

Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII.

Igor Salomão Teixeira
Mestre em História-UFRGS/ Porto Alegre - Brasil

Resumo:

O objetivo deste artigo é propor uma construção de objetos comparáveis entre hagiografia e teologia a partir de uma análise da *Legenda Áurea* e da *Suma Teológica*. Aproximando os percursos de formação intelectual de Jacopo de Varazze e Tomás de Aquino e de suas atuações litúrgicas, pretende-se discutir a encruzilhada das idéias de um referencial cultural comum aos dominicanos do final do século XIII que esses dois autores apresentam em suas obras.

Palavras-Chave: *Hagiografia – Teologia – Dominicanos.*

HAGIOGRAPHY AND THEOLOGY: TWO WAYS TO THINK, RELATE AND ORGANIZE THE CHRISTIANITY IN THE END OF 13TH CENTURY

Abstract:

The objective of this article is to consider a construction of comparable objects between hagiography and theology from an analysis of the Golden Legend and Summa Theologiae. Approaching the intellectual formation of Jacopo de Varazze and Thomas Aquinas and of its liturgical performances, it is intended to argue the crossroads of the ideas of a common culture to the Dominicans of the end of 13th century that these two authors present in his works.

Keywords: *Hagiography – Theology – Dominicans.*

Introdução:

A *Legenda Áurea* e a *Suma Teológica* são duas das principais obras dominicanas do final do século XIII. Jacopo de Varazze (1226? – 1298) e Tomás de Aquino (1224? – 1274), seus autores – respectivamente –, atuaram durante parte de suas vidas ensinando. O primeiro como pregador; o segundo como teólogo. Como expoentes da Ordem dos Irmãos Pregadores – fundada em 1216 em Toulouse por Domingos de Gusmão – suas obras revelam importantes aspectos sobre como a tradição cristã e o pensamento escolástico se relacionavam em textos de natureza distinta, como uma compilação sobre vidas de santos e um compêndio de teologia.

Os princípios da Ordem foram sintetizados por William A. Hinnebusch nos seguintes termos: fusão de elementos tradicionais da Igreja – vida apostólica, padres vivendo em comunidades, disciplina regular dos monastérios, oração litúrgica cantada em conjunto, pregação associada com a pobreza – com as novas exigências religiosas surgidas com as transformações dos séculos XI e XII – o renascimento urbano e comercial, o combate às heresias etc. (Hinnebusch, 1975) Uma das principais características dos dominicanos foi a ênfase dada aos estudos. Segundo Jacques Paul, a iniciativa de Domingos compreendia a formação intelectual para que os irmãos da Ordem estivessem preparados para refutar as heresias, pregar e confessar. (Paul, 2003: 330) Os dominicanos tinham um sistema próprio de ensino, no qual eram designados *lectores* – homens letrados que ministravam lições nos conventos –, e centros de formação, os *studia*. Segundo Valério Ferrua, o ideal de Domingos, “pregar”, estava situado entre a contemplação e a ação, o estudo e a pregação, a cátedra e o púlpito. Isto teria gerado uma tensão ou uma “bipolaridade”. (Ferrua, 2001: 31-48) Nesta tensão que estariam situadas a *Legenda Áurea* e a *Suma Teológica*.

A partir da hipótese que pregação e teologia não eram caminhos muito distintos, pretende-se analisar a difusão de concepções de escrita, a utilização de recursos retóricos e referências intelectuais nas duas obras. Para isto a comparação surge como uma ferramenta heurística que melhor evidencia as aproximações observadas e como método, que ilumina “um objeto ou situação a partir de outro”. Ou, ainda, por uma “iluminação recíproca”, caracterizada por José D’Assunção Barros como um propósito sofisticado

Que se dispõe a confrontar dois objetos ou realidades ainda não conhecidos de modo a que os traços fundamentais de um ponham em relevo os aspectos do outro, dando a

perceber as ausências de elementos em um e outro, as variações de intensidade relativas à mútua presença de algum elemento em comum. (Barros, 2007: 05)

Este autor considerou ainda que o olhar – quando mirado para realidades em transformação – possibilita identificar como os aspectos comparados variam no tempo e seguem direções específicas, se há influências mútuas e como elas se transformariam. Segundo Paul Veyne, a história comparada indica três procedimentos diferentes: analogia, associação e o estudo de uma categoria e/ou tipo de acontecimento. Para isso é preciso perceber a “oportunidade” para a construção do objeto comparável. (Veyne, 1998: 100)

Em se tratando da comparação aqui proposta, tem-se que a observação parte de um mesmo universo cultural: Jacopo e Tomás, como dominicanos, passaram pelo mesmo processo de formação nos *studia*. Aspecto importantíssimo para a observação das proximidades dos caminhos seguidos por eles. Este seria o universo dos “mecanismos de pensamento observáveis nas articulações entre os elementos arranjados”, ou, ainda, a “entrada” que permite a análise de um conjunto e sua configuração. (Detienne, 2004: 57) Para Marcel Detienne, a construção dos comparáveis feita desta forma também revela que os traços significativos compõem um sistema. Esse sistema é reconhecido pelo pesquisador a partir das dificuldades colocadas em perspectiva e pela compreensão da organização de miscrossistemas de pensamento que colocam em relação os elementos envolvidos, revelados pelas “entradas”. (Idem: 58)

Desta forma, esta análise comparada se sustenta também na proposta da história intelectual, que considera as especificidades dos contextos de produção e circulação das obras analisadas, a partir das duas dimensões: seja na horizontal e diacrônica (que analisa uma obra inserida em seu meio específico), seja na vertical e sincrônica (que analisa as relações entre obras contemporâneas). (Chartier, 1991: 400) A importância da história intelectual e da perspectiva comparada na presente proposta é complementar: na medida em que a primeira tenta evitar a anulação das diferenças inerentes à *Legenda Áurea* e à *Suma Teológica* – pois tem como princípio a inserção de cada uma em seus meios específicos de produção – a segunda procura evitar que as conclusões sejam explicadas apenas pelo contexto. Para isso, uma análise comparada das formas de composição e estruturação dos argumentos encadeados nas duas obras tende a revelar outros aspectos, os quais interessam (e muito) nesta proposta. Desta forma este é um trabalho de história intelectual que utiliza a comparação para discutir a configuração de um conjunto de idéias em duas obras contemporâneas as quais são expressões de um mesmo sistema de valores.

Para melhor direcionar as análises pensou-se na seguinte organização para o texto: num primeiro momento, dados biográficos dos autores pesquisados e suas relações com a Ordem dos

Dominicanos, como entradas externas aos textos. Posteriormente, como entradas internas, os instrumentos e indícios textuais que estruturaram as interpretações propostas. Por fim, as conclusões a partir dos dados comparados.

Caminhos cruzados: Jacopo de Varazze e Tomás de Aquino

Antes de iniciar a exploração das obras aqui analisadas, uma ressalva terminológica deve ser feita. Jacopo e Tomás serão aqui tratados como intelectuais. Segundo Jacques Le Goff, o termo “intelectual” não é do século XIII, mas serve para identificar “um meio de contornos bem definidos”, como os mestres que tinham como ofício “pensar e ensinar seu pensamento”. (Le Goff, 2003: 23) Intelectual que, para Jacques Paul, vivia num sistema de ensino que transmitia um tipo de saber não aprendido por imitação: possuía uma linguagem, métodos de ensino, conteúdos programáticos, enfim, *curricula* necessários e seqüenciais para o alcance das láureas acadêmicas. (Paul, 2003: 40) Este termo recebeu uma crítica de anacronismo pelo historiador Jacques Verger, que propôs “*gens du livre*” – traduzido para o português como “homens de saber”. Segundo este autor, a expressão engloba dois elementos que caracterizam o grupo do qual Jacopo e Tomás faziam parte: o domínio de um nível de conhecimento e a reivindicação de competências práticas fundadas em saberes adquiridos. (Verger, 1999: 14-16)

As duas expressões são complementares e igualmente anacrônicas. Entretanto, como categorias analíticas, são igualmente úteis. Tomando como exemplo os termos que aparecem no Prólogo da *Suma Teológica* (*eruditionem incipientium* e *doctrinae novitius*), é possível inferir que aquelas expressões não fogem do sentido empregado. Desta forma, optou-se por “intelectual” na medida em que pode tornar mais direta a identificação. Por que esta ressalva? Ao que se pretende evidenciar, a formação cultural e eclesiástica de Jacopo de Varazze e Tomás de Aquino foi parecida. Além disso, os prováveis leitores de suas obras também estariam relativamente próximos desse universo. Eles foram homens do século XIII, que viveram nas regiões de maior abundância material e onde os impactos dos renascimentos urbano e comercial foram latentes.

Nascido no castelo de Roccasecca em 1224-5?, filho caçula de Landolfo e Theodora – nobres da região do condado de Aquino e no reino das duas Sicílias – Tomás de Aquino, a contragosto dos familiares, entrou para a Ordem dos Dominicanos com pouco mais de vinte anos, em 1244. Entre 1245-1252, em Paris e em Colônia, foi discípulo de Alberto Magno, com quem também iniciou sua carreira acadêmica sendo seu assistente. Entre 1252-1256 escreveu sua primeira obra de grandes dimensões, o *Comentário às Sentenças*. Em 1257 foi nomeado *magister* e professor em Paris. Em 1259 regressou à península itálica como jovem promissor e já conhecido

na Igreja por sua acuidade intelectual. Também neste ano foi nomeado para uma comissão que tinha o objetivo de redigir o “estatuto dos estudos” da Ordem. Isto aconteceu no Capítulo Geral de Vallenciennes. Em 1266 deu início à composição da *ST*, deixando-a inacabada ao cair doente e falecer em 1274, quando se dirigia, sob convite do Papa Gregório X, para o II Concílio de Lyon. (Torrel, 1999: 01-14; Pesch, 1992: 83-95)

A biografia de Jacopo de Varazze é perpassada pela imprecisão de sua data de nascimento, sendo consensualmente situada entre 1226 e 1230. (Airaldi, 1988: 10; Boureau, 2004: lv-lvi) Jacopo entrou para a Ordem dos Dominicanos no mesmo ano que Tomás. Ensinou teologia e pregou em Gênova, Viterbo e em outras cidades da península itálica entre 1252 e 1267. Entre 1267 e 1277 e de 1281 a 1286 foi Prior Provincial na Lombardia. Em 1292 assumiu o Arcebispado de Gênova – cargo que ocupou até falecer em 1298, entre 14 e 15 de julho (Richardson, 1935: 81, v.3)

Aspectos biográficos que assumem maior importância na medida em que é possível afirmar que Jacopo de Varazze utilizou a *Catena Áurea*, de Tomás de Aquino, nos seus sermões dominicais e quadragesimais. (Bataillon, 1979: 22-29; Leonardi, 2001: 25-29) A *Catena Áurea* foi escrita entre 1262 e 1263, sendo retomada por Tomás entre 1265 e 1268. Trata-se de uma obra encomendada pelo Papa Urbano IV e é uma cadeia de glosas dos quatro Evangelhos a partir de citações dos Padres da Igreja. (Pesch, 1992: 104)

Jacopo de Varazze utilizou-a nas duas décadas seguintes.¹ Além disso, é possível que os dois tenham se encontrado em algumas das reuniões da Ordem, chamadas de Capítulo Gerais. Gabriela Airaldi defendeu que Jacopo e Tomás se encontraram no Capítulo Geral de 1267, em Bolonha. Jacopo como Prior Provincial da Lombardia e Tomás de Aquino como delegado da província romana. (Airaldi, 1988: 92-93) Valério Ferrua defendeu que os dois teriam se conhecido pessoalmente em Paris, no convento de Saint-Jacques, durante o Capítulo Geral de 1269. (Ferrua, 2001: 42) Os biógrafos consideram que em 1267 Tomás de Aquino deixou Roma a caminho de Viterbo, mas, antes disso, foi ao Capítulo de 1268. Entre 1269 e 1272 foi o segundo período que

¹ Jean-Louis Bataillon defendeu que Jacopo de Varazze utilizou a *Catena Áurea* a partir de uma citação referente a Teofilatto, arcebispo de Ochrida (na Bulgária) do século XI. Este pensador teve seus comentários do Evangelho traduzidos por Tomás de Aquino na referida obra. Como os originais estão perdidos e o que se conhece são os trechos citados na *Catena Áurea*, Bataillon comparou os trechos usados por Jacopo de Varazze com os de sua suposta fonte. Ao que tudo indica Jacopo transcreveu. Os trechos são idênticos, salvo a presença de poucos termos diferentes. (Bataillon, 1979: 22-29) Os dados referentes à cronologia dos sermões de Jacopo são fornecidos por Guidetti, 2001: 123-138.

