onde os fiéis locais obtiveram seu braço pela devoção que prestavam, mas quando chegaram a Roma e quiseram transportá-lo para a igreja de s. Pedro acorrentado, não puderam movê-lo. O demônio que atormentava Eudóxia dizia que o trabalho que tiveram fora à toa, uma vez que era ao lado de Lourenço e não lá que o santo escolhera para si. O corpo então é levado até lá e tocando-o, a jovem foi liberada da influência demoníaca. Na chegada do mártir, Lourenço sorriu e se afastou para lhe dar lugar. Quando os gregos quiseram pegá-lo, Lourenço os derrubou sem vida. O papa, o povo e o clero oraram por eles, mas ao cabo de dez dias, morreram. Os latinos que concordaram com a trasladação enlouqueceram e só foram curados quando os corpos foram enterrados juntos.

No caso de s. Remígio, bispo que converteu o rei e a nação dos francos, seu corpo estava sendo levado para a igreja dos ss. Timóteo e Apolinário,

[...] mas chegando à igreja de São Cristóvão tornou-se tão pesado que não se podia mais movê-lo de forma nenhuma. Pediu-se então ao Senhor que se dignasse a indicar se queria que ele fosse sepultado na igreja de São Cristóvão, onde havia milhares de relíquias de santos, e no mesmo instante o corpo tornou-se levíssimo e foi ali honrosamente colocado (142, p. 833).

Em “Santa Catarina” (166), um monge de Ruão vai ao monte Sinai, onde permanece por sete anos a serviço da santa. Frequentemente, ele lhe suplicava que ela lhe desse uma parte de seu corpo e, certa vez, um dedo se desprende do corpo.

### 5.3. Saúde e doença

Na Idade Média, a medicina avançava a passos curtos. Hipócrates († 370 a.e.c)<sup>512</sup>, Galeno († 129 e.c) e Oribásio († 403 e.c) continuavam a ser as principais referências no medievo cristão, malgrado os séculos passados desde suas mortes<sup>513</sup>. A eficácia das práticas baseada nesses preceitos era aquém do esperado, e o pouco podia ser feito para amenizar os efeitos das

---

<sup>512</sup> A teoria dos humores do médico grego é citada na *Legenda aurea*, por exemplo, no capítulo “A Quadragésima” (34).

<sup>513</sup> LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicholas. *Uma história do corpo...* Op. cit.

doenças que surgiam, especialmente em casos de epidemia. Robert Fossier aponta ironicamente que “[...] desde a Idade Média, a maioria das receitas de cozinha deve ser procurada nos tratados médicos”<sup>514</sup>. Não que o período fosse totalmente infecundo. Em Salerno e Montpellier, desenvolveram-se teorias sobre as funções orgânicas, a circulação sanguínea, o papel da medula espinhal e sobre os critérios hereditários. Essas teorias, porém, foram vítimas de interditos da Igreja, expressos nos Concílios de Troyes (1163) e IV Latrão (1215)<sup>515</sup>, por exemplo. Neste último, um cânon incluía “[...] uma injunção para que os médicos assegurem que seus pacientes procurassem um ‘médico da alma’, isto é, um padre, antes de aplicar uma cura secular médica, uma vez que ‘enfermidades corporais eram às vezes causadas pelo pecado’”<sup>516</sup>.

A superioridade do poder curativo do santo ao da medicina é alegado desde o novo testamento, como em Marcos, nos versículos sobre a mulher hemorrágica curada por Jesus, que havia padecido com muitos médicos e gasto tudo o que tinha, sem sucesso<sup>517</sup>. As relações entre medicina e religião, no entanto, não se davam apenas na forma de choque entre visões de mundo e práticas supostamente opostas. Práticas “médicas” e “religiosas” eram igualmente – e indistintamente – mobilizadas pelas pessoas medievais na busca pela cura dos males que as atribulavam. Os próprios especialistas da cura adicionavam elementos que poderiam ser considerados religiosos a suas práticas e vice-versa. Essa categoria incluía além de médicos – aos quais a maioria da população não tinha acesso, seja pela baixa disponibilidade desses profissionais, seja pelos preços de seus serviços<sup>518</sup> – curandeiros, cirurgiões, herboristas locais etc. Assim, beberagens ou sangrias eram acompanhadas de amuletos, gestos, rezas ou *ex votos* para aumentar sua eficácia curativa.

Trembinski aponta que dentre os oito a doze catedráticos de teologia de Paris, entre cerca de 1220 e 1240, três tinham formação anterior em medicina; eles eram John de St. Giles, (1229-1234), Roland de Cremona (1229-1230) e Gueric de St. Quentin (1233-1242). Coincidentemente, todos adentraram a Ordem dos Pregadores. A autora assinala que, dada a intrínseca relação entre corpo e alma na Idade Média, a intersecção entre indivíduos dedicados à saúde do corpo (médicos) e à saúde da alma (teólogos) era de se esperar<sup>519</sup>. Christian Krötzl, ao analisar os documentos do santuário de Aebelholt, na Dinamarca, nota a discrepância do declarado nos escritos hagiográficos – e propagandísticos – elaborados no local e as evidências

---

<sup>514</sup> FOSSIER, Robert. *As pessoas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018 [2007], p. 22.

<sup>515</sup> Ibid.

<sup>516</sup> TREMBINSKI, Donna. Pain in medieval and modern contexts. *Journal of the Canadian Historical Association*, v. 23, issue 2, 2012, p. 115, tradução nossa.

<sup>517</sup> Mc. 5: 26.

<sup>518</sup> TREMBINSKI, Donna. Pain in medieval... Op. cit.

<sup>519</sup> Ibid.

arqueológicas encontradas em seus arredores. Apesar de a coleção de milagres correspondente ao período pertinente às escavações tecer críticas à medicina, os esqueletos presentes no cemitério adjacente mostram sinais de tratamentos e operações de acordo com o mais avançado conhecimento cirúrgico da época. No sítio também foram encontrados instrumentos cirúrgicos<sup>520</sup>.

Nesse contexto, o milagre era uma alternativa, dentre outras, disponível às pessoas da Idade Média contra a doença – e até a morte. Como expusemos nas seções anteriores, no medievo, as pessoas recorriam aos santos por sua capacidade de operar milagres<sup>521</sup>:

No que diz respeito ao milagre, o pedido mais frequente durante toda a Idade Média era a saúde. De fato, ninguém naquela época procurava um santo – vivo ou morto – para a salvação de sua alma, mas para ser libertado de um mal físico. No entanto, a oposição entre os dois tipos de fatos é menos nítida do que se pode crer, a doença ou o acidente era considerado uma agressão das forças do mal, que a opinião comum – a despeito dos ensinamentos evangélicos – relacionava facilmente ao erro ou a uma transgressão.

No entanto, a recusa do santo em atender às demandas dos requerentes em um primeiro momento seja um *topos* para demonstrar a humildade desses servos de Deus, porquanto eles alegam não serem dignos e/ou capazes de realizar tal feito, a potência de cura que emana deles é inescapável. No capítulo sobre Agostinho, lê-se (119.1, p. 717):

Um doente foi até ele e pediu que fizesse a imposição da mão e assim o curasse no mesmo instante. Agostinho respondeu: “O que você diz, filho? Pensa que se pudesse fazer tal coisa eu não o faria por mim?” Mas o doente insistiu, assegurando que tivera uma visão na qual o encontrava e recuperava a saúde. Vendo sua fé, Agostinho orou então por ele, que recuperou a saúde. Agostinho curou muitos endemoninhados e fez vários outros milagres.

Os santos eram chamados ao socorro dos doentes para sanar moléstias para as quais outras vias de resolução eram consideradas incompletas ou ineficazes, seja por sua gravidade ou por já terem tentado outros meios. A conexão entre poder taumaturgico e saúde/doença se arraiga no medievo, e os santos chegam a se especializar na cura de determinadas afecções, que podiam até receber seu nome. Em sua faceta menos benevolente, considerava-se que eles igualmente poderiam ser os responsáveis por desencadear epidemias para punir pessoas e

---

<sup>520</sup> KRÖTZEL, Christian. Saints, healing and communities un the later Middle Ages: roles and perceptions. In: KRÖTZEL, Christian; MUSTAKALLIO, Katariina; KUULIALA, Jenni (eds.). *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages. Social and cultural approaches to health, weakness and care*. London/ New York: Routledge, 2015.

<sup>521</sup> VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*. V. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 232.

comunidades pecadoras. Ronald C. Finucane, tomando como base extenso *corpus* de documentos concernentes a milagres na Inglaterra medieval, conclui que a maioria esmagadora dos milagres póstumos, cerca de 90%, corresponde ao alívio de aflições corporais, ou seja, à cura<sup>522</sup>. Derouet chama esse tipo de milagre de prático. Trata-se daquelas ocorrências inscritas no mundo da experiência sensível, representando uma progressão “horizontal”, entendida como melhoramento, do estado de dor ao do equilíbrio ou saúde – em oposição aos milagres que apresentam relação vertical entre este mundo e o além, transgredindo os limites da experiência<sup>523</sup>.

As curas milagrosas colocam ao pesquisador moderno a problemática relacionada à “realidade” do milagre, já presente nos *Reis Taumaturgos*, de Bloch<sup>524</sup>. O historiador indagava se não eram ilusões, e a realidade das curas era amplamente aceita mesmo admitindo que ela não se efetuava em todos os casos, como não sucumbiram ante a experiência?

Em outros termos, os reis curavam? Se sim, por quais procedimentos? Se, por outro lado, a resposta for negativa, como durante tantos anos foi possível convencer de que curavam? Claro, a questão não se coloca se admitíssemos a possibilidade de intervenção de causas sobrenaturais; mas, como já foi dito, quem atualmente, no caso particular que nos ocupa, iria a se atrever a invocá-las?<sup>525</sup>

Bloch evoca para essas perguntas uma psicologia coletiva do milagre, “ou seja, quando se diz que uma cura foi efetuada, o que se queria dizer?”<sup>526</sup>. Muitos historiadores tentam responder questões semelhantes ao se dedicar ao estudo dos milagres medievais. Por muito tempo, a marca da credulidade e da fantasia foi imputada por filósofos e acadêmicos aos relatos concernentes a eles. Na verdade, os casos mais espetaculares não estavam isentos de crítica desde a Idade Média por pensadores cristãos, e o advento do protestantismo no início da modernidade apenas acirrou os ânimos. Enquanto os católicos visavam a separar o joio do trigo, os protestantes jocosamente denunciavam a ignorância popular e a ganância do clero que os promovia.

