

NO CORAÇÃO DA IDADE MÉDIA: OS DOMINICANOS E A MAESTRIA NARRATIVA*

Alain Boureau**

Resumo: *Este texto foi originalmente publicado na obra L'événement sans fin em 1993. O principal objetivo do livro é analisar a operação narrativa compreendida na instauração do cristianismo como religião universalista no Ocidente Medieval. O autor está interessado em analisar a convergência de diferentes tipos de narrativas e suas complexidades para observar os quadros gerais da narrativa cristã, as hagiografias e a "narração do erro", esta última definida como narrativas monásticas sobre a traição. Especificamente, na presente tradução, o autor defende que a Ordem dos Pregadores ao procurar se legitimar construiu uma narrativa hagiográfica coletiva no século XIII, as Vitae Fratrum, inspirada nas Vitae Patrum, do início da era cristã. Boureau discute, então, o que seria o "deserto" dos frades mendicantes do século XIII e o porquê da inspiração em narrativas do cristianismo primitivo.*

Palavras-chave: *Ordem dos Pregadores; Vida dos Pais da Igreja; Vida dos Frades.*

1. Sistematização da narrativa: a elaboração do legendário universal

Por volta de 1250 os dominicanos produziram um legendário universal, cujo exemplo mais ilustre e o mais difundido foi, certamente, a Legenda áurea, de Jacopo de Varazze (aproximadamente 1265).¹ O que se entende por "legendário universal"? Trata-se de uma compilação de textos hagiográficos resumidos e de narrativas ligadas às grandes celebrações do calendário litúrgico reagrupados segundo a ordem das festas do

* Originariamente publicado em: BOUREAU, A. "Au cœur du Moyen Âge: les dominicains et la maîtrise narrative". In: _____. **L'événement sans fin: Récit et christianisme au Moyen Âge**. Paris: Les Belles Lettres, 1993, p.55-80. Tradução: Igor Salomão Teixeira.

** Diretor de Estudos na EHESS/Groupe d'Anthropologie Escolastique. Alain Boureau tem uma vasta produção bibliográfica sobre história intelectual e da escolástica, sobre a ordem dos dominicanos e sua produção hagiográfica. Destacam-se, dentre outras obras: La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine (†1298), publicado em 1984; Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham, (1999); Satan hérétique. La naissance de la démonologie dans l'Europe médiévale (1260-1350), publicado em 2004 e traduzido em 2006 para o italiano e o inglês; La Religion de l'Etat. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350), de 2006. L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380), publicado em 2007. Também se destaca com a publicação da edição crítica, em francês, da Legenda Áurea (2004). Para conhecer um pouco do conjunto de sua obra indicamos o artigo publicado por PIRON, Sylvain. Une anthropologie historique de la scolastique (Note de lecture). **Annales Histoire, Sciences sociales**, v.64, n.1, p.207-15, jan-fév 2009.

ano; ele é universal na medida em que contém apenas as narrativas ligadas a um culto observado no conjunto da cristandade. Não tem a função diretamente litúrgica, mas serve para auxiliar a pregação, seja em uso direto pelo pregador itinerante, para os legendários menores, seja de acordo com a intenção dos mestres dos studia dominicanos que formavam os pregadores. Em pouco menos de um século vemos sucederem-se esses legendários dominicanos, desde o de Jean de Mailly, que teve uma primeira versão redigida no fim da década de 1230 ao enorme *Speculum sanctorale* de Bernardo Gui no início do século XIV, passando pelo *Epilogo in gesta sanctorum*, de Bartolomeu de Trento (1245), pelo *Speculum Historiale*, de Vincente de Beauvais (aproximadamente em 1260), pela *Legenda Áurea* e pelo legendário de Rodrigo de Cereto (fim do século XIII).² Examinemos, então, as razões e as modalidades deste florescimento excepcional.

Os dominicanos simplificam e centralizam a narrativa cristã por duas razões convergentes: a romanização da Igreja no século XIII e a necessidade da pregação errante ao povo.

Desde a reforma gregoriana, Roma acentua seu controle sobre os fiéis da Europa praticando uma uniformização do culto. Esta tendência se observa desde o século XII no planejamento do espaço romano, que perde sua especificidade para tornar o modelo abstrato do lugar eclesial (BOUREAU, 1990a, p.367-80). As ordens mendicantes, particularmente as ligadas ao papado, contribuem largamente, no decorrer do século XIII, a esta uniformização, dividindo-se, de fato, em tarefas: entre 1240 e 1245, o ministro geral da ordem franciscana, Haymon de Faversham, compila e harmoniza os elementos da liturgia romana universal em uma obra que se transforma em autoridade na Igreja durante séculos (VAN DIJK, 1963). Os dominicanos, exatamente ao mesmo tempo, colocaram em evidência uma liturgia unificada de sua ordem, no mesmo espírito de universalidade, conduzida pelo mestre geral Humberto de Romans. Mas, sobretudo, os pregadores estabeleceram a narrativa universal que acompanha a liturgia e a pregação; este esforço, entretanto, não teve o mesmo caráter oficial que o que teve a liturgia, mesmo Humberto de Romans lançando um apelo solene à constituição de um corpus narrativo sobre a ordem, que será tratado na sessão seguinte do capítulo. Entretanto, a romanização ou a universalização dos legendários aparece claramente.