Tomás de Aquino esteve em Paris. (Ameal, 1947: 98; Maritain, 1945: 193-199; Walz, 1962: 115-172)²

Como dominicanos, Jacopo de Varazze e Tomás de Aquino formaram-se nos *studia*. Para Reinhold A. Ullmann, os estabelecimentos de ensino gerido pelas Ordens Mendicantes, os *studia generalia*, “eram estabelecimentos que recebiam jovens frades de todos os lugares, onde a Ordem tivesse mosteiros”. E eram as instituições que conferiam o título de docência e mestre em Teologia. (Ullmann, 2000: 114-115) Segundo Jacques Verger havia um sistema de progressão curricular ao qual os alunos eram promovidos: da gramática passavam para as artes e para a lógica, depois à filosofia natural, à Santa Escritura e, por fim, à teologia. (Verger, 1999: 104) Em relação aos métodos de estudo, Jacques Le Goff considerou a preocupação escolástica com o vocabulário, a dialética e o recurso às autoridades; com a relação entre o significado da palavra, o conceito e o ser e com a gramática. Esta foi uma das principais características do ato de pensar entre os intelectuais na Idade Média. A dialética, como lei de demonstração, foi o procedimento que fazia do objeto do saber um problema. O raciocínio lógico aliado à apresentação consistente de argumentos alimentou as disputas e configurou em grande parte das obras do período. Os argumentos eram construídos a partir de textos. Um “método de autoridade” baseado no cristianismo e no pensamento antigo enriquecido pela tradição árabe. (Le Goff, 2003: 117-119)

A escolástica englobava ainda os exercícios orais aos quais os alunos eram submetidos e pelos quais ouviam seus mestres: *lectio, quaestio, disputatio*. Segundo Jacques Verger, *lectio* era o exercício mais tradicional. Através dele o *lector* pretendia transmitir aos ouvintes um conhecimento completo dos textos lidos. Na segunda metade do século XIII, esse exercício possuía duas características: os comentários e as sentenças. O primeiro consistia em questões extraídas do texto lido e disputadas nelas mesmas segundo as regras da dialética. As sentenças, no entanto, eram comentários gramaticais e lógicos que visavam a compreensão literal, linha a linha do texto. (Verger, 2001: 268) A *quaestio* e a *disputatio*, por sua vez, eram exercícios mais originais. Baseadas na dialética podiam provir de um texto e/ou simplesmente da imaginação do mestre; era debatida em sessões particulares no fim da manhã. Além disso, havia as *quolibet*, que eram questões colocadas em disputa pelos assistentes e abarcavam os mais diversos assuntos. (Idem: 271-272)

Este é outro aspecto que remete diretamente à relação de Jacopo de Varazze e Tomás de Aquino e a organização da Ordem, bem como da concessão de *licentia docenti*. Além dos

² Sobre as participações de Jacopo de Varazze nos Capítulos Gerais, ver a tabela apresentada por Valério Ferrua ao final de seu texto. Ferrua, 2001: 31-46.

caminhos cruzados pela formação análoga nos *studia*, o ano de entrada na Ordem, os caminhos pelos quais passaram, ambos teriam sido reconhecido precocemente no que diz respeito às suas titulações e ascensões nos cargos que ocuparam. A concessão dos títulos de Bacharel e Mestre da Ordem – o que lhes habilitaria a lecionar – não era aconselhável antes dos trinta e cinco anos de idade. A ascensão de Tomás a Bacharel, aos vinte e sete anos (1252), e a Mestre, aos trinta e dois anos (1257) é relatada em sua primeira hagiografia, escrita entre 1318 e 1323 pelo também dominicano Guilherme de Tocco, e repetida pelos biógrafos já citados. No caso de Jacopo de Varazze infere-se que a atuação docente teria começado, talvez, mais cedo: Ernest Richardson atribui ao início dos anos de 1250 a concessão de licença docente a Jacopo (Richardson, 1935: 91-106). Alain Boureau situou em 1252 a nomeação de Jacopo como *lector* em Gênova. Embora não existindo registros desse dominicano em universidades, o encargo de ensinar a base para os irmãos torna, segundo Boureau, surpreendente sua “brilhante carreira” na Ordem. (Boureau, 2004: xxv)

Entradas internas: instrumentos e indícios para a comparação

Além das semelhanças biográficas apontadas nas páginas anteriores, é necessário iniciar as aproximações textuais. Entendendo a *Legenda Áurea* e a *Suma Teológica* como testemunhos escritos de um período específico da história do pensamento cristão no Ocidente é possível analisá-las de modo a tentar compreender algumas facetas das referências, práticas e representações que elas englobam.

A comparação sistemática foi o tema da pesquisa desenvolvida durante o mestrado (Teixeira, 2007). Na ocasião interessava discutir o suposto caráter “arcaico” da *Legenda Áurea* em relação a outros escritos de seu tempo, como a *Suma Teológica*. Este objeto de estudo surgiu do estranhamento causado por afirmações como as de Alain Boureau: Jacopo de Varazze não gostava de novidades. (Boureau, 1984: 51-53) Postura repetida por historiadores como Jacques Le Goff, André Vauchez e, no Brasil, por Néri de Almeida Souza. (Le Goff In: Boureau, 1984: I e 2002: 430-433; Vauchez, 1986: 27-56 e Souza, 1998: 45)

Os argumentos para esta classificação podem ser resumidos nos seguintes pontos: 1) Preferência por modelos de santidade não usuais no século XIII: ênfase dos relatos no martírio; 2) Pouca ênfase na biografia e maior destaque às anedotas exemplares; 3) Poucos santos do século XIII e 4) A referência ao Purgatório em apenas duas legendas. Essa “condenação” de arcaica, no entanto, contrasta com o sucesso da obra, confirmado geograficamente e numericamente pela localização dos manuscritos existentes. (Dunn-Lardeau, 1986: 13-16; Fleith, e 1991) Além disso,

os pesquisadores consideram que esse sucesso se deu num curto espaço de tempo e atingiu, inclusive, os estudantes.³ (Fleith, 1990: 41-48 e Frova, 1990: 101-109) Outro indício é a modificação do título. Originalmente concebida como *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, passou a ser chamada de *Legenda Áurea* ainda no século XIII.

O início de uma modificação no foco do “arcaico” para o aspecto “inovador” de Jacopo de Varazze na *Legenda Áurea* se deu em 1999, durante um congresso realizado em Genebra. O tema era “Ler, escutar e ver a *Legenda Áurea*”. Os pesquisadores abordaram, então, as relações dessa obra com o universo da leitura, da pregação e das extrapolações que o texto possibilitaria. Na introdução publicada junto às atas, em 2001, Jacques Verger escreveu que Jacopo de Varazze estaria entre os grandes nomes da Ordem dos Dominicanos e que para entendê-lo desta forma bastaria olhar para os textos de seus irmãos pregadores. (Verger, 2001: 10). Giovanni Paolo Maggioni afirmou também que Jacopo teria escrito uma *summa agiographica*. (Maggioni, 2001: 18)

De modo mais específico Barbara Fleith analisou o método de compilação de Jacopo a partir da narrativa sobre *De Assumptione Beate Virgnis Marie* e concluiu que é insuficiente a associação de Jacopo como compilador e dependente da tradição. (Fleith, 2001: 41-73) Um dos argumentos desta pesquisadora é que Jacopo foi o único, dentre as compilações hagiográficas dominicanas, a transcrever um trecho das homilias de São Cosme junto a uma passagem de uma homilia de João Damasceno.⁴ (Idem: 48) Jacopo, ao final do seu texto, anexa tanto o que é atribuído a São Cosme, quanto a Damasceno e essa transcrição literal ocupa a maior parte do relato sobre a Assunção de Maria.⁵ Diante desta constatação a autora defendeu que os autores dominicanos tinham um material comum disponível, mas utilizavam-no de maneira independente. Isto explicaria a “impressão de homogeneidade” sugerida por Boureau – que defende que os relatos dominicanos se parecem porque há sempre referências aos mesmos textos predecessores – a partir de uma

³ Embora não existam indícios que as hagiografias tenham sido estudadas nos *studia* e nas universidades, há uma variedade de manuscritos da *Legenda Áurea* com a indicação *pecia*. Segundo Jacques Verger, tratava-se de um sistema acelerado de cópias, que “consistia em confiar aos livreiros da universidade exemplares oficialmente controlados dos principais livros de estudo; tais exemplares eram feitos de caternos (*pecia*) não ligados, o que permitia serem alocados para inúmeros copistas ao mesmo tempo; estes podiam, então, produzir simultaneamente muitas cópias do mesmo livro”. (Verger, 1999: 13)

⁴ Dentre as obras comparadas com a *Legenda Áurea* B. Fleith utilizou *L'Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, de Jean de Mailly (compilado por volta de 1225-1230 e completado em 1243); *Speculum historiale*, de Vincent de Beauvais (composta entre 1244 e terminada antes de 1250. A autora afirma que Vincent era conhecedor da obra de Mailly) e *Epilogus in Gesta sanctorum*, de Barthélemy de Trente (compilado em 245).

⁵ Jacopo afirma que extraiu trechos de sermões utilizados por Damasceno e Agostinho. Em relação a São Cosme, não há autoria. Esse sermão foi definido por Bárbara Fleith como “compilação das homilias de Cosme”.

seleção prévia dos documentos feita pela Ordem dos Dominicanos. (Idem: 49) Para Bárbara Fleith, Jacopo teria atualizado o *corpus* das legendas sobre a Assunção de Maria, sobretudo a partir do ponto de vista teológico ao associar comentários dos Padres da Igreja, as homilias de Cosme e os comentários dos Salmos feitos por Agostinho. (Idem: 73)

Outro texto que tratou da questão da relação entre tradição e inovação na *Legenda Áurea* foi o de Pascal Collomb. Este autor considerou que nos “elementos litúrgicos” (ou capítulos temporais, na definição de Boureau) em geral e na narrativa da circuncisão de Cristo Jacopo propõe uma nova forma de se tratar o tema. (Collomb, 2001: 97-122) Sem sair da tradição enciclopédica, essa novidade litúrgica estaria fundamentalmente no uso de fontes do século XII e também do XIII para escrever sobre as grandes solenidades do calendário cristão. A originalidade da *Legenda Áurea* estaria exatamente em seguir os modelos dos tratados *De officiis ecclesiasticis* desses séculos e não a modelos mais antigos. (Idem: 104-105) Outro aspecto, segundo o autor, que reforça a originalidade de Jacopo nos textos temporais é o aparente paradoxo entre o reforço da tradição (com as festas mais solenes do calendário) e a ausência de duas delas, a saber, a Quarta-feira de Cinzas e o Domingo de Ramos. A hipótese do autor é que essas ausências indicam que Jacopo estimou que esses capítulos não estavam relacionados diretamente com o todo da obra. Esta hipótese leva, então à discussão sobre os possíveis objetivos destinados à *Legenda Áurea*. Segundo o autor, Jacopo teria concebido a *Legenda Áurea* não como uma obra total e isolada, mas um instrumento de trabalho que complementa e é complementado por um conjunto de documentos à disposição de seus contemporâneos e especificamente dos dominicanos. (Idem: 115)

Pascal Collomb chegou à esta conclusão a partir da presença e da apresentação da *Legenda Áurea* nas bibliotecas. No texto o autor citou dois casos: um do século XIV e outro do XV. No primeiro caso a *Legenda Áurea* está junto a instrumentos para a pregação. No segundo, a coletâneas de sermões. Segundo Collomb trata-se de indícios sobre a função da *Legenda Áurea* como dedicada à pregação. (Idem: 116-118)

Acredita-se que a conclusão deste autor não é totalmente inédita. A relação entre a *Legenda Áurea* e a pregação já foi trabalhada por diversos autores. O que ele apresentou de novo foi a estreita relação da obra com fontes contemporâneas e/ou não tão distantes no tempo. Além disso, é interessante pensar naquelas ausências como uma escolha deliberada de Jacopo. De qualquer forma, as conclusões de Collomb estão na esteira de um recente processo de reavaliação do lugar da *Legenda Áurea* entre a tradição e a inovação.