No século XIX, historiadores formados na esteira do racionalismo e do positivismo, por vezes dotados de fortes sentimentos anticlericais, caso se dessem ao trabalho de analisar tais narrativas, tentavam separar a realidade da ficção pia. Contudo, essas categorias de forma

---

<sup>522</sup> FINUCANE, Ronald C. The use and abuse of medieval miracles. *History*, v. 60, n. 198, pp. 1-10, 1975.

<sup>523</sup> DEROUET, Jean-Luis. Les possibilités d’interprétation... Op. cit.

<sup>524</sup> Cf. GAJANO, Sophia Boesch; MODICA Marilena. Presentazione. Op. cit.

<sup>525</sup> BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. Op. cit., p. 267.

<sup>526</sup> Ibid.



alguma dão conta da tarefa. Ao longo século XX, novas abordagens são exploradas para a problemática do milagre, auxiliadas pela antropologia e pela psicologia e a “[presente geração de historiadores] pelo menos em princípio veio a aceitar e às vezes a utilizar os milagres póstumos dos santos para ilustrar uma grande variedade de aspectos religiosos, sociais e até políticos da Inglaterra e Europa medievais”<sup>527</sup>.

Finucane afirma que, no exame dos livros de milagres, o problema que se coloca é menos a definição do milagre em si do que de saúde e doença no medievo<sup>528</sup>. As doenças e mesmo a aferição da morte eram apenas vagamente entendidas. Conhecimentos sobre o desenvolvimento esperado de uma afecção, que podia resultar em seu desaparecimento espontâneo ao cabo de determinado tempo, e o que poderia ser esperado após a aplicação de tratamentos eram deficitários no período. Quando as pessoas procuravam os santos e se diziam curadas por sua intervenção nem sempre se referiam à supressão imediata do mal para o qual buscavam cura ou seu total desaparecimento. Por vezes, entre a visita ao santuário e a melhora havia um intervalo não desprezível de tempo; é como se atribuíssemos a cura de uma dor de cabeça a uma aspirina tomada duas semanas antes, exemplifica Finucane.

As curas podiam ainda ser parciais, a exemplo de um cego que recuperou a visão de apenas um dos olhos, e se admitia que a melhora pudesse não ser permanente, assinala o historiador. Muitos relatos envolvem a recaída em doenças já curadas pelo poder do santo e nova intervenção. Diferenciar vivos e mortos, embora pareça algo relativamente óbvio aos olhos modernos, tampouco era tarefa simples no medievo. Assim, quando se imputava ao santo uma ressurreição nos relatos hagiográficos, em vez de simplesmente assumirmos se tratar de *topoi* (e fossem), às vezes se tratava de casos nos quais a pessoa simplesmente não estava morta<sup>529</sup>.

Muitos historiadores evidenciam os aspectos psicológicos envolvidos nas curas. Isto é, certas disposições mentais e situações são mais propícias para a realização de milagres. No período medieval, cuja taxa de mortalidade era alta, afecções que consideramos simples eram eventualmente letais, e uma cura bem-sucedida (seja o que se entenda por tal), ainda que em meio a inúmeros outros fracassos, eleva o ânimo dos crentes<sup>530</sup>. O poder da fé de fazer o doente se sentir melhor, curado ou não, pondera Finucane, é atestado nos tempos de Asclépio, santuários medievais e hospitais modernos. Em tal situação as falhas nunca o são em si, pois é

---

<sup>527</sup> FINUCANE, Ronald C. The use and abuse... Op. cit., p. 3, tradução nossa.

<sup>528</sup> Ibid.

<sup>529</sup> Ibid.

<sup>530</sup> Ibid.

possível colocar a culpa no mérito do peregrino ou nos desígnios de Deus, que decidia quem deveria ou não ser curado – e os critérios divinos eram insondáveis<sup>531</sup>. No sistema de crenças que admite o milagre, há pouco espaço para as falhas, pois a autoconfirmação é inerente a ele<sup>532</sup>. As situações que poderiam contradizer suas premissas – neste caso, de que Deus intervê nos assuntos humanos, diretamente ou por intermédio de seus santos, de formas que superam o conhecimento dos homens sobre a natureza – são explicadas de maneira a não desafiar o sistema<sup>533</sup>. Quando se roga por um milagre e ele não se efetua, pode-se culpabilizar o suplicante, apelar para um novo santo, percebido como mais eficiente, ou simplesmente se resignar de que esta não era a vontade de Deus. Todavia, a crença na possibilidade do milagre em si e no poder dos santos em performá-los resiste.

“A *performance* do milagre em si era usualmente era acompanhada por uma série de clichês habituais, que inseriam os atores envolvidos em um enquadramento dramático dotado de uma gama de expectativas predefinidas”, afirma Goodich<sup>534</sup>. Gestos (entre eles, o sinal da cruz) e orações, efetuados para garantir a proveniência divina da graça requerida, influenciavam a disposição do pleiteante e das testemunhas, antecipando a intervenção sobrenatural e influenciando seu sucesso<sup>535</sup>. A aplicação de certas fórmulas e preces serviam para indicar que o santo curava pois os poderes divinos se manifestavam por meio dele, e não por magia. Em “Santos Dioniso, Rústico e Eleutério”, Dioniso debatia com Paulo, que tentava convertê-lo, quando passa um cego. Ele diz que se convencerá do que o apóstolo diz se curar aquele homem, mas que devia fazê-lo usando as seguintes palavras (p. 869): “Em nome de Jesus Cristo, nascido de uma virgem, crucificado, morto e que ressuscitou e subiu ao Céu, veja”. Paulo diz que Dioniso mesmo pode curar aquele homem dizendo tais palavras, para afastar qualquer suspeita. Ele o fez e o cego voltou a enxergar. Dioniso e toda sua família se converteram pelo ocorrido.

Igualmente, há ambientes e contextos mais favoráveis. Visitar túmulos ou santuários, atender às solenidades concernentes a relíquias e até ver/ler/ouvir testemunhos de miraculados causavam efeito semelhante, “[...] ajudar a tirar o doente de seu torpor e provocar em seu espírito um choque propício ao restabelecimento”<sup>536</sup>. Klaniczay nota que a presença de legados papais para verificar a veracidade dos milagres performados por um santo postulante provoca a irrupção de milagres, fato que parece ter escapado à atenção desses homens<sup>537</sup>. A própria

---

<sup>531</sup> Ibid.

<sup>532</sup> RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Op. cit.

<sup>533</sup> Ibid.

<sup>534</sup> GOODICH, Michael E. *Lives and miracles...* Op. cit., XVIII, p. 308, tradução nossa.

<sup>535</sup> Ibid.

<sup>536</sup> VAUCHEZ, André. *Milagre*. Op. cit., p. 233.

<sup>537</sup> KLANICZAY, Gabor. *The inquisition of...* Op. cit.

peregrinação, ou seja, o deslocamento físico de um lugar a outro, do país do conhecido, onde as relações sociais normais eram travadas, rumo ao desconhecido, onde qualquer coisa poderia suceder, fazia parte do processo de cura<sup>538</sup>.

A maioria esmagadora de milagres na *Legenda aurea* trata dos temas descritos em Lucas, cura dos enfermos e ressurreições. Os milagres “verticais” – a exemplo de pessoas levadas ao tribunal do Cristo juiz ou que anteveem o paraíso ou inferno, antes ou depois de sua morte, para dar testemunho e prestar as devidas penitências – ocorrem em número sensivelmente menor. Vauchez aponta que as referências bíblicas, bem como os exemplos de cura encontrados nas *vitae* de ss. Antônio e Martinho, reforça o *topos* sanitário na produção hagiográfica. Ele diz: “nessas condições não é surpreendente que os milagres amiúde relacionados nas vidas de santos ou nos *libri miraculorum* medievais sejam curas de doentes ou ressurreição de crianças”<sup>539</sup>. Souza faz colocação semelhante<sup>540</sup>:

Na *Legenda aurea* os milagres atuam primeiramente sobre os males que atingem partes essenciais do corpo humano e social, acarretando a privação dos meios de sustento e realização coletiva de um indivíduo e de sua família, como o adoecimento e morte de um filho jovem<sup>541</sup>.

Na legenda de Pedro mártir, conta-se em sequência que, posteriormente ao seu “glorioso triunfo”, ele libertou possuídos, fazendo-os vomitar muitos sangue com demônios juntos; curou um mulher hidrópica; muitas febres e todos os tipos de doença; o dedo coberto de fístulas de homem; um menino que parecia morto, após grave queda, “sem movimento e sensibilidade”, levantou-se sadio quando colocaram sobre seu peito a terra impregnada com o sangue do mártir; uma mulher que tinha a carne corroída por um câncer também se beneficiou daquela terra, ao esfregá-la nas feridas. Por fim é dito (61.5, p. 393): “muito doentes levados ao túmulo do santo lá recuperaram a saúde perfeita e puderam voltar para casa sozinhos”.

O poder curativo dos santos, como no exemplo supracitado, está presente na maioria dos capítulos. Eles operavam curas das mais simples às mais complexas e as efetuavam em situações nas quais os médicos e curandeiros da época eram incapazes. Câncer, cegueira, hemorragias etc. são curados miraculosamente por um simples toque, oração ou visão. Por vezes o santo opera de maneira tangível aplicando tratamentos. Uma religiosa do mosteiro de

---

<sup>538</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *La civilización feudal*. Op. cit.

<sup>539</sup> VAUCHEZ, André. Milagre. Op. cit., p. 230.

<sup>540</sup> SOUZA, Néri de Almeida. *A cristianização dos...* Op. cit., p. 259.

<sup>541</sup> Na *Legenda aurea*, cerca de 40% dos milagres são relacionados a crianças, aponta Goodich, apoiando-se em Vovelle (GOODICH, Michael E. *Miracles and wonders*. Op. cit.).