A primeira compilação conhecida, aquela de Jean de Mailly, é ainda regional: os santos da Borgonha aí ocupam um grande espaço; é verdade que este legendário, como

mostrou o Pe. Dondaine, foi uma empreitada realizada por Jean de Mailly antes de sua entrada para a ordem (DONDAINE, 1946, p.53-102). Mas antes de Jacopo de Varazze, que produziu uma compilação sem qualquer coloração regional, o caso de Bartolomeu de Trento parece revelador de uma fase de transição (BOUREAU, 1990b, p.23-48). Nos 365 capítulos de seu Epilogus, 148 tratam de uma matéria universal, 101 parecem especificamente romanos e 78 estão ligados a cultos locais ou regionais. Os 101 capítulos “romanos” concernem menos a uma particularidade diocesana que à centralidade do lugar dos apóstolos: assim, 54 capítulos adaptam o missal romano a propósito das festas do tempo pascal; todos esses capítulos e um bom número dos outros marcam a situação romana da celebração, como se Bartolomeu compusesse um guia do peregrino. Esta atenção dedicada à liturgia romano-curial marca uma volta em relação a uma antiga dominação litúrgico-narrativa gallicane. Por outro lado, a parte regional do legendário de Bartolomeu não gira em torno de um centro, como no caso dos legendários monásticos dos períodos precedentes: temos a impressão de seguir um itinerário de pregador errante; de fato, os santos patronos implantam um ar assaz vasto que parece corresponder exatamente à zona do deslocamento missionário de Bartolomeu; para o essencial, este ar se compõe das quatro províncias eclesiásticas que formam o tirol ao Sul: Salzbugo, Aquiléia, Ravena e Milão. Para o resto, seguimos Bartolomeu até Roma, passando por Pisa, Arezzo, trani, Agnani. Outra geografia revela-se e sobrepõe-se à precedente: aquela das terras do Império (Borgonha, Provença, Baviera, Suíça). Sem dúvida, é preciso ver nisso uma conseqüência das orientações de Bartolomeu, que foi próximo ao imperador Frederico II. Vinte anos mais tarde, Jacopo de Varazze, liguriano de temperamento guelfo, que reuniu narrativas de todos os grandes santos da liturgia romana universal.

A necessidade da pregação ao povo também conduziu à universalização. A imensidão das primeiras províncias dominicanas e o princípio da mobilidade dos pregadores, de um convento a outro, descartam qualquer enraizamento local da pregação. A realização regular dos capítulos provinciais e gerais da ordem assegura uma circulação rápida dos materiais narrativos, novos ou compilados, como o mostra, no domínio conexo da crônica e dos exempla, a difusão hábil e ampla da legenda da papisa Joana, anotada por Jean de Mailly por volta de 1250, retomada por Étienne de Bourbon por volta de 1260 e depois por Jacopo de Varazze (em sua Crônica de Gênova) e por

Martim, o Polonês (Crônica dos papas e dos imperadores) antes do final do século (BOUREAU, 1988, p.119-42).

O deslocar do legendário para as formas narrativas complementares permite notar outra novidade essencial das compilações dominicanas: a história aí se introduz largamente. Na Legenda áurea, Jacopo de Varazze introduziu em seu capítulo sobre o papa Pelágio uma longa crônica universal; as narrativas de milagres difundidas no final dos capítulos introduzem o presente em narrações antigas. Mas esta integração do tempo na imobilidade da narrativa é acompanhada, complementarmente, de uma integração do tempo móvel do ano litúrgico no tempo fixo dos calendários, que coloca a Encarnação no coração do presente. Jean de Mailly omitia as festas do ciclo pascal, sem dúvida por causa de sua incompatibilidade com a estrutura do calendário fixo. Bartolomeu adota uma solução ainda frustrada, criando um enorme parêntese entre as festas do fim de março e aquelas do início de abril, onde ele aloca os quatro meses que se passam entre a septuagésima e a festa de Pentecostes. Jacopo de Varazze encontra uma solução mais elaborada, de melhor rendimento simbólico: ele insere a série septuagésima-quadragesima no final de janeiro, as festas pascoais propriamente ditas no fim de março e, enfim, a Ascensão e Pentecostes no início de maio; tal disposição permite uma reprodução aproximativa do ano real.