Na introdução à edição francesa da *Legenda Áurea* de 2004, Alain Boureau reviu aquele argumento e, ao considerar Jacopo como compilador e enciclopedista, o situou na tradição dominicana dos manuais para consulta. As compilações hagiográficas entre os dominicanos começaram muito antes da *Legenda Áurea* e, portanto, ela estaria inserida num aspecto específico da produção de conhecimento na Ordem. (Boureau, In: Jacques de Voragine, 2004) Nesta introdução, Boureau, ao comentar a descoberta de Bataillon, afirmou que Jacopo supostamente teria uma certa simpatia pelo mestre Tomás. Além disso, ao referir-se à “pregação universitária” de Tomás de Aquino, escreveu que em alguns de seus comentários bíblicos ele parecia menos escolástico que ele mesmo. (Idem: xlii).

Ao considerar Jacopo como compilador, a *Legenda Áurea* assumiu, para Boureau, características culturais e formais na composição de sua mensagem que aproximavam-na do “empreendimento dominicano” para dominar na terra as questões sobre a revelação divina. (Idem: xvi-xviii) Entretanto, Alain Boureau fez as duas considerações sem comparar a *Legenda Áurea* com a *Suma Teológica* (mesmo porque nos dois casos – 1984 e 2004 – este não era o seu propósito).

Com o lançamento das duas últimas edições críticas da *Legenda Áurea*, a saber, organizadas por Giovanni Paolo Maggioni (1998) e Alain Boureau (2004), os pesquisadores atentos às possíveis aproximações entre essas obras têm novos instrumentos de pesquisa. Para Cláudio Leonardi, das sete referências encontradas na *Legenda Áurea* (edição de Maggioni) sobre Tomás, apenas uma corresponde como influência correta. As outras são advertências da possibilidade de ser um uso indireto. De acordo com este autor, as referências indiretas de Jacopo não são necessariamente encontradas na obra de Tomás, e sim, nos seus precedentes, como Vincent de Beauvais, Jean de Mailly e Jean Belet, por exemplo. Seriam os seguintes textos: a legenda da Epifania, as vidas de Gregório Magno, Mateus (apóstolo) e Dionísio (Aeropagita). A única concordância de Cláudio Leonardi com a edição de Maggioni é em relação ao capítulo *De emissionem spiritus sancti*. Trata-se de um capítulo mais teológico que hagiográfico e, segundo o texto, está em correspondência com a *Quaestio disputata de potentia* (6, art.4) acerca do milagre. (Leonardi, 2001: 26) Este autor citou ainda a relação entre o texto “político” de Tomás, *De regimine principum ad regem Cypri*, e a *Chronica civitatis Ianuensis*, de Jacopo, no que tange às melhores formas de governo. (Idem: 27) Cláudio Leonardi procurou ainda possíveis referências

da obra de Jacopo no *Corpus Thomisticum*. Assim como Leonardi, não foi encontrado nenhum termo que remetesse aos escritos de Jacopo de Varazze.⁶

Na edição francesa organizada por Alain Boureau, existem referências a Tomás tanto nas notas, quanto nos comentários dos tradutores. As legendas com essas indicações são: Santa Lúcia, Epifania, Sexagésima, Purificação da Virgem, Ressurreição do Senhor, Ascensão do Senhor, Envio do Espírito Santo, São Cirio (duas vezes), São Mateus, São Dionísio e seus companheiros (duas vezes) e São Martinho.

Este levantamento foi feito a partir das indicações ao final da obra. Para cada legenda, os tradutores escreveram explicações de cunho histórico, identificação de referências às idéias, doutrinas e encadeamentos teológicos sobre os temas aos quais as legendas remetem. Das treze indicações do nome de Tomás de Aquino, em seis são associadas passagens da *Suma Teológica*, como demonstrado na Tabela 1.

Referência à <i>Suma Teológica</i> nas notas da edição francesa de 2004⁷	
<i>Legenda</i>	<i>Suma Teológica</i>
1. Santa Lúcia	a) II-II, Q. 64, a.5, ad.3. A Questão é sobre o homicídio e o artigo é sobre a legitimidade do suicídio. Cita a santa como autoridade. b) Supl. Q. 96, a. 5, ad.4. A Questão é sobre o significado dos símbolos <i>aurea</i> e <i>aureola</i> e os que merecem recebê-los.
2. Sexagésima	A passagem à qual os tradutores remetem à obra de São Tomás refere-se à composição do plano corporal, que é formado de quatro humores e que na alma existem três potências – memória, inteligência e vontade. Aspectos abordados na chamada “Antropologia Tomista”, que perpassa várias questões da <i>Suma Teológica</i> .
3. Ressurreição do Senhor	II-II, Q. 79, a.2. Sobre os “onze degraus da transgressão”.
4. Anunciação do Senhor	I, Q. 108, a.1, obj.1. Sobre os anjos.
5. São Mateus	II, Q. 77, a.5. Sobre os três tipos de pecado enunciados por João.
6. São Dionísio e seus companheiros	III, Q. 44, a.2. Sobre o eclipse no Egito.

Tabela 1: Referências da *Suma Teológica* nas notas explicativas da edição francesa de 2004 da *Legenda Áurea*.

⁶ <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age.jsessionid=9F76D541A61DEAFD98F39E8E03E71BFA>

⁷ Cf. JACQUES DE VORAGINE, 2004: 1063-1489. Páginas correspondentes às notas e comentários dos tradutores acerca dos 178 capítulos da obra.

É importante ressaltar, nesta primeira aproximação comparativa, que essas passagens da *Suma Teológica* foram indicadas pelos tradutores como explicações teológico-conceituais ou como similaridades entre Jacopo e autores, principalmente, dominicanos, de seu tempo. Das seis referências, três são em capítulos santorais e três em temporais da *Legenda Áurea*. Esta denominação foi feita por Alain Boureau em sua tese. O primeiro termo refere-se às festas dedicadas aos santos; o segundo, às festas ligadas ao ciclo crístico (Anunciação, Advento, Natividade, Circuncisão, Epifania, Paixão e Ressurreição), às festas do tempo pascal (Septuagésima, Sexagésima, Quinquagésima, Quadragésima, Pentecostes etc) e às festas ligadas ao culto da Cruz. (Boureau, 1984: 32)

Os temas indicados nas referências das lendas da Sexagésima, da Ressurreição e de São Dionísio estão estritamente relacionados com passagens da *Suma Teológica* nas quais Tomás trata da relação entre norma, controle, continência, vontade e, conseqüentemente com temas sobre a ação deliberada dos homens (tanto para o bem quanto para o mal), o desregro, o descontrole e o pecado. Nessas lendas, a “mulher” também é elemento constante. Uma ressalva a ser feita em relação à referência ao *Supplementum* na legenda de Santa Lúcia. Esta parte não foi analisada na pesquisa. Entretanto, é importante ressaltar que ela também está relacionada com nosso objeto de estudo. Esta passagem especifica os círculos ou auréolas que envolvem mártires, santos e virgens. (Jacques de Voragine, 2004: 1078)⁸

Sobre as possibilidades de referências de Jacopo de Varazze e da *Legenda Áurea* na *Suma Teológica*, a última edição publicada no Brasil fornece dados a partir do quinto volume. Essas referências aparecem em Questões sobre a esmola, o homicídio e sobre a adjuração. Segundo orientação dos tradutores, essas notas referem-se ao texto latino. Entretanto, não há informações acerca da utilização direta do texto de Jacopo por Tomás. Além disso, acredita-se que, pelos períodos de redação sugeridos por Maggioni, entre o início da redação da *Legenda Áurea* e a morte de Tomás foram apenas dois anos. Na Questão sobre a esmola, a nota está junto à frase “*unde et beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat*”, ou seja, que Santa Lúcia dava esmolas sem que o marido soubesse. (Tomás de Aquino, 2004: II-II, Q.32, a. 8, rep. 2, vol. 5, 446) Na Questão sobre o assassinato, novamente Tomás dá voz à santa: “*non inquinatur corpus nisi de consensu mentis*”, ou seja, “o corpo não se mancha se o espírito não consente”. (Idem: II-II, Q. 64, a. 5, rep. 3, vol. 6, 139-140) Na Questão sobre a adjuração Tomás termina a solução falando sobre a utilização feita por São Tiago dos servos do demônio para conseguir

⁸ Comentário dos tradutores em nota sobre a vida de Santa Lúcia.

trazer Hermógenes à sua presença. (Idem: II-II, Q. 90, a.2, sol., vol. 6, 423) Acredita-se que as indicações à obra de Jacopo sejam por sugestão dos tradutores, visto que em outras Questões, por exemplo, a mesma santa Lúcia é citada, mas não possui indicação à *Legenda Áurea*.

A Encruzilhada das Idéias: os sentidos do texto e recursos retóricos

Desde o início desta proposta afirma-se que a *Legenda Áurea* e a *Suma Teológica* podem ser aproximadas. Até então a aproximação foi feita pelos caminhos de seus autores e pelos instrumentos de pesquisa que podem ser criados a partir dos dados fornecidos nas edições mais recentes das duas obras. Neste tópico, no entanto, serão apresentados dois quadros comparativos. O primeiro situa a obra de Jacopo de Varazze numa concepção de escrita e de interpretação textual muito difundida no século XIII, a saber, a dos quatro sentidos do texto, também utilizada por Tomás de Aquino nos artigos finais da primeira Questão da *Suma Teológica*. O segundo trata da escrita sumária de Jacopo de Varazze nos capítulos sobre a vida de Cristo e da utilização dos mesmos argumentos pelos dois autores acerca do casamento da Virgem.