Madalena em Trípoli sofria há meses de dores fortíssimas por conta de um golpe que tomara na perna (108). Ela orou a Deus para que fosse curada, pedindo que Domingos servisse de intermediador entre ela e a divindade, pois ela não era digna de se dirigir diretamente a ela. Em êxtase, ela vê o santo que lhe pergunta por que ela queria ser curada, e ela responde que é para servir a Deus devotamente. Ele então tira um unguento debaixo de sua capa e diz que a unção é muito preciosa, doce e rara. No dia seguinte, a mulher sente palpavelmente que algo foi aplicado em sua perna e passa um pano com muita reverência. E mais, os santos mesmos pedem aos fiéis que os chamem a intervir em determinados casos. Assim, s. Margarida, por exemplo, antes de morrer (88, p. 537): “[...] pediu um instante para orar por si mesma, por seus perseguidores e para que as pessoas se lembrassem dela e a invocassem com devoção, especialmente toda parturiente em perigo para ter um parto feliz” – embora essa legenda trate de virgem mártir e na versão presente na *Legenda* não haja qualquer menção a parturientes.

Os mais extraordinários relatos de cura presentes na obra provavelmente são os que envolvem o transplante ou o enxerto de perna operados sobrenaturalmente, encontrados nas lendas de ss. Cosme e Damião (136.4) e Hipólito e seus companheiros (113). Conta-se que o papa Félix, antepassado de s. Gregório, construiu em Roma uma magnífica igreja dedicada a Cosme e Damião, gêmeos mártires que haviam exercido atividade médica em vida com grande sucesso e sem cobrar nada. Nesse local, havia um servidor cuja perna se encontrava devorada por um câncer. Em sonho, os santos lhe apareceram, trazendo consigo instrumentos e unguentos. Um indaga ao outro onde encontrariam algo para substituir a carne pútrida, e o outro responde que no cemitério de s. Pedro acorrentado jazia um etíope recém-sepultado cuja perna poderia servir para esse propósito. Ele (não se especifica qual dos dois) vai ao lugar e traz a perna do morto. A seguir ocorre uma verdadeira cirurgia: cortaram o membro doente e puseram a substituta no lugar, em seguida levaram a perna apodrecida para o cemitério. Acordado, o homem se vê sem dores ou feridas e crê se tratar de um engano. Quando cai em si, alegremente contou a todos o ocorrido no sonho e vai ao cemitério, onde vê a perna do mouro cortada e a sua no lugar.

No capítulo de Hipólito, lê-se sobre um boiadeiro de nome Pedro, que soltava imprecações na festa de Maria Madalena. Um raio cai sobre ele e os animais e conta-se que o fogo o atingiu de tal forma que as carnes, o sangue e os nervos da perna foram consumidos, o osso ficou exposto e a tíbia soltou-se do resto da perna. Ele vai à igreja da Virgem, onde esconde a perna num buraco e com lágrimas e preces roga à santa que o cure. Uma noite, Maria lhe aparece acompanhada de Hipólito. O santo pega sua antiga perna e, como se fosse um galho de

árvore para enxerto, coloca-a no lugar. A cura veio acompanhada de dores excruciantes, que acordam toda a família, e todos demoram a compreender que ele tinha dois pés e duas pernas. As duas pernas, no entanto, eram de tamanhos diferentes e ele passou um ano mancando até que os santos o visitem novamente e completam a cura. Depois de totalmente curado, ele se torna eremita.

Males puramente físicos poderiam ser tratados tanto pelos profissionais da cura quanto pelos santos, porém as doenças de fundo espiritual requeriam intervenção sobrenatural. Para essas moléstias, os remédios voltados para aplacar os sintomas físicos não eram nem poderiam ser totalmente eficientes. Mas como saber? A doença nem sempre era concebida como mera afecção corporal, podendo carregar consigo o peso de possíveis transgressões praticadas e da punição divina, assumindo forte conotação moral e moralizante. O maior exemplo disso é a lepra, que provocava a repulsa das pessoas medievais. Como lembra Fossier, podia-se dissimular as dores e domar as febres, mas as lesões de pele não podiam ser escondidas<sup>542</sup>. No medievo, os leprosos carregavam em suas peles a marca do pecado, que se acreditava ser a origem da doença, e seus corpos rotos eram exemplares ambulantes da decadência típica dos cadáveres. Portanto, convinha evitá-los, no entanto nem todos fossem socialmente proscritos. Ao utilizá-los como mensageiros, é mostrado que Deus pode escolher as coisas mais vis para manifestar sua glória.

S. Francisco é exortado pelo Senhor a tomar as coisas amargas como se fossem doces e a desprezar a si mesmo caso quisesse conhecê-lo. Lembrando dessas palavras, ao encontrar um leproso corre a abraçá-lo (144, p. 837):

[...] e embora todos o que são afligidos por essa doença causem horror, lembrou-se do oráculo divino e correu a abraçar o leproso, que logo depois desapareceu. Por causa disso ele se apressou a ir ao asilo de leprosos, beijou suas mãos com devoção e deu dinheiro para eles.

Juliano (30.4), vítima de uma profecia proferida por um cervo, mata seus pais após vê-los em sua cama e pensar que se tratava de sua esposa e outro homem. Tomado pela culpa, ele resolve abandonar a esposa e partir em penitência, mas ela afirma que seguirá com ele. Eles se assentam nas margens de um rio, onde constroem um hospital e propõem-se a ajudar todos que desejassem atravessar o rio e todos os pobres. Um dia um homem o chama pelo nome e pede ajuda para a travessia. Como o homem estava morrendo de frio, Juliano o leva para casa e o

---

<sup>542</sup> FOSSIER, Robert. *As pessoas da...* Op. cit.

aquece. Em seguida, o suplicante, que estava coberto de lepra, ergue-se luminoso e resplandecente e começa a subir ao Céu, afirmando o perdão divino, e que a esposa e ele logo repousariam no senhor.

Em s. Mateus (133), conta-se de um rei apaixonado por s. Ifigênia, que havia dedicado sua virgindade a Cristo. Desejoso de tê-la, ele pede a ajuda do apóstolo. Mateus então faz eloquente defesa dessas esposas do Senhor, que eram as virgens. Enfurecido, o rei manda seus asseclas matarem o apóstolo e ateam fogo na casa da santa. Pela intervenção de Mateus, as chamas queimam o palácio real no lugar da residência da virgem. Apenas o rei e seu filho único conseguiram escapar do incêndio no palácio. Possuído pelo demônio, o filho corre ao sepulcro do apóstolo para confessar os crimes de seu pai, que é tomado por uma lepra horrível. Por fim, o homem se mata com a própria espada.

Na *Legenda*, a lepra também é citada nos capítulos sobre ss. Silvestre (12) e Inês (24.3). Constantino, o imperador, perseguia os cristãos, o que resultou no exílio de Silvestre e seus clérigos em uma montanha. Por suas ações, Deus o pune com uma lepra incurável. O rei consulta os sacerdotes dos ídolos para se livrar da doença, e eles o aconselham a sacrificar 3 mil crianças por degolação e se banhar em seu sangue. Interpelado pelas mães das crianças, Constantino se comove por sua profunda angústia e desiste de levar as mortes adiante. Os apóstolos Pedro e Paulo aparecem ao imperador e dizem que por sua recusa em derramar sangue inocente, o senhor Jesus Cristo os enviara para lhe propiciar um meio de recobrar a saúde e orientam que ele mande chamar o bispo Silvestre. Este lhe mostraria uma piscina na qual deveria se lavar três vezes (isto é, a cura viria pelo batismo). Eles lhe dizem que pela cura devida a Cristo, ele destruiria os templos dos ídolos e construiria igrejas em honra dele, a quem devia adorar. Constantino assim o faz, mas Silvestre antes lhe impõe oito dias de jejum e o exorta a abrir as prisões. Quando de seu batismo, um admirável feixo de luz brilha e ele sai curado da piscina, onde afirmou ter visto Jesus<sup>543</sup>.

Sua filha Constância similarmente foi acometida por pavorosa lepra, cuja causa não é descrita, e foi ao túmulo de Inês para pedir sua cura. A santa lhe diz, em sonho, que se ela acreditar em Cristo será curada. Desperta, encontrou-se sadia. Constância recebeu o batismo e ergueu uma basílica sobre o sepulcro de Inês. Diz-se que ela se manteve virgem para o resto da vida e se cercou de uma multidão de virgens, que seguiam seu exemplo.

Além disso, para o pensamento cristão, a doença também pode ser útil e nem sempre a cura é vantajosa. Ao salvar o corpo da moléstia, corria-se o risco de condenar a alma. O exemplo

---

<sup>543</sup> Esse episódio é reforçado em “A Descoberta da Santa Cruz” (64).

do potencial salvador da retirada da saúde é demonstrado na bíblia, através do acontecido com Paulo, antes de se tornar apóstolo. De acordo com Jacopo, em sua pessoa foram realizados três milagres externos, sua queda do cavalo, sua cegueira e seu jejum de três dias. Ele cita Agostinho, que diz (p. 207): “Paulo foi derrubado para ser cegado; foi cegado para ser mudado; foi mudado para ser enviado; foi enviado para que a verdade aparecesse”. Ainda é dito que sua cegueira iluminou sua inteligência cheia de trevas e que no Evangelho ela é ligada à instrução. Sobre Francisco, dizia-se que as copiosas lágrimas que derramava resultaram no desenvolvimento de uma afecção nos olhos. Aconselhado a parar de chorar, o santo replica (144, p. 893): “não é por amor a essa luz que temos em comum com as moscas que se deve renunciar a ver a luz eterna”. Os irmãos, ainda assim, insistiram e foi realizada a cirurgia, mas ele antes fez o sinal da cruz sobre o instrumento e não sentiu dor alguma. A ausência da visão física, portanto, colabora para o aumento da contemplação das coisas espirituais, pois liberta da distração provocada pela apreciação daquilo presente no mundo sensível. Assim, o homem pode se voltar para o que é verdadeiro e eterno.