Esta imbricação dos tempos reflete outro aspecto do legendário, que se manifesta plenamente em Jacopo de Varazze: sua tendência à totalização; no curso das narrativas, o dominicano integra elementos variados da doutrina, da liturgia e da história que constituem a Legenda áurea em um compêndio da vida cristã, que garante seu sucesso (mais de mil manuscritos conservados) até a Renascença, quando sua função vulgarizadora é assumida pela Imitação de Jesus (FLEITH, 1991).

2. A ordem dominicana e o modelo dos Pais do deserto no século XIII

“Esta narração convém perfeitamente à minha situação e eu penso que o que você diz está endereçado a mim”: essas palavras de surpresa e de júbilo, o jovem príncipe Josafat as lança a Barlaam, Pai do deserto indiano, enquanto ele ouve contar uma anedota exemplar, após a narrativa feita por Jacopo de Varazze, na Legenda áurea (DE VORAGINE, 1968, p.818)³. Os patrocinadores dominicanos do afresco da Tebaída

em Camposanto de Pisa sustentam seguramente que os burgueses da vila tenham a mesma estupefação, a mesma inquietante familiaridade com os episódios representados. Se os espectadores deviam se reconhecer, como Josafat, a lição dada, os pregadores, de sua parte, se identificavam sem nenhuma dúvida com os Pais do deserto, que o dominicano Cavalca difundiu a mensagem por sua famosa tradução italiana das *Vitae patrum*⁴ utilizada nos cartuchos do afresco.

Pretendemos, com este texto, pesquisar as raízes desta identificação dominicana no decorrer do primeiro período da ordem, no século XIII. Por quais razões e sob quais modalidades os pregadores viveram ou pretenderam se apresentar como Pais do deserto? O paradoxo parece claro: sabemos, certamente, que uma das originalidades da ordem dominicana reside em sua implantação e sua visão urbana; este traço aparece com certeza nos princípios proclamados e na prática; Humberto de Romans, um dos mais importantes mestres gerais da ordem no século XIII, dá uma justificativa detalhada desta orientação urbana na frase “Aos leigos nas cidades” que encontramos no seu manual *De eruditione praedicatorum*⁵; a realidade desta implantação preferencial foi confirmada pelas questões lançadas por Jacques Le Goff sobre as relações entre urbanização e desenvolvimento das ordens mendicantes: assim, no final da Idade Média, um frade dirá precisamente que se devia fundar um convento dominicano em Guérande, na Bretanha, porque a cidade, de mais de três mil habitantes possuía densidade urbana acima do mínimo (LE GOFF, 1970, p.924-46; 1968, p.335-52). Para John Feed, em sua monografia sobre os frades e a sociedade germânica no século XIII, coincidiu perfeitamente, em quadros precisos, o desenvolvimento urbano alemão e aquele da ordem dos dominicanos (FREED, 1977).

De qual deserto, então, os dominicanos queriam ser eles os Pais? A precisão da evocação em Pisa, de outras evidências mais antigas desta identificação, das quais falarei mais à frente, impedem de fazer uma assimilação como se fosse apenas um simples prestígio metafórico dos Pais. A explicação corre o risco de ser fácil e perigosa: a extrema maleabilidade das noções medievais permite justificar, não importa qual superposição, segundo o modelo das “parábolas” mariaais, nas quais todo objeto, todo indivíduo do mundo evoca Maria. É necessário, então, avançar prudentemente e não confiar em apenas uma confrontação dos textos (literatura hagiográfica, histórica e homilética dos pregadores do século XIII de um lado, *Vitae patrum* de outro). É preciso

tentar aproximar as estruturas de pensamento e de ação e não de simples temas erráticos, mas de reparar em pontos institucionais e reais da fixação do paralelo. Mas, antes de arriscar este ensaio, lembremos os indícios da identificação.

Os indícios de uma identificação

Esses indícios parecem numerosos, muito numerosos mesmo; alguns tendem a nos levar por falsas pistas. De fato, no século XIII, as *Vitae patrum* parecem fortemente difundidas dentro e fora da ordem dos pregadores. Mas convém distinguir diferentes modos de difusão, para aproximar aos poucos da apropriação dominicana desta tradição:

I) O Ocidente em seu conjunto conheceu bem as *Vita patrum*, desde o século VI pelo menos; desde muito cedo circularam diversas coleções, a *Historia monachorum in Aegypto* de Rufin⁶, o *Liber Geronticon*, de Paschase de Dumi, o *Liber vitas sanctorum patrum orientalium*⁷, do monge das Astúrias Valério de Bierzo. Muito cedo, também, a Igreja reconheceu nestas coletâneas um valor iminente: a *Regula Magistri*, no início do século VI faz referência (VANDERHOVEN; MASAI; CORBETT, 1953, p.307), o decreto pseudo-gelasiano as recomenda (VON DOBSCHUTZ, 1921, p.220). As *Vitae* fornecem um modelo à hagiografia monástica ocidental, desde Gregório de Tours retomando-as no título; o quarto livro dos *Diálogos* de Gregório Magno se difunde sob o título de *Vitas sanctorum patrum per Italiam commorantium*; com freqüência, no século VI, conhecemos uma coleção regional que evoca as figuras do Jura, as *Vitae sanctorum patrum Jurensium* (**Vie des Pères du Jura**, 1968). Este prestígio se mantém até o final da Idade Média; os monges recopiam sem cessar as *Vitae*. Os trabalhos minuciosos de Columba Battle permitem perceber a amplitude desta difusão: sua contagem aplicada à seção que nós chamamos de *Verba seniorum* nas *Vitae patrum*, assinalam a existência de 112 coleções longas manuscritas conservadas entre o século VII e o XV (BATTLE, 1971); é preciso acrescentar aí 257 manuscritos parciais, mais de 400 menções às *Vitae* nos inventários de bibliotecas e nos testamentos. Podemos ainda acrescentar as coleções das *Vidas separadas* de Antônio, de Taís etc., em língua latina e nas línguas vulgares. É preciso remarcar, enfim, que a tradução da História dos monges do Egito por Wauchier Denain, no início do século

XIII, constitui “o mais antigo exemplo conservado de vidas de santos em prosa francesa” (SZKILNIK, 1986)⁸.

É necessário, então, considerar esta relativa banalidade das *Vitae patrum* em nossa interrogação sobre os mecanismos de identificação dominicana aos Pais do deserto. Entretanto, os números merecem uma correção qualitativa: a maior parte dos manuscritos recenseados provém das bibliotecas monásticas, onde eles tinham freqüentemente o título significativo de *Adhortationes sanctorum patrum ad profectum et institutionem monachorum*; eles fazem parte, junto com os textos de João Cassiano e das *Regulae beneditinas*, da literatura disciplinar e moral dos monges, de uso interno. O prestígio das *Vitae patrum*, no universo monástico, procede do respeito obrigatório, mais do que pela riqueza do modelo.

II) A partir do século XI os reformadores do monaquismo e os tenants do novo eremitismo redescobriram o sentido e o vigor das *Vitae patrum*. Significativamente, Lester Little intitula um ensaio consagrado a esses eremitas de *The new Egypt* (LITTLE, 1978)⁹; os ascetas, como Romualdo de Ravena, Pedro Damiano, João Gualberto, Bernardo de Tiron, Roberto de Arbrissel ou Étienne de Muret rejeitaram a corrupção das cidades e a riqueza dos mosteiros; o modelo egípcio se impôs; os indícios são numerosos: assim, as *Vidas dos Pais* constituíam a leitura favorita de Romualdo durante os dez anos em que passou no mosteiro catalão de São Michel de Cuxa. Pedro Damiano dizia, a propósito de uma fundação de Romualdo, Sitria, que se tratava de uma nova Nitria (nome do deserto onde viveu santo Antônio) (PEDRO DAMIÃO, 1957, p.13-28 e 104-105); no opúsculo que ele consagra à reforma monástica, Pedro Damiano escreve que ao novo eremita o saber importa pouco e que ele deve se contentar com os Evangelhos e com os ditos e atos dos Pais do deserto (**Opusculum XI, 1**)¹⁰. Étienne de Muret, durante seus almoços com seus companheiros, escutava em silêncio as vidas de santos ou dos Pais. A obra que seus discípulos lhe consagraram, o *Liber de doctrina* ou *Liber sententiarum*, foi composta a partir do modelo das *Vitae patrum*, como collection de Ditos e de anedotas (**Vita Venerabilis Viri Stephani Murentensis**, 1968, p.116-7 e 3-62). Os reformadores monásticos, eles também, referem-se aos Pais do deserto: as *Consuetudines* dos Chartreux citam-nos como modelos (**Consuetudines**. In: LITTLE, 1978, p.85)¹¹. Entre os Cistercienses, Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry viam-se como herdeiros dos Pais.¹²

Este engajamento novo importa à nossa pesquisa. Basta lembrar que Domingos deve aos cistercienses, aos premonstratenses e aos grandmontins.