A primeira Questão da *Suma Teológica* fornece as bases para o entendimento da Teologia na concepção de Tomás de Aquino. A Questão trata da Teologia como ciência e está dividida em dez artigos. Com o título “*De Sacra Doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*”, foi traduzida para o português como “A Doutrina Sagrada o que é? Qual seu alcance?”. As características da Teologia como ciência para Tomás de Aquino são: ciência que, além de revelada tem em Deus seu sujeito e objeto; por isso, é superior às outras; é baseada em argumentos para convencer aqueles que negam as Escrituras; que utiliza recursos de linguagem, como metáforas e, por isso encerra em si vários sentidos. (Idem: I Q.1, a.1-10, vol.1, 137-156)

Os quatro sentidos complementam a relação entre metáforas e compreensões das realidades sensíveis. São eles: o literal ou histórico e o espiritual (que funda e pressupõe o sentido anterior). O sentido espiritual é subdividido em três: alegórico, moral e anagógico. Cada um desses possui uma função e transmite significados que são extraídos da leitura da Escritura de acordo com a situação que se lê, mas não confundem nem negam uns aos outros. (Idem: I Q.1, a.10, sol., vol.1, 154-155)

A teoria do alegorismo é um dos traços mais característicos da produção escrita, arquitetônica e artística da Idade Média. Segundo Edgar de Bruyne, os exegetas medievais consideravam a relação das metáforas com a forma e o conteúdo dos textos (principalmente bíblicos) como uma técnica teológica para desvendar as mensagens subentendidas no sentido

imediatas das Escrituras. (Bruyne, 1959: v.2, 317) Os quatro sentidos (ou “Tétrada Sagrada”) enumerados por Tomás podem ser encontrados em diversas obras de diferentes pensadores ao longo da Idade Média – assumindo, inclusive, mais de quatro sentidos possíveis – mas foi, no século XIII que se tornou preocupação geral dos teólogos. O alegorismo como preocupação teológica advém do fato que distingue as ciências dos homens da ciência divina: as primeiras são de observação, analíticas e de explicação casual de dados imediatos; a Teologia, como ciência baseada na Bíblia, se transmite por discursos ocultos, ou seja, pelo mistério e por revelação.

Bruyne ressalta que este foi um traço comum nos mais variados campos de produção intelectual daquele período, inclusive na literatura profana. Segundo o autor, as fábulas e os mitos apresentam “formas naturais sob formas plásticas” sempre transmitindo mensagens para se viver melhor. (Idem: 321) Este autor analisou também a separação formulada pelos teólogos entre esse tipo de literatura e a Bíblia: a primeira é, sobretudo, parabólica e suas alegorias não produzem os “mesmos sentimentos” que as alegorias bíblicas. (Idem: 328) A beleza inspirada pelo mistério bíblico é inalcançável pela literatura profana, de acordo com os teólogos medievais.

Mesmo as catedrais (e as artes plásticas em geral) que, antes da questão simbólica, são “lógicas petrificadas”, também fizeram parte desta forma medieval de entender, explicar e viver no mundo. Este tema já despertou o interesse de filósofos, historiadores, sociólogos e lingüistas. Inspirados pelos trabalhos fundadores de Edgar de Bruyne e de Erwin Panofsky, Umberto Eco e Pierre Bourdieu, por exemplo, analisaram este suposto traço estrutural da sociedade medieval no século XIII. Umberto Eco analisou as teorias de proporção e luz nos conceitos e formulações teológicas sobre a arte e a beleza. Para este autor, os problemas estéticos medievais eram em grande parte provenientes da Antigüidade Clássica revestidos de novos significados, principalmente, cristãos, o que faz da junção da tradição bíblica, patrística e teologia, mais do que uma “reflexão sobre a realidade, um comentário da tradição cultural”. (Eco, 1989: 15) Umberto Eco caracterizou, dentre diversas correntes teóricas para a conceitualização do “belo”, os místicos e os rigoristas do século XII e a Escolástica do século XIII, mas, antes desses dois patamares, o autor considerou que já no Sínodo de Arras (1025) a doutrina da *pictura est laicorum litteratura* era uma realidade latente. A consideração deste sínodo acerca da substituição da escrita pela imagem em casos de falta de entendimento das mensagens contribuiu para o processo de “embelezamento” das Igrejas, da função evangelizadora da vida dos santos, e, como a expressão latina indica, o deleite dos incultos. (Idem: 29) A estratégia de tradução teológica da teoria didascálica de Arras contribuiu na expressão do sistema pedagógico e cultural do período.

Umberto Eco considerou também as formas de atribuição simbólica nas alegorias e metáforas a partir da idéia de proporção e ordem:

Em um universo simbólico tudo está no próprio lugar, porque tudo se corresponde, as contas são exatas, uma relação de harmonia faz a serpente semelhante à virtude da prudência e a correspondência polifônica das referências e dos sinais é tão complexa que a mesma serpente poderá equivaler, sob outro ponto de vista, à figura de Satanás. Ou então uma mesma realidade sobrenatural, como Cristo e sua Divindade, poderá ter múltiplas e multiformes criaturas a significar sua presença nos lugares mais diferentes, nos céus, nos montes, nos campos, na floresta, no mar, como o cordeiro, a pomba, o pavão, o carneiro, o grifo, o galo, o lince, a palma, o cacho de uva. (Idem: 75)

A partir desta consideração, o autor definiu o símbolo medieval como porta de entrada do discurso racional e que tinha como objetivo revelar a sua autenticidade. (Idem: 79) Ou seja, a função do símbolo revela a seguinte questão: o que fazer diante de expressões que, tomadas ao pé da letra, fazem sentido, mas a elas são acrescidos valores simbólicos? Para isso Umberto Eco identificou na tradição medieval que se ocupou dessas questões duas possibilidades de leitura do texto: o sentido figurado para quando a Escritura parece contradizer o sentido da fé; o duplo sentido das expressões – desde as descrições que têm sentido literal às “expressões pobres” (nomes próprios e números, por exemplo) que transmitem outro sentido. (Idem: 84-85) Onde os homens e mulheres daquele tempo encontravam, então, as respostas para essa multiplicidade de sentidos? Antes disso, de que forma os teólogos e demais sistematizadores do universo simbólico das formas escritas e imagéticas imprimiam os significados às suas obras? O autor respondeu que somente no seio da tradição, conhecendo as formas de falar e os elementos utilizados para tal era possível entender e formular estruturas de atribuição e interpretação do simbolismo (ou alegorismo) medieval. Desta necessidade, então, surgiu o conhecimento enciclopédico, ou registros dos saberes acumulados ao longo dos tempos. Para Umberto Eco, as enciclopédias medievais eram, no geral, moralizantes ou, quando não, ofereciam elementos para os intérpretes da Escritura. Eram escritas a partir das suas precedentes, que eram citadas. Porém, a cada nova enciclopédia os significados multiplicavam e, por isso, universalizavam os elementos, ou, como definiu o próprio autor, configuravam um “alegorismo universal” e transmitiam uma imagem imprecisa do mundo. Desta forma, o conhecido e o desconhecido se misturavam em textos elaborados sem muito rigor organizacional. (Idem: 87-89)

Segundo o texto, Tomás de Aquino foi quem teorizou de modo mais rigoroso e inovador as questões relacionadas à linguagem alegórica, pondo fim no alegorismo cósmico e instituindo uma visão mais concreta e racional do fenômeno (o que revela mais uma vez a importância de Aristóteles com a questão do conhecimento sensitivo), dando bases para a estética do organismo

concreto.(Idem: 95-101) O principal elemento para esse objetivismo concreto era a Natureza, a qual passou a ser entendida como o “discurso” de Deus para os homens, na medida em que expressava a ordem do mundo, dos bens sobrenaturais e dos passos a serem seguidos, de modo que a vida na terra fosse um itinerário para o céu. (Idem: 72)

Com outros enfoques, Pierre Bourdieu questionou a tese de Panofsky sobre a simultaneidade da arquitetura gótica com a escolástica. (Bourdieu, 1987: 337-361) Para Panofsky, no século XIII, o desenvolvimento dessas duas formas profissionais (e urbanas) foi além de uma coincidência paralela.(Panofsky, 2001: 13) Foi um processo indireto de influências a partir do contato entre arquitetos do gótico com aqueles que esboçavam os programas litúrgicos e iconográficos. (Idem: 15) Esse processo indireto foi definido por Panofsky, “na falta de termo melhor” (expressões do próprio autor), como um “hábito mental”. (Idem: 14) Foi a partir deste ponto que Pierre Bourdieu sistematizou sua análise. Ao relacionar estrutura, *habitus* e prática (profissional, principalmente), ampliou a tese de Panofsky ao definir melhor aquele processo indireto como “sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e as ações característicos de uma cultura, e somente esses”. Além disso, situou as preocupações daquele autor no âmbito da procura pela “forma interior” ou o *modus operandi* que fundaria a unidade do século XIII em relação aos teólogos e arquitetos góticos. (Bourdieu, 1987: 349)

Enquanto Panofsky se ateu na comparação direta das plantas arquitetônicas das catedrais góticas com as estruturas de composição das Sumas de Teologia, Bourdieu problematizou seu estudo com o que ele chamou de “leitura desavisada” de manuscritos os séculos IX a XI em comparação não com a arquitetura, mas com um manuscrito da *Suma Teológica* do século XIII. Concluiu que nos três séculos não analisados por Panofsky, os manuscritos tinham aparências mais “claras” que os do século XIII (afinal, os copistas desse século tinham “horror ao espaço em branco”), porém, a leitura da *Suma Teológica* fluía com mais facilidade a partir do itinerário estrutural da obra. (Idem: 352)

Bourdieu questionou também se para momentos de apogeu (como foi o século XIII para a arquitetura gótica e para a escolástica) a noção de *habitus* integrada à filosofia da história da arte é viável. Diante da possibilidade de uma resposta afirmativa, o sociólogo francês concluiu que isto anularia as questões relacionadas aos que se propuseram a inovar ou romper com tal tradição estabelecida. O argumento final do autor é que para explicar esquemas criadores é necessário tratar o *habitus* singular do criador a partir de uma biografia sistemática. (Idem: 358) Assim seria possível identificar variedades “que nenhuma doutrinação escolar pode abolir completamente”.

(Idem: 360) Individualizando o fenômeno coletivo outrora identificado por Panofsky, Bourdieu não deixou de enfatizar a importância de suas considerações acerca tanto da arquitetura gótica quanto da escolástica medieval. O “habito mental” coletivo indicado por Panofsky e individualizado por Bourdieu revela que a questão estava situada na compreensão do momento, do conhecimento e do significado de seu saber (ou “consciência teórica e epistemológica”) por parte daqueles que criaram Sumas e catedrais. (Idem: 361)

A partir destas considerações, é importante a argumentação de Hilário Franco Júnior sobre o pensamento analógico medieval. (Franco Júnior, 2003: 39-28) Dentre os elementos identificados acerca da composição das analogias no cristianismo o autor também considerou as diferentes possibilidades ou formas de significado assumidas pelas figuras religiosas e naturais.⁹ O homem, por exemplo, foi criado de forma análoga, mas não idêntica nem completamente em relação a Deus: condições atestadas pelo pecado, que tornou necessária uma segunda criação:

Ele tornou-se uma imagem opaca do Criador, gerando a necessidade de outra imagem divina, mais perfeita. O próprio Criador assumiu então a forma da criatura: a Encarnação revelou completamente o modelo divino, pois Cristo é imagem do Deus invisível. É somente por meio deste espelho que o pecador, imagem degradada de Deus, pode outra vez partilhar as características do Modelo. (Idem: 43)

Como produtos culturais deste momento, a *Legenda Áurea* e a *Suma Teológica*, apresentam reflexões sobre os quatro sentidos do texto. No primeiro caso, esta teoria está presente na legenda sobre a *Circuncisão do Senhor*. Jacopo de Varazze considerou os quatro sentidos ao escrever sobre as razões pelas quais a circuncisão ocorreu no oitavo dia. (Jacopo da Varazze, 1999: XIII, 3-5)¹⁰

Para cada um dos sentidos, encontram-se ainda causas que justificam e fundamentam cada um deles. Na razão de sentido literal, ou histórico – baseada na autoridade de Moisés (“apesar de judeu filósofo”, nas palavras do próprio Jacopo) – três causas: a) para evitar a morte diante da dor sentida pela criança quando a circuncisão é feita com ela já crescida; b) para poupar da dor; c) para poupar os pais da tristeza de perder os filhos. Na razão de sentido anagógico, a “glória eterna” – enfatizada por Tomás de Aquino e considerada por Jacopo de Varazze como a circuncisão de toda pena e miséria –, pode ser entendida como a seqüência das oito gerações

⁹ As imagens que substituem e ao mesmo tempo representam coisas e pessoas na Idade Média já foram estudadas em trabalhos como Kantorowicz, 1998. Ginzburg, 2001: 85-103. Vauchez, 1988: 519-558 e Francastel, 1967.