Um indivíduo a quem s. Tomás amara profundamente caiu enfermo e foi ao túmulo do apóstolo para pedir por sua saúde (11). Curado, ele se põe a refletir que talvez a recuperação da saúde não fosse vantajosa para sua alma. Ele volta à sepultura para orar e pede que se a cura não fosse útil para a sua salvação, que a doença voltasse. E assim ocorreu. Como os problemas foram causados por uma agressão que sofrera, os responsáveis foram acometidos pela vingança divina. Petronela (73), mulher de extraordinária beleza, filha do apóstolo Pedro, é mantida doente pela vontade seu pai. Tito, um discípulo, pergunta-lhe quando vai visitá-lo, porque ele cura todos os enfermos, mas não a filha. O apóstolo responde que faz isso por ser o melhor para ele e manda chamá-la para demonstrar que não era impossível curá-la. Ele diz para que ela se levante e lhes traga comida. Terminada a refeição, ordenou que voltasse para a cama. Jacopo afirma que somente quando ela atingiu a perfeição no amor a Deus, ele a curou completamente. Como a beleza de Petronela e sua enfermidade são mencionadas conjuntamente, podemos supor que a doença servia para afastá-la das tentações carnis, as que pudesse ter ou despertar em outrem.

As epidemias, para as quais as medidas de contenção disponíveis no medievo eram pouco efetivas – uma vez que sua causa era atribuída a noções errôneas sobre contágio, à conspiração de minorias malfazejas, judeus ou leprosos, a entidades más ou simplesmente à zangada providência pelo pecado dos homens –, também eram assunto das hagiografias. Quando elas se alastram, apesar e talvez pelos esforços humanos em contê-las, a Igreja

prescrevia as litanias para sensibilizar Deus e os santos. Nessas circunstâncias, eles eram novamente chamados ao auxílio dos homens e toda oração implorando por misericórdia conta. A peste que assolou Roma no século VI, e.g., foi abordada por Gregório magno e está presente nos relatos que concernem a vida desse papa.

Conta-se que à época da peste, o primeiro a padecer foi o papa Pelágio, e como a Igreja não poderia ficar sem chefe, Gregório foi aclamado pela população. Antes de sua consagração, ele prescreve que o povo faria uma procissão, instituiu o canto das litanias e determinou que os fiéis orassem a Deus com mais fervor do que nunca. Mas enquanto faziam isso, a peste os atingiu violentamente, e 90 pereceram em uma hora. Assustado, deseja fugir e arranja um meio de despistar os guardas que vigiavam as portas da cidade. Um anacoreta tem uma visão sobre o local onde Gregório estava, e ele é trazido de volta para sua consagração. De volta, ele institui nova procissão. Dessa vez, uma imagem da Virgem deveria ser levada pelas ruas da cidade. Diante dela, o ar corrompido e infectado abria passagem e readquiria sua pureza. Vozes angelicais são ouvidas, e o papa roga que a santa reze a Deus por eles. Quando vê um anjo limpando a espada ensanguentada, Gregório entende que a peste havia cessado.

Isso não significa que os relatos de milagres possam ser tomados como fontes fidedignas, que possam ser utilizadas para a extração de dados sobre a saúde no medievo, diz Vauchez<sup>544</sup>:

Assim, seria inútil querer tirar dos inúmeros relatos de curas miraculosas que a Idade Média nos deixou um quadro sanitário das populações ou frequência das doenças em uma ou outra região. Os milagres que chegaram até nós foram redigidos por clérigos com o objetivo preciso de glorificar um santo ou fazer propaganda de um santuário, e não o de estabelecimento de um balanço estatístico.

No entanto, eles podem nos fornecer pistas sobre as práticas curativas da época. Como já mencionamos, algumas *vitae* narram curas que envolviam a aplicação de tratamentos, como unguentos e cirurgias, ou demonstram a ação dos santos somada a procedimentos para assegurar sua eficácia, a exemplo de gestos, orações e *ex votos*, mesclando aspectos espirituais e médicos na realização de milagres; em outros casos, são relatadas as falhas de tipos diversos de tratamentos, comuns ao longo do medievo, descrevendo-os. Na entrada sobre s. Estêvão, mártir (8.5), um de seus milagres concerne a uma mulher de nome Petrônia. Atormentada há tempos por uma enfermidade gravíssima, ela já havia tomado diferentes remédios. Um dia, consulta-se

---

<sup>544</sup> VAUCHEZ, André. Milagre. Op. cit. p. 230.



com um judeu, que lhe dá um anel com uma pedra engastada, que deveria ser atado a um cordão sobre sua carne nua e, por virtude dele, recobriria a saúde. Como isso não melhorou sua condição, Petrônia se dirigiu a uma igreja dedicada a s. Estêvão para requerer a cura. No mesmo instante, sem que tivesse encostado no cordão, o anel caiu no chão e ela foi curada. Aqui, o poder do santo é apresentado tanto como superior ao curandeirismo quanto reafirmação da preeminência do cristianismo ao judaísmo.

Na entrada de Domingos (108) é narrado o caso de um estudante de Bolonha chamado Nicolau, que sofria de forte dor no rim e no joelho – a ponto de não poder mais se levantar e de sua perna ter secado –, levando-o a perder a esperança de cura. Consagrando-se a Deus e ao santo, ele mediu seu corpo com o auxílio do fio da mecha de uma vela. A cada medida tomada, invocava o nome de Jesus e de Domingos. Ao fim, sentia-se curado e foi, com alegria, à igreja onde repousava o corpo do santo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, buscamos ressaltar como diferentes aspectos da corporeidade dos santos, isto é, de suas vivências encarnadas, foram mobilizados e instrumentalizados para a elaboração e entendimento desses personagens, paladinos da fé católica e da Igreja no medievo através da leitura da *Legenda aurea*. E também colaborar para a construção de um fragmento da história do corpo, ao argumentar que ele não é um dado da natureza, mas é produto de construções culturais específicas e contingentes, atravessado pelos diferentes saberes de uma dada sociedade. Visamos a demonstrar que os olhares que recaem sobre ele são fruto da experiência social e, portanto, são passíveis de mudanças no espaço e no tempo, não podendo ser explicados apenas em termos de maior ou menor conhecimento sobre mecanismos fisiológicos. O corpo era e continua a ser rica fonte simbólica e metafórica para as sociedades humanas. Para tanto, além da historiografia, apoiamos-nos nos saberes produzidos pelas demais ciências sociais. Defendemos que, apesar dos problemas inerentes à aplicação de conceitos produzidos em um campo do saber a outro, os benefícios trazidos pelo emprego da antropologia e sociologia para a análise dos temas abordados superam os possíveis riscos.

A *Legenda aurea*, obra do frade dominicano e futuro arcebispo de Gênova Jacopo de Varazze († 1298), é parte do conjunto de compilações hagiográficas produzidas pelos irmãos pregadores no século XIII para auxiliar sua atividade evangelizadora e catequética. Composta principalmente por relatos das vidas de mártires e ascetas dos primeiros séculos do cristianismo, com as exceções de Tomás da Cantuária, Bernardo, Francisco, Domingos e Pedro de Verona (e, em algumas edições, Isabel da Turíngia) – eles mesmos mártires e ascetas modernos –, ela ainda traz considerações teológicas e litúrgicas. Acredita-se que foi elaborada e reelaborada entre as décadas de 1260 e 1290, incorporando as mudanças experimentadas pelo autor e pela sociedade e as relativas ao alargamento de seu público inicial, que passou a incluir leigos instruídos. A obra conheceu imensa fortuna desde sua publicação, sendo amplamente copiada, traduzida e impressa, traçando caminho próprio em relação à obra de seus confrades. A publicação da *Legenda aurea* gerou grande impacto na cultura religiosa europeia pelos séculos seguintes e que perdura até hoje. Ela se tornou sinédoque da hagiografia medieval e, para seus críticos, protestantes e católicos, humanistas e teólogos, de uma fé ultrapassada, baseada em crenças fantásticas e na credulidade supostamente típica do medievo. Nos séculos finais da Idade Média e início da modernidade, o interesse pela obra decaiu na mesma proporção em que aumentavam seus detratores.

Ela só voltaria a ser publicada no século XIX, não mais como objeto auxiliar para a devoção, mas como objeto de interesse acadêmico pelo historiador da literatura Theodor Graesse, inaugurando uma nova fase em sua história. Apesar de algumas edições críticas e de tentativas de biografar seu autor na primeira metade do século, é apenas com a legitimação da hagiografia como objeto histórico que ela passa a ser sistematicamente estudada. A partir dos anos 1970 e 1980, teses de doutorado, edições críticas bem apuradas, congressos, livros e artigos dedicados a ela se multiplicam. Dada a profusão de manuscritos sobreviventes e edições subsequentes, aos quais foram feitas inúmeras adições no decorrer dos séculos; a variedade de temas presentes em seus mais de 170 capítulos (e que superam os 400 em algumas versões); além da riqueza de contextos que a cercaram, muitas são as possibilidades de estudo de quem se debruça sobre ela. Baseamo-nos na edição brasileira, aproximada do “*corpus normal*”, reconstituição próxima ao idealizado por Jacopo, pois nosso foco recai sobre o contexto original de sua produção.

À época da sua elaboração, a sociedade medieval e a Igreja passavam por mutações de grandes proporções. Nas cidades, que voltavam a florescer, as experiências sociais e religiosas se diversificavam. Na esfera religiosa, o IV Concílio de Latrão promoveu mudanças que deixaram marcas indeléveis na história do catolicismo, como o estabelecimento da confissão auricular; além da tomada pela sé papal do monopólio do direito de canonização, que submetia os postulantes a rigorosos critérios de aferição da santidade, baseando-se na combinação de uma vida virtuosa – o que quer que a Igreja entendesse como tal – e capacidade taumatúrgica, aferidas por rigorosos critérios de investigação. A espiritualidade leiga, especialmente a feminina, desejava de seguir os passos de Cristo e seus apóstolos, impôs novas questões à Igreja; e os hereges, a exemplo dos cátaros, continuavam a desafiar a instituição. No campo intelectual, o pensamento escolástico e o direito canônico prosperavam nas universidades. No campo político, papado e império realizavam verdadeira queda de braço. Nesse cenário, o aparato de controle dos fiéis por parte da instituição se sofisticou, abarcando as condutas e consciências das pessoas medievais e as ordens mendicantes, como a dominicana na qual Jacopo ocupou importantes cargos, tinham a dupla função de atrair (pelo exemplo) e corrigir (pela reflexão e pela força, se necessário).