III) Em outros casos, desde o fim do século XIII, os *Verba seniorum* desempenharam importante papel na pregação e na teologia. Os ditos dos Pais funcionam como autoridades ou como exempla. Os primeiros traços de utilização das *Vitae* no sermão encontram-se em Pedro Comestor (Pierre le Mangeur) (um exemplum), Pedro de Blois (dois exempla); a partir de Jacques de Vitry (aproximadamente vinte e cinco exempla) este recurso se torna massivo. As compilações de exempla que nasceram no início do século XIII privilegiam esta fonte. É impossível fazer um recenseamento; porém é suficiente mostrar que o manuscrito anônimo Paris BN Latim 15912 contem 270 exempla extraídos das *Vidas dos Pais* sobre um total de 800 anedotas. Na teologia, o sucesso é idêntico: Guilherme Peyraut utiliza numerosas anedotas *Du Deserto* em sua *Summa virtutum ac vitiorum* (aproximadamente em 1240) assim como Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica* ou em seus *Comentários sobre as Sentenças*. É preciso sublinhar a novidade desse estatuto de autoridade que procede sem dúvida em relação ao prestígio dos Pais junto aos reformadores da época precedente e da comodidade técnica dos *Verba*: uma vez anedótico e edificante, breve e completo, o dito se insere melhor que qualquer fragmento da patrística em um sermão ou tratado. A imensidão e a variedade do corpus compõem um reservatório inesgotável da sabedoria cristã. Um exemplo desta comodidade de emprego nos é fornecido por uma passagem da *Legenda áurea* de Jacopo de Varazze no capítulo sobre a exaltação da cruz. Jacopo cita Gregório Magno o qual, para provar a virtude extraordinária da cruz, menciona uma assembléia de demônios; ora, em Gregório, falta o conteúdo do debate; Jacopo o restitui graças a um fragmento da *Vida dos Pais*: “São Gregório passou sob silêncio, para resumir, o modo desta discussão; mas ele pode ser retomado a partir de um exemplum parecido que lemos na *Vida dos Pais*” (DE VORAGINE, 1968, p.610)¹³. As *Vidas* parecem bem integradas ao tecido contínuo do saber cristão autêntico. Os dominicanos, então, considerando o fato de sua dominação no universo da pregação e da teologia no século XIII, alçam constantemente os *Verba seniorum*: até o século XIV, é preciso citar, outros pregadores e os teólogos, os autores de imensas compilações de exempla ou de narrativas edificantes: Vincent de Beauvais, Estevão de Bourbon, Tomás

de Cantimpré, Humberto de Romans, Arnolfo de Liège, João de São Geminiano, João Gobi, etc.

IV) Mas, até o presente, os sinais de uma identificação específica nos escapam, pois as Vitae fazem parte de um saber partilhado e suscitam um envolvimento geral. Entretanto, podemos observar duas obras dominicanas, praticamente contemporâneas (aproximadamente de 1260), que marcam uma leitura particular das Vitae, não redutível ao uso geral: de fato, um mesmo texto recebe significações bem diferentes segundo o tipo de apreensão que ele suscita. Eu gostaria, agora, mostrar que as Vitae patrum desempenharam o papel de modelo e não somente de uma regra ou de uma fonte.

A primeira dessas duas manifestações apareceu nos legendários dominicanos, e principalmente na Legenda áurea. Vimos que os pregadores inventaram o legendário hagiográfico universal de grande difusão; deixemos de lado o legendário de Jean de Mailly, escrito por volta de 1230, em um momento no qual o autor não era ainda pregador. A verdadeira construção dominicana do legendário não começa a não ser com o Epilogus in gesta sanctorum (1245), de Bartolomeu de Trento; no Epilogus, seis capítulos se relacionam ao Deserto: Paulo, Antônio, Marina, Macário, Barlaam e Josafat (e Maria Egípcíaca, mas apenas em um manuscrito). Neste início, ainda tímido, é preciso notar a presença de Barlaam e Josafat; a legenda é, na verdade, parte de um núcleo inicial das Vitae patrum, pois a narrativa atribuída a João Damasceno só circula no Ocidente a partir do século X; mais precisamente, Bartolomeu e depois Jacopo de Varazze deram-na um contorno próximo daquele das Vitae ou dos Verba destacando os episódios romanescos como muitos outros exempla do deserto; esta narrativa será essencial para o prestígio dos Pais, dando um perfil biográfico à série dos Verba seniorum. Com Jacopo de Varazze, o Deserto invadiu a narração hagiográfica; enumeremos os títulos de quinze capítulos: Paulo, Macário, Antônio, João o Capelão, Maria Egípcíaca, Marina, Pelágia, Margarida, Taís, Pasteur, João, Moisés, Arsênio, Agatão, Barlaam e Josafat. E esta enumeração não considera uma penetração em profundidade: assim, as vidas de Jerônimo e Maria Madalena têm uma “coloração” desértica; a vida de Taís se duplica em um episódio paralelo; as cinco vidas dos abades (Pasteur, João, Moisés, Arsênio e Agatão) reúnem, ao final da narrativa, os verba enunciados por outros pais, em geral, ditos dos abades éponymes. O Deserto se estende,