¹⁰ O texto em Latim da *Legenda Áurea* consultado nesta pesquisa é o que está publicado no CD Rom organizado sob a direção de Giovanni Paolo Maggioni. Cada legenda inicia na página 1. Para especificar melhor as referências instituímos os algarismos romanos como indicação dos capítulos referentes às páginas (em algarismos arábicos).

enumeradas: Adão – Noé – Abraão – Moisés – Davi – Cristo – “fim do mundo” – “morte” – “ressurreição”. Ou ainda, como as qualidades na vida eterna, a partir de Agostinho: vida, salvação, força, abundância, glória, honra, paz e o bem. Para o sentido tropológico (ou moral) Jacopo de Varazze também fornece várias possibilidades de entendimento dos oito dias, mas, principalmente, as razões que lembram e afastam do pecado. Em relação ao sentido alegórico, de forma idêntica a Tomás de Aquino, há a relação entre Antigo e Novo Testamento. (Idem: XIII, 3-5)

Comparando os dois textos temos as funções e as definições encontradas na *Suma Teológica* e suas aplicações no legendário sobre a vida de Cristo, tais como indicam a Tabela 2.

SENTIDOS		OBRAS	
		<i>Suma Teológica</i>	<i>Legenda Áurea</i>
Espiritual	Anagógico	“quando significam coisas da glória eterna”	“para fazer entender que, na Oitava da Ressurreição, seríamos circuncidados de toda pena e de toda miséria”
	Alegórico	“quanto as coisas da lei antiga significam as da lei nova”	“os cinco primeiros dias representam os cinco livros de Moisés que contêm a Lei; os dois seguintes os dos profetas e os <i>Salmos</i> , o oitavo o Evangelho. Mas os sete primeiros dias não proporcionam uma circuncisão perfeita, como o oitavo, que isenta de toda culpa e de toda pena. Agora ele é nossa esperança, depois será nossa realidade”
	Moral	“quando as realizadas em Cristo, ou nos que o significam, são sinais das que devemos fazer”	“Pode-se ainda entender os dois primeiros dias como sendo os da dor do pecado e do desejo de emendar; os dois seguintes como o da confissão do mal que fizemos e do bem que omitimos; os quatro outros como a prece, a efusão de lágrimas, a aflição do corpo, as esmolas. Esses oito dias podem ainda representar oito procedimentos de destruição da vontade de pecar”.
Histórico		“primeira significação, pela qual as palavras exprimem as coisas”	“De acordo com o rabino Moisés”

Tabela 2: Sentidos do texto e sentidos litúrgicos. Essas citações encontram-se na *Suma Teológica*, especificamente em: I, Q.1, a. 10, sol., vol. 1, pp. 99-101. E no capítulo XIII da *Legenda Áurea*, referente ao texto sobre *A Circuncisão do Senhor*, páginas 3 a5. Citações das traduções brasileiras.

A primeira consideração a respeito do conjunto de narrativas sobre a vida de Cristo na *Legenda Áurea* está relacionada à localização das mesmas no plano geral da obra. Alain Boureau

trata do ciclo crístico na *Legenda Áurea* como um bloco de textos que, em conjunto com as festas temporais (não relacionadas a um santo específico, como as relacionadas ao ciclo da Virgem e da Cruz) possui uma mensagem homogênea e uma estrutura que mescla doutrina e narrativa. (Boureau, 1984: 32) Acredita-se que o fato de não estarem em seqüência pode ampliar o potencial explicativo dos mesmos. São oito textos no total: *O Advento do Senhor* (festa que ocorre no tempo da Renovação, primeiro texto da obra); *A Natividade, A Circuncisão e A Epifania do Senhor* (festas que ocorrem em parte no tempo da Reconciliação e em parte no tempo da Peregrinação); *A Anunciação e a Paixão do Senhor* (festas que ocorrem no tempo do Desvio) e *A Ressurreição e a Ascensão do Senhor* (festas que ocorrem no tempo da Reconciliação). Situados nos quatro tempos, indicam não somente a presença do Cristo nos quatro momentos do ciclo anual, mas indicam que Ele é a base do estabelecimento cronológico do calendário litúrgico.

O Tempo do Desvio começou com o pecado de Adão e durou até Moisés [...] quando se lê o livro do Gênesis o qual conta o desvio de nossos primeiros pais. O Tempo da Renovação ou revogação começa em Moisés e durou até o nascimento de Cristo [...] quando se lê o livro de Isaías que trata da renovação. O Tempo da Reconciliação é o tempo no qual por Cristo fomos reconciliados [...] quando se lê o livro do Apocalipse que trata do mistério da reconciliação. O Tempo da Peregrinação é o tempo presente no qual os peregrinos caminham e lutam sem cessar [...] quando se lê o Livro dos Reis e dos Macabeus, que tratam dos combates espirituais. (Iacopo da Varazze, 1999: *Prologus*, 1)

O significado de cada um dos quatro tempos está relacionado com a história Bíblica, tendo como referência a proximidade e ou a atuação de Cristo. A relação dos tempos com os livros bíblicos indica ainda a referência litúrgica para a orientação da vida dos homens e das mulheres, clérigos e leigos. Acredita-se que este fator também influencia na composição das legendas dos santos as quais estão dispostas de acordo com aquela ordem.

Considerando ainda as classificações de Alain Boureau, tem-se seis tipos de capítulos narrativos, os quais o autor identificou nos capítulos temporais: a) os narrativos; b) os de entrelaçamento; c) os preliminares e de contribuições narrativas; d) os milagres; e) os *exempla* e, f) os esquemas memoráveis (“canevas mémorable”). (Boureau, 1984: 45-56) O marco para o estabelecimento desta tipologia é a consideração do autor acerca da importância da narrativa em toda religião revelada, em que “salvação é transformada em objeto de uma história” e que “o acontecimento fundador se inscreve em um tempo e um lugar preciso”. (Idem: 43) Narrada pela Bíblia, a liturgia cristã é uma leitura itinerária da Encarnação. Neste sentido, os textos inseridos por Alain Boureau naquela divisão foram os seguintes: a) Capítulos Narrativos: *A Natividade e A Assunção da Virgem; A Invenção* (ou *Descoberta*) e *A Exaltação da Cruz*. Estes, segundo o autor, por não estarem relacionados diretamente com a Encarnação não desempenham papéis tão importantes na exposição da doutrina (Idem: 45); b)

Capítulos de Entrelaçamentos: *A Epifania e A Anunciação do Senhor*. Estas, componentes do ciclo crístico, são formadas por inserções narrativas nos comentários dogmáticos.

A estrutura desses dois textos é de extrema importância para o exercício comparativo que se propõe neste trabalho. Neles, Jacopo enumera razões, explicações e justificativas para questões narrativas. *A Epifania* conta a história dos três reis magos à procura pelo lugar de nascimento de Cristo. Jacopo, preocupado com seu público ouvinte, primeiro explica os três significados da palavra “mago” (“ilusionista”, “feiticeiro” e “sábio”). Além disso, expõe como esses três significados foram utilizados por autores cristãos que escreveram sobre o tema. Segundo o texto, o significado mais próximo para esta situação é o de que os Reis Magos eram sábios. Isto é defendido no texto em quatro argumentos: (1) os magos sabiam que Cristo nascera, mas não o lugar. Foram a Jerusalém para sabê-lo, pois, (2) lá era o lugar onde viviam homens da lei e pessoas capacitadas para dizer-lhes o local, caso não fosse naquela cidade. (3) A terceira razão foi para não dar motivos a uma possível resposta negativa dos judeus sobre a ciência do fato. Ou seja, os magos disseram da certeza do fato e solicitaram a certeza do lugar, apenas. (4) Por fim, para contrastar a diligência dos Magos – ao adorarem um rei estranho a partir de um único sinal profético – com a negligência dos judeus, que não souberam reconhecer o verdadeiro rei dentre eles. (Iacopo da Varazze, 1999: XIV, 1)

Esta legenda revela o quanto o texto da *Legenda Áurea* estava inserido numa forma escolástica de encadeamento dos argumentos. Estruturalmente, comparando com a *Suma Teológica*, a semelhança é explícita. Na Questão em que trata da epifania, ou da “manifestação do Cristo nascido”, Tomás de Aquino, escreveu sobre diversos aspectos, não só da relação dos Magos com a revelação do nascimento a partir da estrela, como da conveniência da epifania e as razões pelas quais ela não foi revelada a todos, e sim, a alguns. (Tomás de Aquino, 2003: III, Q.36, vol.8, 522-542) Por ora, interessa a proximidade estrutural da forma de encadeamento dos argumentos e suas explicações feitas por Jacopo com o que se pode perceber em qualquer Questão da *Suma Teológica*.

A enumeração de fatores e de ordenamentos que explicam uma afirmação. Todas as Questões possuem a mesma estrutura: antes de discutir os artigos em objeções e réplicas, Tomás enumera quais são os temas que englobam a Questão e a ordem que devem ser discutidos. Também no corpo do texto, seja nas objeções ou nas réplicas, na solução ou em qualquer item de um artigo, o autor subdivide suas considerações. A semelhança estrutural é indicadora da proximidade da *Legenda Áurea* com a *Suma Teológica*.

No texto sobre a *Anunciação do Senhor* existem ainda outros elementos que dão

ênfase a este argumento. Trata-se de uma narrativa com dados biográficos, mas permeada por aspectos doutrinários e estruturais: Jacopo apresenta três razões que justificam a aparição do anjo à Maria e sete motivos pelos quais o Senhor queria que sua mãe se casasse. Além disso, traz à luz algumas referências da tradição filosófica do cristianismo, citando Pedro de Ravena, Hugo de São Vitor, Agostinho, Bernardo e Jerônimo para reforçar a história bíblica da santidade, pureza e virgindade perenal de Maria, a qual também é caracterizada como “escrava do Senhor”. (Iacopo da Varazze, 1999: L, 1-4)

Dentre esses temas, o dos esposários da Virgem permitem a construção de um quadro comparativo. Diferentemente de Tomás – que dedicou uma Questão de dois artigos sobre o tema – Jacopo de Varazze escreveu poucas linhas “teológicas” no relato sobre *A Anunciação* e narrou a história do casamento no relato da *Natividade da Virgem*. Ambos apresentam argumentos sobre as razões do casamento e são quase idênticos como indicam as duas tabelas seguintes.¹¹

¹¹ Tabelas elaboradas a partir de Iacopo da Varazze, 1999: L, 1-4 e Tomás de Aquino, 2003: III, Q. 29, a.1 e 2., vol. 8, 439-445.

Razões para o casamento da Virgem	
<i>Legenda Áurea (A)</i>	<i>Suma Teológica (B)</i>
<p>1) Para que o mistério permanecesse oculto ao diabo;</p> <p>2) O esposo comprovaria a virgindade;</p> <p>3) O pudor e a reputação da Virgem permaneceriam preservados;</p> <p>4) Para apagar das mulheres a tríplice maldição (a desonra para as que não concebiam, o pecado que recaía sobre as que concebiam e o suplício das parturientes);</p> <p>5) Receber os serviços do esposo;</p> <p>6) Prova de importância do matrimônio;</p> <p>7) Estabelecer para o filho a genealogia do marido;</p>	<p>1) Para que Cristo não fosse considerado filho ilegítimo;</p> <p>2) Para ter sua linhagem descrita pelo lado paterno;</p> <p>3) Para não suscitar ciladas do diabo contra o menino;</p> <p>4) Para que fosse educado por José;</p> <p>5) Para que a Virgem não fosse considerada adúltera e permanecesse imune da pena;</p> <p>6) Para que a Virgem permanecesse imune à infâmia, julgada por uma virgindade profanada;</p> <p>7) Para que José lhe prestasse seu ministério;</p> <p>8) Para que José comprovasse o nascimento de Cristo de uma Virgem;</p> <p>9) Para que as palavras da Virgem tivessem mais credibilidade;</p> <p>10) Para que as outras virgens permanecessem em seus estados corporais;</p> <p>11) Porque os esposários simbolizam a Igreja, que desposou Cristo;</p> <p>12) Para honrar a virgindade e o matrimônio.</p>

Tabela 3 Razões para o casamento da Virgem na *Legenda Áurea* e na *Suma Teológica*. São apresentados na ordem dada de acordo com os próprios textos.