Com efeito, a missão dominicana se baseava no domínio da palavra, escrita e oral. O estudo e a pregação eram as principais armas com as quais contavam para propagar as verdades da fé cristã e converter ou confundir seus inimigos, cristãos relapsos e hereges recalcitrantes, além dos poderes temporais que ameaçavam a soberania da instituição. Nos *scriptoria*

dominicanos, formaram-se teólogos de renome, zelosos inquisidores, bispos, cardeais, papas etc. Esses homens, por um lado, propagavam a fé católica por meio de sermões que engajavam multidões ou por sofisticadas reflexões teológicas e, por outro, lançavam sobre os hereges todo o aparelho repressor do qual dispunham. O culto dos santos, já bem estabelecido à época, era utilizado por eles para fornecer *exempla* para os crentes, propagando os aspectos atraentes de suas vidas e ressaltando tanto as recompensas da fé quanto as punições que recairiam sobre o público em caso de apostasia. Logo, eles mesmos investiram na produção de santos próprios, como Domingos, seu fundador, e Pedro mártir, morto por hereges, além da redação de *vitae*, inclusive, a de seus confrades.

Atualmente, a santidade e a produção de conhecimento sobre o corpo se correlacionam no senso comum à esfera da religiosidade e do campo médico-científico, respectivamente. Porém, tal circunscrição, que já não é pertinente para o período contemporâneo, é demasiado insuficiente para dar conta de tais fenômenos na Idade Média. Longe de corresponder a uma esfera específica da religiosidade, a santidade no medievo tinha implicações políticas e econômicas. Por exemplo, em épocas de crise os santos ocupavam o papel de patronos locais e mantenedores da ordem social, e a procura pelo poder taumatúrgico dos santos auferia renda aos mosteiros. O corpo, por sua vez, era frequente objeto de reflexão teológica. A ligação intrínseca entre corporeidade e santidade por grande parte do medievo, que é expressa na obra de Jacopo, foi possível dada a preeminência do pensamento cristão no período, que, ademais, em sua vertente ortodoxa, rejeitava dualismos extremos.

O cristianismo, a religião do Verbo encarnado, confere aos corpos humanos papel central na economia da salvação. Jesus viveu (comeu, bebeu, dormiu etc.) e morreu (quando seu corpo foi torturado além de seus limites, sofreu) como homens e mulheres que depositaram sua fé nele no decorrer dos séculos. Sua ressurreição fornece o exemplo daquilo que pode ser almejado pelos cristãos ao fim dos tempos, quando seus corpos adquirirão nova existência. Os santos são os primeiros a atestar o cumprimento dessas promessas. A realidade da encarnação de Jesus é frequentemente reiterada por Jacopo, que provê argumentos – que poderiam ser lidos e ouvidos – para calar todos que a colocavam em xeque e a refirmar os dogmas católicos. O emprego da linguagem corporal para conferir significado às experiências espirituais dos fiéis é de tal maneira marcante no pensamento cristão, que o próprio paraíso por vezes é descrito não apenas como o local da visão beatífica, mas como lugar onde se realizam fartos banquetes e onde emanam deliciosos odores, sem paralelos na Terra. E é essa a imagem presente na *Legenda aurea*.

A vivência encarnada da divindade, no entanto, não poupou o corpo de olhares desconfiados, uma vez que se ele era veículo de salvação, ele poderia igualmente desviar as pessoas da contemplação das coisas divinas, empuxando-as para os prazeres terrenos, fugazes. O corpo deveria expressar, de maneira visível e indubitável, todas as marcas do aperfeiçoamento espiritual. Corpo e alma compunham uma unidade, e visões dualistas extremas – como a dos cátaros, que negavam a realidade da encarnação de Cristo e afirmavam ser todo o mundo material inerentemente mau – eram duramente reprimidas pela Igreja. Os dominicanos, a exemplo de Pedro mártir, figuravam dentre os mais esmerados inquisidores que visavam a extirpar essas vozes dissonantes, seja pela conversão, seja pela imolação dos dissidentes.

A santidade, conceito de vida longa, abarca diferentes acepções desde seu surgimento. Na Antiguidade e Idade Média, ela se erige principalmente sobre bases somáticas, embora a virtude que os santos mantinham em vida não estivesse ausente de relatos hagiográficos compostos desde a primeira metade da Idade Média. Conforme os procedimentos dos processos de canonização se sofisticam sob a tutela papal, a partir século XIII, a capacidade taumatúrgica dos santos nesses documentos e em alguns escritos hagiográficos é minimizada em relação à vida levada pelo santo; sozinha, ela não significava nada, pois demônios e hereges sob sua influência também podiam operar milagres. Ainda assim a capacidade taumatúrgica dos santos – que ligava seus corpos, dos quais emanava potência, ao dos fiéis que a requisitavam – era a característica mais valorizada dos santos aos olhos populares e é nela que reside grande parte de seu apelo na *Legenda aurea*. Os santos presentes na obra, diferentemente de alguns canonizados nos séculos XII e XIII, não são humanos como outros quaisquer, cuja santidade pode ser, ao menos idealmente, imitada. Eles se apartam dos demais pela excelência de sua fé e de suas condutas, e a santidade se anuncia às vezes antes mesmo do nascimento, como são os casos de Bernardo e Domingos.

A morte é um aspecto crucial da santidade, pois o santo é, em essência, um tipo especial de morto. No caso dos mártires, a santidade se foca menos em sua vida do que em suas mortes cruentas, que podiam ser o prêmio recebido pela perseverança anterior na fé ou para selar uma conversão ou arrependimento, a exemplo de Tiago, o cortado. O culto dos santos era uma das expressões – talvez a mais acentuada – do rotineiro comércio entre vivos e mortos na Idade Média. Sua convivência era espacial, uma vez que as sepulturas eram cavadas no interior dos espaços habitados e frequentados, e relacional. Os vivos podiam rezar pelas almas do purgatório, oferecer devoção ou punir (seus cadáveres ou imagens) os santos quando falhassem

em cumprir o que se esperava deles. E os mortos assombravam os vivos quando suas pendências na Terra ainda não tivessem sido resolvidas, pediam rezas por suas almas nem salvas nem condenadas, e os santos realizavam tanto o bem quanto castigavam pessoas ou comunidades inteiras em caso de pecado.

Sinais de santidade, como conduta excepcional e a capacidade de operar milagres, poderiam se manifestar em vida, mas é a morte que confirma e coroa o santo. Um pedido de canonização formal só poderia ser requerido para um falecido. Quando o santo morre, nasce para a vida eterna. Quaisquer laços com o mundo terreno que ainda tivessem desvaneciam com seu último suspiro. Por isso, é usualmente nesses dias que se comemoravam suas festas. Ou no dia da translação de suas relíquias. A potência que já exibiam em vida permanece em seus corpos após a morte. Ela impede que seus corpos sejam maculados pela decadência que espera as pessoas comuns e faz com que deles emanem óleos unguentos e fragrâncias inebriantes. O santo não era apenas seu cadáver íntegro, mas cada parte dele e até os objetos que entraram em contato com ele guardam memória de seu poder e podem operar milagres por si sós. Todo e parte não se diferenciavam.

Os primeiros santos, cujas vidas são registradas nas paixões e atas, são os mártires. Aqueles que aderem ao cristianismo com tamanha convicção que alegremente se despojam de suas vidas, em meio a torturas inomináveis, em nome da fé no Salvador. É em seus túmulos que os milagres abundam nos primeiros séculos do cristianismo. Cessadas as perseguições contra os cristãos, sua fé é legalizada e depois triunfa como religião de Estado, e os tipos de santidade se diversificam, processo que nunca cessa na fé católica. Confessores, virgens, ascetas, bispos, santos da realeza etc. convivem no horizonte de crenças medievais. Progressivamente, seu poder passa a se emancipar de sua circunscrição espacial inicial e pode se manifestar em qualquer lugar. Isso, no entanto, não diminuiu o interesse das pessoas medievais pelas relíquias corporais ou de contato deixadas pelos santos. Peregrinos e fiéis não deixaram de afluir para o lugar onde se encontravam seus despojos, partes dele ou objetos consagrados pelo seu toque, na esperança de serem agraciados por milagres.

Saber domar o corpo, ainda que isso resultasse na obliteração física do santo, como no martírio, era condição para a expressão da santidade. A morte pela fé ou em situações violentas consideradas injustas era a maneira mais rápida aos olhos das pessoas medievais de figurar no rol dos santos, no entanto nem sempre a Igreja estivesse disposta a sancionar o culto de novos mártires, reservando essa honraria para defensores da instituição, a exemplo dos supracitados Pedro e Tomás da Cantuária. Questões como a repressão da sexualidade eram apenas a faceta

mais óbvia dessa domesticação de si, dada a quantidade de energia gasta pelos homens da Igreja para denunciar a perniciosidade das relações carnis; a virgindade é a virtude por excelência na *Legenda aurea*, aquilo que aproxima as pessoas dos anjos.

Entretanto, condutas que, de outra forma, poderiam ser consideradas lícitas eram igualmente objeto de vigilância por parte dos santos. Comer e beber, dormir, assear-se etc. são atividades que requerem parcimônia para que não descambem em demasiado prazer sensorial. Se necessário, os santos presentes na *Legenda aurea* não hesitam fustigar seus corpos, e com eles as tentações que os atormentam, não apenas na ocasião pontual em que elas se apresentam, mas profilaticamente. A constância e a repetição fazem a perfeição desses humanos que se apartavam de seus pares e aproximavam-se da divindade. Dessa forma, eles podiam se tornar os intercessores que os outros esperavam que fossem.

A dor e a doença eram partes inerentes do cotidiano medieval, uma vez que os meios disponíveis para evitá-las eram pouco eficientes e até mesmo letais. E a ambas se atribuía valor moral. A vivência dos santos, seguidores e imitadores de Cristo, é marcada pela dor. Por sua fé, os mártires foram submetidos a cruéis torturas e, pela fé, muitos santos afligiam seus corpos até adquirirem dores crônicas. Na *Legenda aurea*, as sevícias infligidas aos corpos dos mártires são descritas de maneira bastante gráfica, mas eles majoritariamente escapam ilesos e íntegros, demonstrando a recompensa ofertada por Deus aos seus amigos nos piores momentos. Quando não, a dor excruciante a qual eram submetidos colabora por sua salvação, como no caso de Tiago, o cortado, que havia adorado ídolos pagãos e é martirizado lentamente após voltar atrás e reafirmar sua fé cristã.