então. Afora a influência desta inserção (conhecemos o sucesso prodigioso da *Legenda áurea*; sabemos também como o *legendário* foi utilizado na pregação que multiplica sua difusão), a novidade capital reside na integração biográfica e no calendário das *Vitae* e dos *Verba*: até lá, distinguimos os *sancti* e os *patres* (talvez santos a título individual, como Antônio, Paulo ou Taís). Com Jacopo de Varazze, os verdadeiros *seniores* (os abades Pasteur, João, Moisés, Arsênio e Agatão) entram no santoral por suas santas palavras, seus *verba*. Esta integração ao calendário (preparada pelo *Liber Natalitiis cisterciense* do final do século XII (ROCHAIS, 1975), onde não figuram os abades) deu nascimento a um culto ordinário: celebramos Barlaam e Josafat no fim de novembro porque Bartolomeu de Trento e Jacopo de Varazze, não dispoendo de um dia de festa adequado, colocaram seu capítulo no final da compilação, junto à celebração do Advento.

Eis, então, o lugar da identificação: o esquema biográfico que autoriza e suscita a projeção. Esta projeção coletiva se realizara plenamente nas *Vitae fratrum* de Gerardo de Fracheto (DE FRACHETO, 1895)¹⁴.

Antes de entrar na descrição das estruturas de identificação, é necessário precisar um ponto de método: a comparação dos textos (*Vitae patrum/Vitae fratrum*) não pode se fundar sobre o texto intemporal das *Vitae patrum*. Incapaz de determinar os textos conhecidos por Gerardo de Fracheto, nos limitaremos à adaptação propôs, ao mesmo tempo, Jacopo de Varazze, insistindo sobre os *Verba seniorum* mais que sobre as vidas “romanescas”, desde o acréscimo de cinco capítulos sobre os abades constitua uma originalidade pulsante da *Legenda áurea*. A pesquisa sobre as reais fontes de Gerardo e Jacopo permanece, embora difícil, desejável.

A obra de Gerardo de Fracheto, personagem importante da ordem (ele foi prior provincial da Provença) procede de uma vontade expressa do mestre geral Humberto de Romans, o qual, no capítulo geral de 1256 em Paris, ordenou a todos os frades que escrevessem e enviassem a ele os fatos memoráveis realizados pelos pregadores; após, ele confiou esta massa de documentos a Gerardo de Fracheto que compôs sua compilação por volta de 1260 e a completou até sua morte em 1271.

A identificação entre os dominicanos e Pais do deserto se lê claramente no título *Vitae fratrum*; a bizarrice morfológica das *Vidas* deriva diretamente do modelo: desde o século VI, fala-se frequentemente das *Vitae patrum*, por influência da morfologia do

romano comum. A substituição de *patrum* por *fratrum* faz sentido indicando o modelo e sua renovação. Certamente, o emprego da palavra *frater* para designar os membros das ordens mendicantes constituiu uma novidade e uma designação própria; mas o vocábulo foi utilizado em muitos registros. Nas *Vitae patrum* os eremitas se designam mutuamente como *fratres*; a palavra *pater* aparece pouco; para assinalar uma autoridade eminente, falamos mais de *abbas*. O “Pai” do deserto é este frade a quem se atribui, não em seu mundo, mas no universo do livro e dos leitores, um status exemplar; esta hierarquia nominativa se reencontra exatamente nas *Vitae fratrum*: os pregadores se nomeiam entre eles *fratres*; em sua hierarquia, eles utilizam o termo funcional de *prior* e não mais de *abbas*; mas Gerardo, como um historiador distante, emprega a palavra *pater* para se referir a Domingos e Jordão da Saxônia. Mas a substituição de *frater* a *pater* tem outro sentido; desde o século XI, as novas ordens incluíram entre os *fratres*, os *conversos*; contrariamente a algumas idéias, a existência dos *frades conversos* não se explica por uma imitação da hierarquia feudal, mas por uma vontade de trazer para a ordem religiosa os *laboratores*. Esses *frades conversos*, figura e desenho de uma sociedade totalmente cristã, constituíram talvez um dos modelos dominicanos: assim, o criador desta instituição, aproximadamente em 1040, João Gualberto, os fez fazer os mesmos votos que os eremitas de Vallombrosa, exceto o silêncio e a *clausura* (HALLINGER, 1956, p.1-104). Esta licença transformou-se em dever da palavra e de errância entre os dominicanos: o frade é o novo pai que prega no mundo.

A forma mesmo do livro de Gerardo reenvia a seu modelo: para o autor, trata-se de *exempla* (e, vimos, no século XIII, as *Vitae patrum* foram desde o início fontes de *exempla*), de *fragmenta*; para Humberto de Romans, em seu prefácio, a *coletânea* reúne os *facta* e os *dicta* dos *frades* (VF, 3).