Os trechos em destaque marcam os elementos que estão relacionados diretamente nas duas obras, mas que estão em ordens de apresentação diferentes. Reorganizando-os, tem-se:

Itens realinhados	
<i>Legenda Áurea (A)</i>	<i>Suma Teológica (B)</i>
1) Para que o mistério permanecesse oculto ao diabo;	3) Para não suscitar ciladas do diabo contra o menino;
2) O esposo comprovaria a virgindade;	8) Para que José comprovasse o nascimento de Cristo de uma Virgem;
3) O pudor e a reputação da Virgem permaneceriam preservados;	5) Para que a Virgem não fosse considerada adúltera e permanecesse imune da pena;
	6) Para que a Virgem permanecesse imune à infâmia, julgada por uma virgindade profanada;
	9) Para que as palavras da Virgem tivessem mais credibilidade;
	Para ter sua linhagem descrita pelo lado paterno;
5) Receber os serviços do esposo;	7) Para que José lhe prestasse seu ministério;
6) Prova de importância do matrimônio;	12) Para honrar a virgindade e o matrimônio;
7) Estabelecer para o filho a genealogia do marido;	2) Para ter sua linhagem descrita pelo lado paterno

Tabela 4 Itens realinhados a partir das razões apresentadas na *Legenda Áurea* e na *Suma Teológica* para o casamento da Virgem.

Esses dois quadros comparativos revelam aspectos que vão além da semelhança argumentativa entre as duas obras. Além do *status* virginal da Mãe evidenciar mais o filho gerado, a comprovação da palavra da Virgem a partir da autoridade do esposo é notória (A2 e B8). Isto é ainda mais relevante pensando em Maria como “rainha dos pregadores”.¹² A Virgem não é autoridade. Sua virgindade só deixa de ser questionada por causa da confirmação do esposo (A3 e B5,6 e 9). Talvez Maria como autoridade fosse menos até que Maria Madalena, que teve como uma das razões para valorização de seu culto entre os dominicanos o fato de ser, além de arrependida, pregadora. Ela não precisava de vozes masculinas para conferir autoridade às suas palavras. (Iacopo da Varazze, 1999: XCII, p.1-6)

Em relação aos termos que não estão destacados na primeira tabela, ou seja, os termos A4 e B1, 4, 10 e 11, outros aspectos sobre Maria e sua relação com a Virgindade, com o Filho e com a Igreja

¹² <http://www.op.org/international/espanol/Historia/virgem.htm>

podem ser analisados. Em A4, fica clara a relação de analogia por inversão às penas do pecado de Eva. Em B1, a necessidade da linhagem paterna, também expressa em B2 (da segunda tabela). B4, pode ser explicado pelo argumento dado por Tomás no segundo artigo da Questão, no qual tratou sobre as formas de consumação de um “casamento verdadeiro”. Segundo o teólogo, isto se dá de dois modos: pela forma e pelo fim. A primeira se dá na conjunção indivisível das almas do casal; a fidelidade. Pelo fim, a saber, a geração e educação da prole, se dá por dois caminhos: pela consumação da concupiscência e pela cooperação do homem e da mulher na manutenção e educação dos filhos. Para Tomás, José e Maria tiveram um casamento verdadeiro em relação à forma, pois ambos consentiram na convivência conjugal, e também, no segundo caminho do objetivo do matrimônio, pois tiveram todos os bens das núpcias (cita Agostinho): a prole, a fé e o sacramento. (Tomás de Aquino, 2003: III, Q.29, a.2, sol., v.8, 444-445) B10 trata da valorização da virgindade e pode ser incluído nos resultados obtidos no cruzamento das informações entre A6 e B12 (segunda tabela), sobre a importância do matrimônio. Neste aspecto, matrimônio e virgindade se fundem sob a mesma figura, que é uma das ambivalências marianas. B11, no entanto, reforça a idéia de parentesco espiritual e divino, no qual, Maria, que já é Mãe e Filha, torna-se Esposa, universalizando-se sobre a cristandade como Mãe de todos os Cristãos. (Baschet, 2006: 446-480)

Retomando ainda os capítulos classificados por Alain Boureau, entre os preliminares de colaboração, constam: *A Natividade e A Ressurreição do Senhor*; as festas relacionadas à Páscoa (*Septuagésima, Sexagésima, Quinquagésima e a Quadragésima*); *A Lítania maior e a Lítania menor e A festa de Todos os Santos*. Alain Boureau considera que o capítulo da *Ressurreição* deveria ser um dos mais narrativos da obra, mas, ao contrário, dispõe de um aparato didático proveniente da teologia. (Boureau, 1984: 43) Em *A Natividade*, o autor considera que Jacopo de Varazze apresenta um esquema de acontecimentos sobre o qual estende sua rede interpretativa. (Idem: 47) Nesta, encontram-se três aspectos milagrosos do nascimento de Cristo. O primeiro (quanto à geradora de Cristo) apresenta cinco motivos pelos quais Maria permaneceu Virgem. O terceiro (quanto ao modo da geração) apresenta inúmeras exposições que vão desde a superação de todas as leis da natureza, passando pelas quatro formas de Criação atribuídas a Deus (Sem homem nem mulher, como criou Adão; de um homem sem mulher, como criou Eva; do homem e da mulher, como o de costume; de uma mulher sem homem, Cristo) até chegar nas quatro razões pelas quais a natividade foi útil aos homens. (Iacopo da Varazze, 1999: VI, 1-5) No texto da *Ressurreição* o esquema se repete: são sete considerações que discutem as razões dos três dias e das três noites em que Cristo ficou no sepulcro; cinco argumentos que explicam o porquê de não ter ressuscitado logo após sua morte; seis para explicar como Cristo ressuscitou (sendo

que o quinto argumento – sobre as provas de autenticação da ressurreição – apresenta seis subdivisões); quatro considerações sobre o fato de não ter ressuscitado com os outros “no dia da ressurreição geral”; outros quatro para explicar porque ressuscitou; as dez aparições realizadas após a ressurreição e, por fim, os porquês de ter descido aos infernos. (Idem: LII, 1-6)

Estes dois textos aproximam-se muito do conceito de “*summa*” trabalhado por Erwin Panofsky na sua obra *Arquitetura Gótica e Escolástica*. Nela, o autor considera a coexistência e a convivência entre as formas de se pensar e estruturar a teologia e a arquitetura no Ocidente Medieval, principalmente a partir do último quarto do século XIII e meados do século XIV, quando se teria vivido o auge do pensamento escolástico. O conceito explicitado é atribuído para as obras teológicas do final do século XII em diante. Segundo o texto, o termo *summa* era aplicado no direito pelos juristas como título de livro e depois passou a significar “breve sumário”, até assumir a forma de “exposição exaustiva e sistemática” sobre um tema. (Panofsky, 2001: 5-6) Este conceito de *summa* reforça a integração do texto de Jacopo com as obras de seu tempo, o que auxilia na relativização de seu texto como uma obra arcaizante.

Os milagres também são apontados por Alain Boureau, como estruturas específicas dos capítulos temporais da *Legenda Áurea*, principalmente aos relacionados à Virgem. Segundo o texto, eles têm a função de ilustrar por fatos datados os poderes da Virgem ou o valor taumaturgico da devoção do dia. Dentre as narrativas situadas pelo autor tem-se: *A Assunção*, *A Purificação* e *A Natividade da Virgem*, *A Anunciação do Senhor* (esta legenda trata tanto do Cristo quanto da Virgem) e *A Exaltação da Cruz*. Para Alain Boureau, o ciclo mariano revela a ligação da *Legenda Áurea* com uma tradição do século XII. Isto faz com que os capítulos temporais se inclinem aos santorais e dêem homogeneidade à obra. (Boureau, 1984: 47)

Os *exempla*, quinta forma apontada pelo historiador francês, são fortemente utilizados no capítulo da *Natividade do Senhor*. Nele, a narrativa se integra à articulação numerada das razões expostas de modo didático por Jacopo. (Idem: 47-49) Outra legenda indicada por Alain Boureau é a da *Comemoração das Almas*, que oferece vários *exempla*. Festa consagrada ao purgatório, sabidamente uma inserção tardia da Igreja em seu quadro litúrgico, como demonstrou Jacques Le Goff. (Le Goff, 2002) O texto inicia com uma breve “razão histórica” (para inserir a origem eclesiástica da festa no relato) e depois revela uma série de pontos e argumentos de legitimação da mesma e de referências à teologia da penitência. Um dos *exempla* inicia o relato:

Diz Pedro Daminano que Santo Odilo descobriu que perto do vulcão da Sicília podia se ouvir vozes dos demônios que se queixavam perder as almas dos defuntos por causa das esmolas e orações feitas nos mosteiros. [Odilo] Ordenou que logo após a festa de todos os santos se

fizesse a comemoração dos mortos. Duas considerações devem ser feitas sobre esta festa: primeiro sobre os que devem purgar e segundo sobre os sufrágios dirigidos a eles. (Iacopo da Varazze, 1999: CLIX, 1)

Esta passagem revela a intenção doutrinária da legenda, na medida em que se trata de uma festa institucionalizada para a domesticação da relação entre os vivos e os mortos bem como da função mediadora e intercessora da Igreja nesta questão. A propósito esta é uma das características marcantes do texto hagiográfico, na medida em que os santos são muitas vezes os seres para os quais os fiéis direcionam suas preces endereçadas a parentes falecidos. Ainda sobre os *exempla* na narrativa da *Comemoração das Almas*, Alain Boureau considera que a maioria deles é arcaica. O que revelaria que Jacopo de Varazze gostava pouco das novidades. (Boureau, 1984: 51-53)

O último item da tipologia sobre os capítulos temporais da *Legenda Áurea* foi definido pelo autor como “canevas mémorable”, o que se pode traduzir como “esquemas/esboços memoráveis” (memorável, provavelmente significando que não pode/deve ser esquecido). Segundo o texto, este tipo de esquema está presente na legenda do *Advento do Senhor* como uma espécie de instrumento que auxiliasse a memória do pregador e/ ou guiasse a escuta do fiel, aproximando o desenvolvimento do texto às etapas do desenvolvimento de um processo. (Idem: 54) Provavelmente, esta associação se dá também pelo conteúdo: trata-se de duas diferentes estadas de Cristo entre os homens. A primeira (Encarnação) e a segunda (Juízo Final). O esquema de Jacopo possui oito passos: a) Procedimentos preliminares (quando aborda a questão do Juízo); b) A comparação dos acusados; c) Apresentação das insígnias da Paixão; d) Interrogatório; e) Leitura da ata de acusação; f) Audição das testemunhas; g) A acusação do pecador, e h) A sentença.