Apesar dos protestos e censuras levantados por alguns homens da Igreja e leigos, usualmente tachados de hereges – embora tivessem eles seus próprios santos, mártires e até relíquias –, as pessoas da Idade Média procuravam os santos principalmente por sua capacidade de operar milagres. Imitar as virtudes dos santos não era algo que a maioria das pessoas pudesse ou quisesse fazer. Quando dirigiam suas súplicas aos santos o faziam principalmente para rogar por sua saúde e de seus entes queridos em casos de doença e morte. A perfeita saúde não era a condição usual do homem medieval, assim como não era sobreviver a todas as doenças que porventura tivessem. Soluções médicas e religiosas eram mobilizadas e aplicadas indistintamente pelas pessoas medievais para sanar seus males, cuja origem acreditavam poder ser tanto natural quanto sobrenatural; a lepra e outras moléstias, e.g., eram consideradas resultado do pecado. Na *Legenda aurea*, a maioria dos milagres trata de curas e ressurreições, seguindo os exemplos fornecidos por Jesus e seus apóstolos no novo testamento e pelas

hagiografias prototípicas, como a Antônio e Martinho, das mais simples às mais espetaculares, como o transplante de perna operado por ss. Cosme e Damião. Jacopo chega a citar o papa Gregório magno para dizer que o milagre não faz o santo, mas o revela, porém a leitura de sua obra não parece corroborar tal citação, e o aspecto taumatúrgico dos santos é sobremaneira enfatizado.

Na *Legenda aurea*, essas condutas são pertinentes a santos e santas. A separação entre masculino e feminino, na Idade Média, embora fosse a base na qual hierarquias bastante reais se erigiam, também era categorias fluidas. As mulheres podiam ser virtuosas e se tornarem (como) homens, por vezes literalmente assumindo identidades masculinas, e os homens podiam se feminilizar por seus deslizes. O feminino também era fonte de metáforas utilizadas pelos homens do clero para descrever suas experiências espirituais, seu papel social (eram mães dos fiéis, noivas de Cristo) e Jesus (que, por sua vez, era também mãe dos fiéis). O culto a santas como Caterina de Alexandria e Maria Madalena, consideradas pregadoras de excelência – além do culto à Virgem –, era especialmente caro à Ordem Dominicana; no entanto isso não se refletia na aceitação da pregação por parte de suas contemporâneas ou na reabilitação da condição feminina a seus olhos.

Em geral, pode-se que dizer a *Legenda aurea* expressa o sentimento antifeminino encontrado em muitos textos medievais; às vezes diretamente, como quando Jacopo explica teologicamente as diferenças embrionárias entre ambos os sexos pelos maiores pecados atribuídos às mulheres desde Eva e por elas desagradarem mais a Deus. No entanto, há contemporizações. Jacopo defende a superioridade do batismo à circuncisão argumentando que primeiro apenas salvava os meninos, e o batismo oferecia essa oportunidade a ambos os sexos. As santas frequentemente assumem virtudes masculinas e superam as fraquezas inerentes ao seu sexo. Mártires, elas desafiam a autoridade masculina e pregam as verdades da fé; mantendo sua virgindade a todo custo ou decidindo levar uma vida casta, desafiam seus papéis sociais.



## BIBLIOGRAFIA

### Fontes primárias:

IACOPO DA VARAZZE. **Legenda aurea**. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1998, 2 vol.

JACOBI A VORAGINE (ed. Theodor Graesse). **Legenda aurea**, vulgo historia lombarda dicta. Ad optimorum librorum fidem. Lipsiae: Impensis Librariae Arnoldianae, 1850.

JACOPO DE VARAZZE, Arcebispo de Gênova, ca., 1229-1298. **Legenda Áurea**: vidas de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

### Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Néri de Barros. A intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda Aurea*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). **História e historiografia sobre a hagiografia medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

ALMEIDA, Néri de Barros. O adultério na *Legenda Aurea* (c. 1270): imagem feminina e afetividade marital no final da era gregoriana. **Revista de História**, n. 158, pp. 67-87, 2008/1.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1983].

ANSON, John. The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a *motif*. **Viator Medieval and Renaissance Studies**, n. 5, pp. 1-32, 1974.

ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990 [1978].

BARTLETT, Robert. **Why can the dead do such great things?** Saints and worshippers from the martyrs to the Reformation. New Jersey and Oxford: Princeton University Press, 2013.

BASCHET, Jérôme. Âmes et corpos dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 112, pp. 1-24, 2000.

BASCHET, Jérôme. **La civilización feudal**. Europa del año mil a la colonización de América. Ciudad del México: Fondo de cultura económica, 2018 [2004].

- BERLIOZ, Jacques. Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIIIe-XVe siècles). **Mélanges de l'Ecole Française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, tome 92, n. 1, pp. 113-146, 1980.
- BERTHELOT, Jean-Michel. Sociological discourse of the body. In: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. (eds.). **The body**. Social process and cultural theory. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1991.
- BITEL, Lisa. Gender in history. In: SCHAUS, Margaret (ed.). **Women and gender in medieval Europe an encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006.
- BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. São Paulo: Edipro, 2016 [1939].
- BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002 [1949].
- BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio**. França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1924].
- BONSER, Wilfred. The cult of relics in the Middle Ages. **Folklore**, v. 73, n. 4, pp. 234-256, winter 1962.
- BOUREAU, Alain. Les structures narratives de la *Legenda aurea* : de la variation au grand chant sacré. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). **Legenda aurea** : sept siècles de diffusion. Montreal/Paris: Bellarmi/Librairie J. Vrin, 1986.
- BOUREAU, Alain. Miracle, volonté et imagination : la mutation scolastique (1270-1320). **Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public**, 25<sup>o</sup> Congrès, Órleans, 1994. Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, pp. 159-172.
- BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, pp. 141-168, 2010 [1993].
- BRAUDEL, Fernand. A história e as ciências sociais. A longa duração. **Revista de História**, v. XXX, ano XVI, n. 62, pp. 261-294, abr.-jun. 1965.
- BULTMANN, Rudolph. **Theology of the New Testament**. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério Faustieri da (orgs.). **Nova história em perspectiva**. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991].

- BURKE, Peter. **A revolução francesa da historiografia: a Escola dos *Annales*** (1929-1989). Bauru: Editora Unesp, 1992 [1990].
- BURKE, Peter. **History and social theory**. New York: Cornell University Press, 1993.
- BROWN, Peter Robert Lamont. **The cult of the saints: its rise and function in latin christianity**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- BROWN, Peter Robert Lamont. **Society and the holy in late antiquity**. California: University Press, 1982.
- BROWN, Peter Robert Lamont. The rise and function of the holy man in late Antiquity. **Journal of Roman Studies**, v. 61, pp. 80-101, 1971.
- BULLOUGH, Vern L. Transvestites in the Middle Ages. **American Journal of Sociology**, v. 79, n. 6, pp. 1.381-1.394, may 1974.
- BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women**. Berkeley: University of California Press, 1988.
- BYNUM, Caroline Walker. **Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion** New York/Cambridge: Zone Books, 2002 [1992].
- BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as mother**. Berkeley: University of California Press, 1982.
- BYNUM, Caroline Walker. **Resurrection of the body in western christianity, 200-1336**. Nova York: Columbia University Press, 1995a.
- BYNUM, Caroline Walker. Why all the fuss about the body? A medievalist's perspective. **Critical Inquiry**, v. 22, n. 1, pp. 1-33, 1995b.
- CARBONELL, Charles-Oliver. Antropologia, etnologia e história: a terceira geração na França [1993]. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério Faustieri da (orgs.). **Nova história em perspectiva**, vol 2. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- CASAGRANDE, Carla. Iacopo de Varazze. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma, 2004, v. 62. Disponível em: [www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-da-varazze\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-da-varazze_%28Dizionario-Biografico%29/). Acesso em: 20 jul. 2019.
- CASTANHO, Gabriel de C. G. A polissemia (social) do deserto: uma história do tópos histórico e historiográfico da solidão monástica no contexto latino medieval. **Revista de História**, n. 173, pp. 115-139, 2015.
- CASTELLI, Elizabeth A. "I will make Mary male": pieties of the body and gender transformation of christian women in Late Antiquity. In: EPSTEIN, Julia; STRAUB, Kristina (eds). **Bodyguards: the cultural contexts of gender ambiguity**. New York: Routledge, 1991.

- CASTELLI, Elizabeth A. **Martydom and memory**. Early christian culture making. New York: Columbia University Press, 2004.
- CASTELLI, Elizabeth A. Mortifying the body, curing the soul: beyond ascetic dualisms in *The Life of St. Syncretica*. **differences: a Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 4, n. 2, pp. 134-153, 1992.
- CASTELLI, Elizabeth A. The ambivalent legacy of victimhood: using martyrs to think with. **Spiritus**, v. 6, pp. 1-24, 2006.
- CASTELLI, Elizabeth A. The body. In: SPAETH, Barbette Stanley (ed.). **The Cambridge companion to ancient Mediterranean religions**. New York: Cambridge University Press, 2013.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 [1975].
- CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 6, pp. 179-192, 1995.
- COSTE, Florent. Le travail d’un compilateur. Jacques de Voragine et la Légende dorée. **Hypothèses**, 13, pp. 61-71, 2010/1.
- COSTE, Florent. Textes et contextes de la *Légende Dorée*. **Cahiers de Recherches Médiévales**, 14 spécial, pp. 245-258, 2007.
- CSORDAS, Thomas J. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008 [2002].
- D’AVRAY, David L. **The preaching of the friars: sermons diffused from Paris before 1300**. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1985.
- DAVIS, Natalie Zemon. Antropologia e história nos anos 1980 [1982]. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério Faustieri da (orgs.). **Nova história em perspectiva**. V. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- DELEHAYE, Pe. Hippolyte. **Les passions des martyrs et les genres littéraires**. Brussels: Société des Bollandistes, 1921.
- DELEHAYE, Pe. Hippolyte. **The legends of the saints**. An introduction to hagiography. London: Longman’s, Green, and Co, 1907.
- DELOOZ, Pierre. Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church. In: WILSON, Stephen. **Studies in religious sociology, folklore and history**. Cambridge: University Press, 1983.
- DEMELLO, Margo. **Body studies: an introduction**. London/New York: Routledge, 2014.