A composição faz do grupo o assunto da obra; a primeira parte descreve o nascimento da ordem, a quarta seu desenvolvimento, a quinta as mortes ilustres dos *frades*; e esta narração se construiu exclusivamente por *anedotas curtas* relacionadas cada uma a um *frade*; os agrupamentos temáticos se fazem unicamente sobre o conteúdo dos ensinamentos dos *frades*: todos esses traços derivam das coleções de *Verba seniorum*. Certamente, as partes II e III das *Vitae fratrum*, dedicadas a Domingos e Jordão da Saxônia, respectivamente, se relacionam como uma espécie de *libellus*

hagiográfico, mas, nelas também, a sucessão dos fragmentos importa prevalece sobre a coerência biográfica. A biografia verdadeira é o grupo: *Vitas*.

Então, sob a dupla forma da biografia santa e de coletânea de provérbios, a ordem dominicana se dá um modelo e uma conduta de imitação. Como funciona este modelo?

Estruturas da identificação

O grupo, dissemos, forma o assunto principal das duas coleções (*Vita patrum* e *Vita fratrum*); nos dois casos, o texto esboça o afresco de uma sociedade auto-suficiente. Esta sociedade cristaliza uma hagiografia comunitária, distinta de todas as narrativas medievais de fundação religiosa, nas quais a instituição prolonga a vida santa de um homem eminente, como uma relíquia viva às ramificações sempre crescentes. Então, como os grandes ramos religiosos ou as ordens são designadas de acordo com o nome do fundador ou do lugar inicial, os Pais e os Frades (os pregadores) se nomeiam como grupo.

Neste ponto, a descrição da sociedade dos Pais e dos Frades (na *Legenda áurea* e nas *Vitae fratrum*), embora o prestígio dos fundadores, ocupa um lugar de narrativa de origem e anuncia o grupo antes de celebrar os santos fundadores.

Examinemos a dupla narrativa descritiva da fundação, marcada pelos sinais e os prodígios; nos dois casos, dois solitários, independentemente um do outro, escolheram fugir do mundo e se reencontraram por acaso e pela providência: Antônio e Paulo; Domingos e Francisco. Eles não se reagrupam a não ser pelo viés do sobrenatural e da visão: “Antônio acreditava que era o primeiro dos monges a viver como eremita; mas advertido em sonho que havia um melhor que ele, o qual vivia em um esconderijo, ele se pôs a procurar na floresta” (LA, 94-95). Ele o encontra graças às indicações de um hipocentauro, de um sátiro, e depois de um lobo; após um instante de reticência da parte de Paulo, “eles se tomaram nos braços um do outro e se abraçaram”. Domingos, após algumas tribulações, chegou enfim a Roma para a confirmação de sua ordem; uma noite, no curso de uma oração, ele teve a visão da Santa Virgem: ela soube por Jesus que o mundo não seria destruído enquanto a ação de Domingos e seus pregadores durasse; depois ela o apresentou ao Senhor; enfim, ela recomendou, da mesma maneira,

Francisco e seus menores. No dia seguinte, em uma igreja, Domingos reconheceu Francisco, o qual nunca havia visto e ele “se precipitou sobre ele cobrindo-o de santos beijos e abraços sinceros” (LA, 407). A santidade da taxa a cumprir na pobreza, sem preocupação, sela-se divinamente pelo milagre da comida dada pelo Céu: “Quando chegou a hora do almoço, um corvo trouxe uma dupla ração de pão: ora, como Antônio ficou admirado, Paulo respondeu que Deus o servia todos os dias, mas que Ele havia dobrado a comida em favor de seu hóspede” (LA, 95). Domingos, viajando pela Itália com um companheiro, o sentiu desfalecer de fome; ele o ajudou a percorrer uma curta distância para encontrar “um pão de uma brancura admirável, envolto por um linho também muito branco” (VF, 72-73). Esta subvenção divina foi constante no início da ordem; Deus, pelo intermédio de um mercador, enviou 500 livros necessários para a sobrevivência do convento de Paris; Ele encheu o saco de farinha de uma nobre dama que deu de comer aos frades, forneceu os 5 marcos devidos pela ordem a um credor de Leipzig ou os 6.000 soldos necessários ao convento de Limoges (VF, 28, 29, 47 e 49).

Os dois fundadores se honraram e se respeitaram; eles rivalizam em humildade: “Houve um piedoso debate para saber quem era mais digno de partir o pão: são Paulo queria deferir a honra a seu hóspede e santo Antônio a seu ancião. Enfim, eles pegaram o pão cada um com uma mão e dividiram-no igualmente em dois” (LA, 95). Uma verdadeira justa santa ocorreu entre Domingos e Francisco enquanto eles deveriam dar uma resposta idêntica ao cardeal de Ostia que os interrogava sobre sua recusa de fazer com que os frades fossem bispos ou prelados: “Isso foi o que respondeu o primeiro. A humildade de Francisco o deu a vitória ao não se antecipar. São Domingos também saiu vitorioso ao responder o primeiro por obediência” (LA, 668).