Alain Boureau apresenta ainda a legenda *Dedicacione Ecclesie* (Dedicação da Igreja). Trata de um texto sobre as formas de dedicação aos templos material e espiritual da Igreja. Nele, Jacopo de Varazze especifica os deveres da Igreja, apresentando-os e explicando os de acordo com um ritual. O importante neste texto, segundo Alain Boureau, é a combinação de sistemas alternativos de códigos de operações dedicatórias: a) Razões simbólicas ou explicativas, que recobrem “exaustivamente uma ordem de realidade”; b) Sistema flexível e indefinido de significações simbólicas superpostas ao enunciado e c) Divisão analítica dos termos do enunciado em que cada um recebe uma interpretação simbólica. (Idem: 54-55)

No geral, o historiador francês encerra esta análise sobre os capítulos temporais da *Legenda Áurea* concluindo que os seis tipos de narrativa estão muitas vezes imbricados uns nos outros e que a variedade na composição também revela uma diversidade de posições doutrinárias, fazendo deste legendário um verdadeiro “espelho total da Criação”.(Idem: 56) Esta tipologia oferece dispositivos

para um entendimento dos significados do Ciclo Crístico na *Legenda Áurea*, dentre eles, o principal, que é o da estruturação dos argumentos tal qual uma exposição sumária dos temas e a possibilidade de identificação dos dogmas e da doutrina nos textos.

Diferentemente da disposição litúrgica encontrada na *Legenda Áurea*, a terceira parte da *Suma Teológica* é dedicada exclusivamente a Cristo. Há Questões que compreendem as etapas cronológicas (Natividade, Paixão, Ressurreição) e há Questões relacionadas com as virtudes e benefícios que a vida de Cristo inspiram (sacramentos e a penitência). Esta parte é composta por noventa Questões. Destas, quinze tratam diretamente do ciclo crístico: Anunciação, Natividade, Epifania, Circuncisão, Paixão, Ressurreição e Ascensão.

Pode-se encontrar em Questões da *Suma Teológica* argumentos próximos ao que Jacopo escreveu sobre o *Advento do Senhor*, quando, por exemplo, Tomás aborda a Encarnação e o poder judiciário de Cristo. Além disso, de modo mais disperso na obra pode-se encontrar também Questões relacionadas à Circuncisão e da função reparadora de Cristo. Do mesmo modo sumário com o qual Jacopo de Varazze apresentou as razões, justificativas e motivos doutrinários e litúrgicos (analisados anteriormente), Tomás apresentou um *corpus* dogmático hierarquizado e homogêneo.

Em relação à natividade de Cristo, assim como na *Legenda Áurea*, o texto de Tomás compreende Mãe e Filho. Aspectos interessantes na medida em que se percebe a inserção da mulher no discurso que tem como referência o homem. Sobre a Paixão, as Questões estão divididas em quatro partes: 1) A Paixão de Cristo em si mesma (Q. 45-46), 2) As causas (Q. 47), 3) O modo (Q. 48 e 50) e 4) Os efeitos (Q. 49 e 50). Estas somam um total de quarenta artigos. A Q. 46, “Da Paixão de Cristo”, é uma das maiores encontradas em toda a *Suma Teológica*, sendo dividida em doze artigos. A Ressurreição também foi tratada em mais de uma Questão, sendo assim abordada por Tomás: 1) Da Ressurreição em si, 2) A qualidade, 3) A manifestação e 4) A causalidade.

É importante retomar o que foi desenvolvido até o momento: comparando as duas obras, percebeu-se semelhanças nas características próprias de cada tipo de discurso que aproximam os dois textos. A *Legenda Áurea*, estruturalmente, pode ser lida em sua integração com o tipo de produção intelectual de seu tempo. No entanto, para além da questão estrutural, é importante analisar as mensagens, o conteúdo dos textos que compõem o ciclo crístico nas duas obras. Acredita-se que para entender não somente as relações entre vivos e mortos, santos e fiéis, mas também as relações entre homens e mulheres estabelecidas pelos dois autores em seus textos, é preciso analisar as mensagens e os possíveis significados de cada elemento e/ou categoria presente nos mesmos.

Quanto às mensagens do ciclo crístico na *Legenda Áurea* e na *Sma Teológica*, acredita-se que estejam ligadas à moral. No primeiro caso, a vida de Cristo liga-se às mensagens encontradas nos capítulos específicos sobre os santos. No segundo, Cristo é o exemplo a ser seguido pelos homens. Sua função reparadora do pecado de Adão é entendida como aspecto fundamental para a salvação, levando sempre em consideração o livre-arbítrio dos homens.

Para Alain Boureau, a mensagem dos capítulos temporais – dentre os quais estão as legendas sobre Cristo – é homogênea e, baseada numa ampla tradição teológica, que não está preocupada com inovações, e sim, com o preenchimento da maior parte possível do campo cultural. A inserção da narrativa na doutrina revela a complexidade da obra de Jacopo de Varazze, bem como a riqueza de seu estilo, conjugando diferentes formas textuais num mesmo capítulo. (Idem: 57) A homogeneidade desta mensagem consiste em fornecer elementos para a composição das vidas dos santos, como, por exemplo, a importância do martírio em toda a obra, certamente referenciando a uma imitação a Cristo.

Estas considerações tornam necessária uma reflexão sobre a santidade na Idade Média Ocidental, problemática extremamente debatida e que se estende aos dias de hoje na medida em que novas fontes e novos elementos interpretativos são elaborados pelos historiadores e incorporados nos estudos sobre a hagiografia medieval. É importante considerar que a classificação dada à *Legenda Áurea* como um texto arcaico provém exatamente pela predominância dos tipos ascético e martirológico de santidade, os quais estariam ligados a tradições religiosas muito anteriores ao século XIII.

Em sua tese de doutorado, Néri Souza analisou os debates sobre as diferentes formas de se conceber a santidade no Ocidente Medieval. (Souza, 1998: v.1, 145-244) Percebe-se que uma das principais preocupações dos historiadores era estabelecer uma filiação ou origem do culto dos santos na história das práticas devocionais. Por isso, muitas vezes os santos foram associados como continuadores e/ou substitutos dos cultos aos deuses pagãos, ancestrais e heróis da Antigüidade. A autora acrescentou que esta preocupação tem deixado de inquietar os pesquisadores, que agora se interessam por outras questões relacionadas aos textos hagiográficos. Grande parte desta mudança de perspectiva se dá porque inventários mais seguros e mais críticos têm favorecido as análises sobre a santidade. (Idem: v.1, 165)

Em suas análises, Néri Souza se ateve detalhadamente nos principais interlocutores acerca do debate, mostrando sempre as contribuições e as limitações de cada autor. Dentre eles, Jean-Claude Schmitt e André Vauchez. O primeiro, ao trabalhar com a relação entre os vivos e os mortos abriu mão da questão das heranças, o que, segundo a autora, limitou o alcance cultural de suas conclusões, na medida em que seu objeto de estudo compreende uma preocupação que deve ser pensada na longa

duração. (Idem: v.1, 163-164) O segundo, já diretamente relacionado com a questão da santidade, preocupou-se com o estabelecimento de um padrão histórico dos modelos de santidade. Segundo a autora, esta perspectiva também impede uma análise de longa duração, na medida em que, para André Vauchez, os modelos se sobrepunham como etapas evolutivas distintas. Para Néri Souza, a própria diversidade dos perfis de santidade encontrados na *Legenda Áurea* contraria esta interpretação. (Idem: v.1, 177)

Entretanto, acredita-se que tanto o texto de Jean-Claude Schmitt, quanto o de André Vauchez ainda têm muito a contribuir acerca das problemáticas sobre a santidade no Ocidente Medieval. No primeiro caso, as interpretações sobre a morte remetem a temas como, por exemplo, a função das preces aos santos, das festas e das obras de caridade dos fiéis na intermediação e intercessão por seus mortos. No segundo, interessa, principalmente, as considerações do autor sobre Cristo como modelo de santidade. Para André Vauchez, os santos são servidores de Deus como modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã e, principalmente, na figura de Cristo. Por isso, são também seres de exceção. (Vauchez, 1989: 211)

A cronologia estabelecida por este autor sobre os santos na sociedade medieval é seguinte: a) Mártires medievais e patronos (Início da Era Cristã); b) Os ascetas, modelo proveniente do Oriente (provavelmente no século IV); c) Os defensores do povo e fundadores da Igreja, período definido pelo autor como “hagiocracia”, no qual predominaram os santos que estavam ligados ao poder eclesiástico (séculos VI a VIII); d) Reis santos e monges angélicos (séculos X e XI), período que compreende os embates entre o poder político e o poder espiritual, também conhecido como período da Questão das Investiduras e o tempo da Reforma Gregoriana. Nesta época, vitoriosa, a Igreja exerceu mais influência no Ocidente. Também pode-se caracterizar o período pelo modelo de santidade que valorizava a profissão monástica, ou seja, o comportamento de renúncia às questões materiais da vida terrena. Os religiosos eram os “verdadeiros soldados de Cristo”, e a santidade assumiu um aspecto profissional; e) Seguidores de Cristo (séculos XII e XIII), quando se percebe uma modificação na natureza da santidade. Esta modificação operou no sentido e na possibilidade da santidade: da contemplação de um Deus inatingível, à imitação das virtudes do Cristo encarnado. 277 E, por fim, f) os místicos profetas e pregadores (séculos XIV e XV). (Idem: 213-223)

Pode-se perceber a simplificação desta análise de André Vauchez em relação ao modelo do martírio e o dos seguidores de Cristo. Estes dois modelos estão imbricados de tal maneira um no outro que é impossível dissociá-los tendo em vista que a referência litúrgica é essencialmente a vida de Cristo narrada pela Bíblia, principalmente. As tipologias fornecidas por André Vauchez revelam falhas

também quanto à questão da espiritualidade na Idade Média. Este autor chegou a afirmar que o século XIII foi a civilização do Novo Testamento e que os autores desse século faziam referências exclusivas à esta parte da Bíblia.

A tipologia de André Vauchez pode ser cruzada com os quatro tipos de santos identificados por Alain Boureau na *Legenda Áurea*: 1) Os originários – santos que tiveram contato com Cristo; 2) Os antigos – principalmente os mártires, vítimas das perseguições entre o final do século I e o século IV; estes em maior número; 3) Os históricos – doutores, confessores, abades e bispos dos séculos IV a VII e 4) Os contemporâneos – dos séculos XII e XIII, estes em menor número. (Boureau, 1984: 35-38) Alain Boureau inventariou o modelo de santidade martirológico na *Legenda Áurea* e chegou à seguinte conclusão: o martírio se apresenta como um modelo religioso completo, com referências principalmente ao Velho Testamento, ancorado no ciclo crístico (Paixão), que utiliza protótipos tanto orientais quanto ocidentais e que, além disso, também é contemporâneo (ao século XIII). (Boureau, 1984: 115)

Considerações Finais:

Analisando, então, as narrativas do ciclo crístico, os temas trabalhados concernem às funções da santidade, as quais podem ser percebidas na *Legenda Áurea*, e que influenciaram na construção e divulgação de modelos de comportamento e exposição doutrinária. É importante, então, retomar o prólogo da obra, no qual Jacopo explicita a função da vinda de Cristo: redimir os primeiros pecados e reconciliar os fiéis com Deus.

A partir desta questão, outro elemento daquelas narrativas é a analogia por inversão, ou seja, Cristo é o contrário de Adão: aquele que resiste às tentações e que obedece, divulga e vive orientado para Deus e que esteve entre os homens para tentar restabelecer este vínculo. Dos sete motivos enumerados por Jacopo para que Cristo fosse enviado, apenas um é exclusivo: o de remissão de todo o gênero humano. Os demais são perceptíveis nas vidas dos santos, como, por exemplo: a preocupação com os pobres, a cura de enfermos, os santos patronos, os mártires que testemunharam a fé em Cristo, por ele morreram, libertaram da perseguição aqueles que professavam a mesma fé e julgaram cada um de acordo com seus méritos. Além disso, “iluminaram os ignorantes”.