- DEROUET, Jean-Luis. Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques. **Revue d'histoire de l'Église de France**, tome 62, n. 168, pp. 153-162, 1976.
- DIERKENS, Alain. Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge. **Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public**, 25<sup>o</sup> Congrès, Orléans, 1994. Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, pp. 9-30.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2010 [1966].
- DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017 [1998].
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989 [1912].
- EAMES, Martha. Pain, torture and death in the Huntington Library *Legenda aurea*. In: RICHES, Samantha J. E; SALIH, Sarah. **Gender and holiness: men, women and saints in late medieval Europe**. London/New York: Routledge, 2005 [2002].
- ELLIOTT, Dyan. Asceticism. In: SCHAUS, Margaret (ed.). **Women and gender in medieval Europe an encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006
- ELLIOTT, Dyan. **Spiritual marriage: sexual abstinence in medieval wedlock**. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- ELLIOTT, Dyan. The three ages of Joan Scott. **The American Historical Review**, v. 113, n. 5, pp. 1.390-1.403, dec. 2008.
- EPSTEIN, Steven A. **The talents of Jacopo da Varagine: a genoese mind in medieval Europe**. New York: Cornell University Press, 2015.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Anthropology and history**. Manchester: Manchester University Press, 1963.
- FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1989 [1953].
- FINUCANE, Ronald C. The use and abuse of medieval miracles. **History**, v. 60, n. 198, 1975, pp. 1-10.
- FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre *litterati e illiterati*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). **História e historiografia sobre a hagiografia medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.
- FORTES, Carolina Coelho. As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média. In: FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L.; SILVA, Leila Rodrigues da. **Mártires, confessores, virgens**. O culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis: Vozes, 2016.

- FORTES, Carolina Coelho. A *Legenda Aurea*: datação, edições, destinatários e modelos de santidade. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). **História e historiografia sobre a hagiografia medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.
- FORTES, Carolina Coelho. Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e as institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII. **Fazendo o gênero**, 8, Corpo, violência e poder, Florianópolis, pp. 1-7, 25-28 ago. 2008.
- FORTES, Carolina Coelho. Os estudos como identidade entre a Ordem dos Pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 20, n. 38, pp. 219-247, dez. 2013.
- FORTES, Carolina Coelho. Os mártires na *Legenda Aurea*: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fábio; BUSTAMENTE, Regina (orgs.). **Memória e festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- FOSSIER, Robert. **As pessoas da Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2018 [2007].
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. V. 3. São Paulo: Paz e Terra, 2014 [1984].
- FRAADE, Steven D. Ascetical aspects of ancient judaism. In: GREEN, Arthur (ed.). **Jewish spirituality: from the bible through the middle ages**. New York: Crossbroad Press, 1986.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: Jacopo de Varazze. **Legenda Áurea**: vidas de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva barbada**. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010 [1996].
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval. In: **Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre | BUCEMA**, Hors-série n. 2, pp. 1-28, 2008.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Relíquia, metonímia do sagrado. **Historiae** – Revista de História da Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, v. 1, n. 1, pp. 9-29, 2010.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Similibus simile cognoscitur*: o pensamento analógico medieval”. In: **Medievalista on-line**, n. 14, pp. 1-37, jul./dez. 2013.
- FRANK, Arthur W. For a sociology of the body: an analytical review. In: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. (Eds.). **The body**. Social process and cultural theory. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1991.

- FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Hagiografia, gênero e história: reflexões a partir da vida de São Sebastião na *Legenda áurea*. In: LIMA, Marcelo Pereira (org.). **Estudos de gênero e história: transversalidades**. Salvador: UFBA, 2018.
- GAIFFIER, Pe. Baudoin de. Avant-propos. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Legenda aurea: sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris: Bellarmine/Librairie J. Vrin, 1986.
- GAIFFIER, Pe. Baudoin de. Miracles bibliques et vies de saints. **Nouvelle Revue Théologique**, 88, n. 4, pp. 376-385, 1966.
- GAJANO, Sophia Boesch. Santidade. In : LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. V. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1997].
- GAJANO, Sophia Boesch. Reliques et pouvoirs, In: BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie. **Les reliques**. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 sept. 1997. Turnhout: Brepols, 1999.
- GAJANO, Sofia Boesch; MODICA, Marilena. Presentazione. In: GAJANO, Sofia Boesch; MODICA, Marilena. **Miracoli: dai segni alla storia**. Roma: Viella Libreria Editrice, 2011 [2000], n.p.
- GEARY, Patrick J. *Furta sacra: thefts of relics in the central Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 1990 [1978].
- GEARY, Patrick J. L'humiliation des saints. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, 34<sup>e</sup> année, n. 1, pp. 27-42, 1979.
- GEARY, Patrick J. **Living with the dead in the Middle Ages**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996 [1994].
- GEREMEK, Bronislaw. *L'exemplum* et la circulation de la culture au Moyen Âge. **Mélanges de l'École Française de Rome**. Moyen-Âge, Temps modernes, tome 92, n. 1., pp. 153-179, 1980.
- GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da história. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42 n. 1-2, pp. 223-238, 1999.
- GOODICH, Michael E. **Lives and miracles of the saints**. Studies in medieval hagiography. Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing/Variorum, 2004.
- GOODICH, Michael E. *Mirabilis Deus in sanctis suis: social history and medieval miracles*. **Studies in Church History**, v. 41, pp. 135-156, 2005.

- GOODICH, Michael E. **Miracles and wonders**: the development of the concept of miracle, 1150-1350. Aldershot: Ashgate, 2007.
- GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and mendicant saints. In: WILSON, Stephen. **Saints and their cults**. Studies in religious sociology, folklore and history. Cambridge: University Press, 1983.
- GUREVICH, Aron J. **Categories of medieval culture**. London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985 [1972].
- HACKING, Ian. Making up people. In: HELLER, Thomas C.; SOSNA, Morton; WELLBERY, David E. **Reconstructing individualism**: autonomy, individuality, and the self in the Western thought. Stanford: Stanford University Press, 1986.
- HACKING, Ian. **The social construction of what?** Cambridge (MA)/London: Harvard University Press, 1999.
- HUNT, Lynn. French history in the last twenty years: the rise and fall of the *Annales* paradigm. **Journal of Contemporary History**, v. 21, n. 2, pp. 209-224, 1986.
- JACQUES DE VORAGINE. **La Légende Dorée**. Direction: Alain Boureau; Édition: Pascal Collomb, Monique Goulet et Laurence Moulinier. Paris: Gallimard, 2004.
- KELLY, Kathleen Coyne. **Performing virginity and testing chastity in the Middle Ages**. London/New York: Routledge, 2000.
- KIECKHEFER, Richard. Holiness and the culture of devotion: Remarks on some late medieval male saints. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate; SZELL, Timea (eds.). **Images of sainthood in medieval Europe**. Ithaca: Cornell University Press.
- KLANICZAY, Gabor. The inquisition of miracles in medieval canonization processes. In: KRÖTZL, Christian; KATAJALA-PELTOMAA, Sari (eds). **Miracles in medieval canonization processes**: structures, functions, and methodologies. Turnhout: Brepols, 2018.
- KRÖTZEL, Christian. Saints, healing and communities un the later Middle Ages: roles and perceptions. In: KRÖTZL, Christian; MUSTAKALLIO, Katariina; KUULIALA, Jenni (eds.). **Infirmity in Antiquity and the Middle Ages**. Social and cultural approaches to health, weakness and care. London/ New York: Routledge, 2015.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou** : village occitan de 1294 à 1324. Paris: Éditions Gallimard, 1978.
- LAQUEUR, Thomas Walter. **Making sex**: body and gender from greeks to Freud. Cambridge (MA): First Harvard University Press, 2003 [1990].



- LE BRETON, David. **Antropologia da dor**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2018 [1995].
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007 [1992].
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. São Paulo: Vozes, 2016 [1982].
- LE GOFF, Jacques. “As mentalidades: uma história ambígua”. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995 [1974].
- LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. In: BERLIOZ, Jacques (Org.). **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996 [1994].
- LE GOFF. **O imaginário medieval**. Portugal: Editorial Estampa, 1994 [1985].
- LE GOFF, Jacques. Préface. In: BOUREAU, Alain. **La Légende Dorée : le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)**. Paris: Cerf, 1984, p. I-VII.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Prefácio. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. V. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1997].
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006 [2003].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1958].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia (1983). **textos Didáticos**, n. 24, pp. 7-38, mar. 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus Editora, 2008 [1962].
- LOADES, David. Introduction. In: WOOD, Diane (ed.). **Martyrs and martyrologies: papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical Historical Society**. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- MAIELLO, Francesco. Nota introdutória. In: LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 2017 [1983].
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. A hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a Legenda áurea. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org). **Tempo, espaço e texto: a hagiografia medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. Chastity Models in the *Legenda Aurea* and in the *Sermones de Sanctis* of Jacobus de Voragine. **Medieval Sermon Studies**, v. 52, n. 1, pp. 19-30, 2008.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. How to preach the *Golden Legend*: the legend of St. George and the legend of the cross in the Sermons *De Sanctis* of James de Voragine. **19th International Medieval Congress**, Leeds, pp. 1-6, 2012.

- MAGGIONI, Giovanni Paolo. Le molte *Legende auree*. Modificazioni testuali e itinerari narrativi. In: FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (orgs.). **De la sainteté a l'hagiographie**. Genèse et usage de la Légende dorée. Genève: Librairie Droz S.A., 2001.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. Prefácio. In: TEIXEIRA, Igor Salomão. **A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas**. São Leopoldo: Oikos, 2015.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. Riletture e riscritture agiografiche del XIII secolo: i leggendari abbreviati. In: GARCIA SEMPERE, Marinela; LLORCA-TONDA, M. Àngles (orgs.). **Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda**. Alicante: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2012.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. Texts between history and fiction in medieval hagiography. In: PADE, Marianne; CULLHEAD, Anders; HALLENGREN, Anders; JENSEN, Brian Møller (eds.). **Fiction and figuration in high and late medieval literature**. Roma: Edizioni Quasar, 2016.
- MASCIA-LEES, Frances E. Introduction. In: MASCIA-LESS, Frances (ed.). **A companion to the anthropology of the body and embodiment**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 1-2.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1950].
- MCINERNEY, Maud Burnett. Virgin martyrs. In: SCHAUS, Margaret (ed.). **Women and gender in medieval Europe an encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006.
- MILLER, Patricia Cox. Desert asceticism and “the body from nowhere”. **Journal of Early Christian Studies**, v. 2, n. 2, pp. 137-153, summer 1994.
- MILLER, Patricia Cox. Dreaming the body: an ascetics of asceticism. In: WIMBUSCH, Vicente L.; VALANTASIS, Richard (eds.). **Asceticism**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- MILES, Margaret R. **The Word made flesh**. A history of Christian thought. Malden (MA)/Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- MIRANDA, Valtair Afonso. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L.; SILVA, Leila Rodrigues da. **Mártires, confessores, virgens**. O culto aos santos no Ocidente medieval. Petrópolis, Vozes, 2016.
- MOORE, Henrietta. Compreendendo sexo e gênero. Do original em inglês: Understanding sex and gender. Tradução: Júlio Assis Simões. In: INGOLD, Tim (ed.). **Companion encyclopedia of anthropology**. London: Routledge, 1994.