Acredita-se na possibilidade de se considerar as narrativas sobre o ciclo crístico na *Legenda Áurea* como modelos para a estruturação das lendas santorais. É importante ressaltar que a homogeneidade outrora revelada por Alain Boureau permanece na medida em que o texto de Jacopo de Varazze remete constantemente a uma repetição da mensagem, que é a conversão. A enumeração de motivos, fatores, razões e condições que justificam tanto a ação de Cristo quanto a imitação deste

modelo e a intervenção dos Santos não se distingue da sistematização teológica proposta por Tomás de Aquino. A diferença está no fato da *Suma Teológica* não ser uma compilação sobre santos. Mas as virtudes e as funções evangelizadoras aparecem principalmente quando o teólogo trata do comportamento humano. Cristo é o remédio, o juiz e a referência: veio para corrigir, ponderar e orientar diante da expectativa do fim dos tempos. Todo o ciclo crístico na *Suma Teológica* enfatiza o seu caráter médico: desde a conveniência da Encarnação à causalidade da Ascensão.

Em duas Questões Tomás claramente definiu a função judicial de Cristo: com a sua morte, cumpriu sua função mediadora, aproximando os homens de Deus. Nesta mesma passagem o teólogo definiu que esta função pode ser também exercida por outros, desde que cumpram com a aproximação. Isto é possível por preparação e ministério. (Tomás de Aquino, 2003: III, Q.26, a.1, sol., v.8, 396) Também com as humilhações da Paixão, Cristo conquistou o mérito do poder judiciário, ascendendo ao Pai e assumindo o posto de Juiz do fim dos tempos. (Idem: III, Q. 59, v.8, 816-830) Na Questão sobre a conveniência da Encarnação Tomás considerou que a presciência do futuro por parte de Deus fez com que Cristo fosse enviado para redimir o pecado da mesma forma que a salvação de um homem se cumpre pelas orações de outros. (Idem: III, Q.1, a.3, rep.4, v.8, 66) Ao tratar deste tema Tomás reenvia seu texto para Questões discutidas na primeira parte da obra quando trata da Predestinação. (Idem: I, Q.23, a.1-8, v.1, 448-469)

A relação direta entre Cristo e a salvação e a inversa entre Cristo e Adão também são aspectos recorrentes encontrados em outras passagens da *Suma Teológica*. O ir e vir dos argumentos dá dinamismo e homogeneiza o texto de Tomás, assim como na *Legenda Áurea* a vida de Cristo inspira a composição das legendas sobre os santos. As duas fontes lidas a partir do pilar crístico revelam o que se acredita ser as bases para a relação entre os homens e a doutrina: uma teologia da história; a expectativa do porvir orientado para Deus e o Juízo Final. Tanto Tomás quanto Jacopo utilizaram a vasta tradição cristã para sistematizar seus argumentos de convencimento e conversão, a doutrina e a devoção.

A partir do que foi apresentado, alguns aspectos devem ser retomados como pontos chave para o entendimento do que foi proposto. O primeiro deles está relacionado com o instrumental que os princípios da história intelectual conjugados com a história comparada potencializaram as análises. Jacopo de Varazze e a *Legenda Áurea* e Tomás de Aquino e a *Suma Teológica* foram alinhados horizontalmente, como contemporâneos, e verticalmente – entendendo aqui as especificidades de seus meios de produção. Ainda que Jacopo de Varazze não tenha utilizado a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino e/ou que este não tivesse considerado a compilação hagiográfica daquele, eles se conheciam.

Dois dominicanos de um mundo pós-Reforma Gregoriana e pós IV-Concílio de Latrão (1215); do mundo sacramentado no matrimônio; da confissão e da Inquisição; do mundo que separava clérigos e leigos por algumas barreiras, como as restrições sexuais; homens que tinham o domínio da tradição filosófica do cristianismo, do latim e da escrita .

Em relação aos seus textos, é possível afirmar que a partir dos relatos e Questões sobre Cristo os dois autores estruturaram suas obras: Tomás ao dedicar a terceira parte da *Suma Teológica* e considerando-a como o maior argumento da teologia e Jacopo de Varazze ao distribuir as narrativas do ciclo crístico por toda a obra, homogeneizando-a.

Outro aspecto evidente é que o estudo proposto foi movido pelo intuito de analisar mais a hagiografia do que a teologia. Entender como Jacopo de Varazze estaria próximo de seus irmãos pregadores contemporâneos em relação á escrita (como se percebe na proposição sumária dos relatos sobre Cristo) e à argumentação (como se percebe nos quadros sobre o casamento da Virgem). Além disso, a compreensão daquele momento, o final do século XIII, é ampliada pela comparação na medida em que, por exemplo, nos itens não alinhados no quadro sobre o casamento da Virgem pode-se perceber a função reparadora de Maria (A4), tal qual Cristo, e o chamado parentesco espiritual entre Maria, Igreja e Cristo (B11). Neste sentido, acredita-se que teologia e hagiografia, cátedra e pregação não eram caminhos muito distintos na Ordem dos Dominicanos. Na verdade, eram complementares e partiam de uma formação básica comum.

Documentação:

- LEGENDA ÁUREA:

JACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea su CD ROM*. Testo latino dell'edizione critica a cura de Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

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

JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée*. Texte traduit, presente et annoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004. (Bibliothèque de la Pléiade)

- SUMA TEOLÓGICA:

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Bilíngüe Latim/Português. Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. São Paulo: Loyola, 2001-2006, Tomo I-IX.

Bibliografia:

AIRAILDI, G. **Jacopo da Varagine tra santi e mercanti**. Milano: Camunia, 1988.

AMEAL, J. **São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra**. 3ªed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.

BARROS, J.A. 2007. História Comparada – um novo modo de ver e fazer a história. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, pp.1-30, jun.

BASCHET, J. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. Trad. Marcelo Rede. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

BATAILLON, L. J., O.P. 1979. Iacopo da Varazze e Tommaso D'Aquino. **Sapienza**. Napoli, Anno XXXII, n. 1, pp. 22-29, gennaio-marzo

BOURDIEU, P. Estrutura, *Habitus* e Prática. In: _____. **Economia das Trocas Simbólicas**. 2ª ed. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1987, pp. 337-361.

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

BRUYNE, Edgar de. **Estudios de Estetica Medieval**. Trad. Fr. Armando Suárez, O.P.. Madrid: Gredos, 1959, 3v.(Biblioteca Hispânica de Filosofia).

CHARTIER, R. 1991. Intelectual (Historia). In: BURGIÈRE, André (dir.). **Dicionário Akal de ciências históricas**. Trad. E. Ripoll Perelló. Madrid: Akal, pp. 398-402.

COLLOMB, P. 2001. Les éléments liturgiques de la *Légende dorée*. Tradition et innovations. In: FLEITH, B. et MORENZONI, F. (org.) **De la sainteté a l'hagiographie: genèse et usade de la Légende dorée**. Genève: DROZ, pp. 97-122.

DETIENNE, M. **Comparar o incomparável**. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004.

DUNN-LARDEAU, Brenda. 1986. Préface. In: _____. (dir.). **Legenda aurea: sept siècles de diffusion**. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, pp. 13-16.

ECO, U. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Trad. Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

FERRUA, V. 2001. Istanze e Antitesi dell'*Ordo Praedicatorum* nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze. In: GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). **Il Paradiso e la Terra: acopo da Varazze e il suo Tempo**. Firenze: SISMEL-Galuzzo, pp. 31-48.

FLEITH, B. **Studien Zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Legenda Aurea**. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1991. (Thèse n° 273)

_____. 1990. *Legenda aurea*: destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIIIe et au début du XIV siècle. In: GAJANO, S. B. **Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo**. Fasano di Brindisi: Schena, pp.41-48.

_____. 2001. *De Assumptione Beate Virginis Marie*. Quelques réflexions autour du compilateur Jacques de Voragine. In: _____. et MORENZONI, F.(org.) **De la sainteté a l'hagiographie: genèse et usade de la Légende dorée**. Genève: DROZ, pp. 41-73.

FRANCASTEL, P. **La Figure et le Lieu: l'ordre visuel du Quattrocento**. Paris: Gallimard, 1967.

FROVA, C. 1990. Problemi e momenti della presenza della letteratura agiografica nella scuola medioevale. In: GAJANO, S. B. **Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo**. Fasano di Brindisi: Schena, pp. 101-109.

FRANCO JÚNIOR, H. 2003. Modelo e Imagem: O pensamento analógico medieval. In: LEÃO, A. V. e BITTENCOURT, V. O. **Anais: IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM**. Belo Horizonte: PUC, pp.39-58.

GINZBURG, C. 2001. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. In: _____ **Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 85-103.

GUIDETTI, S.B. 2001. Scrittura, oralità, memoria. La *Legenda aurea* fonte e modello nei *Sermones* e nella *Chronica civitatis ianuensis* di Iacopo da Varagine. In: FLEITH, B. et MORENZONI, F. (org.) **De la sainteté a l'hagiographie: genèse et usade de la Légende dorée**. Genève: DROZ, pp. 123-138.

HINNEBUSCH, W. A. O.P. 1975. **The Dominicans: a short history**. New York: Alba House/Society St. Paul.

KANTOROWICZ, E. H. **Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

_____. **La naissance du Purgatoire**. Gallimard, 2002.

LEONARDI, C. 2001. All'ombra di Tommaso. In: GUIDETTI, Stefania Bertini. **Il Paradiso e la Terra: Iacopo da Varazze e il suo Tempo**. Firenze: SISMEL-Galuzzo, pp.25-29.

MAGGIONI, G.P. 2001. Le molte *Legende auree*: Modificazione testuali e itinerari narrativi. In: FLEITH, B. et MORENZONI, F. (org.) **De la sainteté a l'hagiographie: genèse et usade de la Légende dorée**. Genève: DROZ, pp. 15-40.

MARITAIN, J. **Le Docteur Angélique**. Rio de Janeiro: Atlantica, 1945.

PANOFSKY, E. **Arquitetura Gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média**. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PAUL, J. **Historia Intelectual del Occidente Medieval**. Trad. Dolores Mascarell Madrid: Cátedra, 2003.

PESCH, O. H. **Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval**. Trad. Xavier Moll e Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder S.A., 1992.

RICHARDSON, E.C. **Materials for a Life of Jacopo da Varagine**. New York: Wilson Company, 1935, 3v.

SOUZA, Néri de Almeida. A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. 1998, 2v., 517f. **Tese (Doutorado em História)** – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

TEIXEIRA, Igor S. A encruzilhada das idéias: aproximações entre a *Legenda Aurea* (Jacopo da Varazze) e a *Suma Teológica* (Tomás de Aquino). **Dissertação (Mestrado em História)**. Porto Alegre UFRGS, 2007.

TORRELL, J.-P. OP. **Inicição a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

ULLMANN, R. A. **A Universidade Medieval**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VAUCHEZ, A. **La Sainteté aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. 2e éd. Rome: École Française de Rome, 1988.

_____. 1986. Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la *Légende dorée*. In: DUNN-LARDEAU, B. DUNN-LARDEAU, Brenda.. (dir.). **Legenda aurea: sept siècles de diffusion**. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, pp. 27-56.

_____. 1989. O Santo. In: LE GOFF, J. (dir.). *O Homem Medieval*. Trad. Maria Jorge V. F. Lisboa: Presença, pp. 211-230.

VERGER, J. **Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente: nos séculos XII e XIII**. Trad. Viviane Ribeiro, Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. 2001. Introduction. In: FLEITH, B. et MORENZONI, F. (org.) **De la sainteté a l'hagiographie: genèse et usade de la Légende dorée**. Genève: DROZ, pp. 9-13.

_____. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru/SP: EDUSC, 1999.

VEYNE, P. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. 4ª ed. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UNB, 1998.

WALZ, A. O.P. **Saint Thomas d'Aquin**. Adap. Française Paulo Novarina. Louvain;Paris: Publications Universitaires; Béatrice-Nauwelaerts, 1962.