- MOIGNT, Joseph. Polymorphisme du corps du Christ. In: VERNANT, Jean-Pierre; MALAMOUD, Charles. **Corps des dieux**. Paris: Gallimard, 1986.
- MORRIS, David B. About suffering: voice, genre, and moral community. **Daedalus**, v. 125, n. 1, Social suffering, pp. 25-45, winter 1996.
- MULDER-BAKKER, Anneke B. The invention of saintliness: texts and contexts. In: MULDER-BAKKER, Anneke (ed). **The invention of saintliness**. London/New York: Routledge, 2002.
- OEXLE, Otto Gehard. A presença dos mortos. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996.
- PHILIPPART, Guy. **Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques**. Turnhout: Brepols, 1977.
- PHILIPPART, Guy. Saints here below and saints hereafter: Towards a definition of the hagiographical field. **Studia Liturgica**, v. 34, n. 1, pp. 26-51, mar. 2004.
- POUCHELLE, Marie-Christine. Représentations du corps dans la « Légende dorée ». **Ethnologie française nouvelle serie**, t. 6, n. 3/4, Langues et images du corps, pp. 293-308, 1976.
- PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (ed.). **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991].
- PRUDLO, Donald S. Martyrs on the move: the spread of the cults of Thomas of Canterbury and Peter of Verona. **Peregrinations: journal of medieval art and architecture**, v. 3, issue 2, pp. 32-62, 2011,.
- PRUDLO, Donald S. The assassin-saint: the life and cult of Carino of Balsamo. **The Catholic historical review**, v. 94, n. 1, pp. 1-21, dez. 2007.
- PRUDLO, Donald S. The friars preachers: the first hundred years of the dominican order. **History Compass**, v. 8, n. 11, pp. 1.275-1.290, 2010.
- REAMES, Sherry L. Jacobus de Voragine's *Golden Legend*. In: SCHAUS, Margaret (ed.). **Women and gender in medieval Europe an encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006.
- REAMES, Sherry L. **Legenda aurea**. A reexamination of its paradoxical history. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.
- RICHARDSON, Ernest Cushing. **Materials for a life of Jacopo da Voragine**. New York: The H. W. Wilson Company, 1935.

- RICHÉ, Pierre. **Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge**. Fin du V<sup>e</sup> siècle – milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Paris: Picard, 1999 [1979].
- RICHES, Samantha J. E.; SALIH, Sarah. Introduction. Gender and holiness: performance and representation in the later Middle Ages. In: RICHES, Samantha J. E.; SALIH, Sarah. **Gender and holiness: men, women and saints in late medieval Europe**. London/New York: Routledge, 2005 [2002].
- RICHES, Samantha J. E. St George as a male virgin martyr. In: RICHES, Samantha J. E.; SALIH, Sarah. **Gender and holiness: men, women and saints in late medieval Europe**. London/New York: Routledge, 2005 [2002].
- RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2014 [1999].
- RODRÍGUEZ, María Amparo Pedregal. Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino. **Studia historica**. Historia antigua, n. 18, pp. 277-294, 2000.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”. **S.O.S Corpo**, Recife, pp. 2-32 [1975], mar. 1993.
- RUBIN, Miri; KAY, Sarah (eds.). **Framing medieval bodies**. Manchester/New York: Manchester University Press, 1994.
- RYAN, James D. Missionary saints of the high middle ages: martyrdom, popular veneration, and canonization. **The Catholic Historical Review**, v. 90, n. 1, pp. 1-28, 2004.
- SALIH, Sarah. Virginity. In: SCHAUS, Margaret (ed.). **Women and gender in medieval Europe an encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006.
- SALISBURY, Joyce. **The blood of martyrs**. Unintended consequences of ancient violence. New York/London: Routledge, 2004.
- SALISBURY, Joyce. **Pais da Igreja, virgens independentes**. São Paulo: Página Aberta, 1995 [1991].
- SAXER, Victor. Aspects de la typologie martyriale. Récits, portrait et personnages. **Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)**. Actes du colloque de Rome (27-29 octobre de 1988). Rome, École Française de Roma, pp. 321-331, 1991.
- SCHMITT, Jean-Claude. La fabrique des saints. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, 39<sup>e</sup> année, n. 2, pp. 286-300, 1984.
- SCHMITT, Jean-Claude. La morale des gestes. **Communications**, v. 46, pp. 31-47, 1987.
- SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval**. Petrópolis: Vozes, 2014 [2001].

- SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1994].
- SCHULENBURG, Jane Tibbets. Hagiography. In: SCHAUS, Margaret (ed.). **Women and gender in medieval Europe an encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2006
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. **Novos estudos**, n. 72, pp. 119-135, jul. 2005.
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, pp. 71-99, jul./dez. 1995 [1986].
- SCOTT, Joan Wallach. História das mulheres. In: BURKE, Peter (ed.). **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991].
- SETZER, Claudia. Resurrection of the body in early judaism and christianity. In: NICKLAS, Tobias; REITERER, Friedrich J.; VERHEYDEN, Joseph (ed.) **Deuterocanonical and cognate literature: Yearbook 2009**. The human body in death and resurrection. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009.
- SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (ed.). **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992 [1991].
- SHAW, Brent D. Body/power/identity: passions of martyrs. **Journal of Early Christian Studies**, v. 4, n. 3, pp. 269-312, fall 1996.
- SOUZA, Néri de Almeida. **A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da “Legenda áurea” de Jacopo de Varazze**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- SNOEK, Godefridus J. C. **Medieval piety from relics to the eucharist process of mutual interaction**. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1995.
- SNYDER, Susan Taylor. Cathars. In: SCHAUS, Margaret (ed.). **Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia**. London/New York: Routledge, 2006.
- TAWNEY, Richard. Henry. The study of economic history. **Economica**, n. 39, pp. 1-21, feb. 1933.
- TEIXEIRA, Igor S. Antropologia histórica e antropologia escolástica na obra de Alain Boureau. **Bulletin du Centre d’Études Médiévales d’Auxerre | BUCEMA**, 18.1, pp. 2-16, 2014.
- TEIXEIRA, Igor Salomão. Hagiografia e teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. **Revista de História Comparada**, v. 3, pp. 1-37, 2008.

- TEXEIRA, Igor Salomão; FORTES, Carolina Coelho. O corpo na literatura hagiográfica dominicana: da *Legenda Aurea* à *Ystoria sancti Thome de Aquino* (1290-1323). In: PEREIRA, Nilton Mullet; ALMEIDA, Cybelle Crossetti de; TEIXEIRA, Igor Salomão (orgs.). **Reflexões sobre o medievo**. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- THOMAS, Keith. History and anthropology. **Past & Present**, v. 24, issue 1, pp. 3-24, apr. 1963.
- THOMPSON, Edward Palmer. Anthropology and the discipline of historical context. **Midland History**, v. I, n. 3, pp. 41-55, 1971.
- TREMBINSKI, Donna. Insensate saints: contextualizing non-suffering in early dominicans legends. **Florilegium**, v. 23.2, pp. 123-142, 2006.
- TREMBINSKI, Donna. Pain in medieval and modern contexts. **Journal of the Canadian Historical Association**, v. 23, issue 2, pp. 111-141, 2012.
- TREMBINSKI, Donna. [Pro]passio doloris: early dominican conceptions of christ's physical pain. **The Journal of Ecclesiastical History**, v. 59, pp. 630-656, 2008.
- TURNER, Bryan S. Recent developments in the theory of the body. In: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. (eds.). **The body**. Social process and cultural theory. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1991.
- UYTFANGHE, Marc van. Le culte des saints. **Santi e demoni nell'alto medioevo** (secoli V-XI), 7-13 de apr. 1988. Spoleto, Sede del centro, 1989.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**. Séc. VIII-XIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [1975].
- VAUCHEZ, André. Jacques de Voragine et la culture folklorique dans la « Légende dorée ». In: GUIDETTI, Stefania Bertini (org.). **Il paradiso e la terra**. Iacopo de Varazze e il suo tempo. Atti Del Convegno Internazionale. Varazze, 24-26 set. 1998. Firenze, SISMEL-Galuzzo, 2001.
- VAUCHEZ, André. Jacques de Voragine et les saints du XIII<sup>e</sup> s. dans la *Légende dorée*. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). **Legenda aurea** : sept siècles de diffusion. Montreal/Paris: Bellarmine/Librairie J. Vrin, 1986.
- VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. V. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [2007].
- VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989 [1987].

- VAUCHEZ, André. Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? **Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)**. Actes du colloque de Rome, 27-29 oct. 1988, Rome, École Française de Rome, pp. 161-172, 1991.
- VAUCHEZ, André. Santidade. In: **Enciclopédia Einaudi**. V. 12. Mythos/logos, sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.
- VAUCHEZ, André. “S. Domingos, o mal-amado”. In: BERLIOZ, Jacques. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996 [1994].
- VAUCHEZ, André. **Sainthood in the later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [1997].
- VERNANT, Jean-Pierre. “Corps obscur, corps éclatant”. In: VERNANT, Jean-Pierre; Malamoud, Charles. **Corps des dieux**. Paris: Gallimard, 1986.
- VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1982].
- WARD, Benedict. **Miracles and the medieval mind: theory, record, and event, 1000-1215**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- WARE, Kalistos. The way of the ascetics: negative or affirmative. In: WIMBUSCH, Vicente L.; VALANTASIS, Richard (eds.). **Asceticism**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1905].