Domingos e Antônio prefiguram as estruturas comunitárias do grupo: um agregado indefinido de frades agindo e falando em associações binárias de um mestre e de um companheiro (o socius); esta estrutura dual é anterior à santidade do fundador: Domingos, na hagiografia dominicana, desempenha o papel de socius de seu bispo Diego de Osma; o encontro efêmero e milagroso com um companheiro de igual dignidade dura apenas um instante da manifestação fundadora e se fecha imediatamente (pela morte de Paulo, pela partida de Francisco); a posteridade eremítica ou comunitária do companheiro santo, Paulo ou Francisco, não importa mais: nas *Vitae fratrum*, os franciscanos aparecem raramente e a título individual (como os cistercienses, os clérigos

ou bispos). Mas o encontro abre um espaço instantâneo aos frades. De fato, Antonio o eremita se encontra imediatamente cercado de frades e de abades que lhe pedem conselho, que os guie e os encorajem por suas palavras; da mesma forma, a segunda parte das *Vitae fratrum*, consagrada a Domingos, não conta as etapas institucionais da fundação da ordem, mas a vida de Domingos, pater entre os fratres. As biografias de Antonio e de Domingos se superpõem: todos dois combateram a heresia; Domingos se opôs aos Cátaros (LA, 467), Antonio aos Arianos (ele advertiu “um grande Egito, da seita de Arius, chamada Ballachus”, que “assolava a Igreja de Deus” e os destrói após sua persistência no erro – LA, 107); os dois afrontam o diabo em combate violento: o demônio joga uma pedra em Domingos impávido (VF, 77), aparece a Antonio com uma estatura extraordinária, antes de acabar sob o escarro do santo (LA, 105). Os dois, com o apoio de um exército de anjos, lutam contra as hordas demoníacas; os dois protegem os frades contra a tentação (LA, 106 e 476).

É preciso insistir sobre este paralelo entre Antonio e Domingos: Jacopo de Varazze, enquanto narra a vida de Antonio, utiliza a famosa biografia de Atanásio, mas escolhendo os episódios que descrevem melhor a ação diretora do Pai do deserto; e, para ele, esta vida vale como fragmento e origem das *Vitae patrum*: citando sua fonte, ele narra: “Haec leguntur in *Vitis Patrum*” (LA, 107). Da mesma forma, a biografia de Domingos não aparece nas *Vitae fratrum* a não ser na segunda parte, após a descrição do nascimento da ordem: a sociedade santa dos frades constitui, então, o tema maior da obra. Chegamos a uma originalidade forte da historiografia hagiográfica da ordem; a primeira vida de Domingos, redigida entre 1233-1234 por Jordão da Saxônia, se intitula *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*; certamente, os sucessores de Jordão adotaram, com os fins litúrgicos, o título clássico de *Legenda beati Dominici* (Pedro Ferrão, 1237-1242; Constantino de Orviedo, 1246-1247; Humberto de Romans, 1254-1256), mas no final do século, Thierry de Apolda manteve a tradição da hagiografia comunitária com o *Libellus de vita et obitu et miraculis sancti Dominici et de ordine* quem instituiu, escrito sob encomenda do mestre geral Muño de Zamora entre 1280-1291.¹⁵ O empreendimento de Gerardo de Frachet não foi isolado se olharmos para as crônicas dominicanas redigidas pelo frade Svipert de Patak em 1259, por dois frades anônimos (em 1263-1266 e 1263-1271), ao elogio à Ordem escrito por volta de 1278 por Étienne de Salagnac. (1949). A literatura dominicana do século XIII privilegia o

tema da ordem como conjunto, como colméia, para resumir o título da coletânea de exempla de Thomas de Cantimpré, o *Bonum universale de apibus*. Trata-se de uma novidade essencial: as novas ordens da Idade Média central, a partir do século XI, não produziram hagiografia comunitária e se referem inclusive os franciscanos aos elogios do fundador e às compilações de *Consuetudines* e de *Regulae*.

Os modelos medievais, portanto, são invocados por Humberto de Romans no seu prefácio às *Vitae fratrum* (VF, 4), em uma longa lista que incluiu histórias eclesiásticas (Eusébio, Beda), martirólogos e legendários (Gregório de Tours, Gregório Magno, Florus, Usuard), compilações das vidas dos Pais (o livro de Barlaam de João Damasceno, Jerônimo, a quem atribuímos muitas biografias do Deserto, João Cassiano); mas cita também duas coleções monásticas, aquela de Eudes de Cluny e aquela de Pedro de Cluny; se a obra de Eudes se aproxima muito da compilação dos preceitos ilustrada por João Cassiano, o *Liber miraculorum* (aproximadamente em 1156) de Pedro o Venerável coincide com a história europeia da ordem de Cluny. Mas esse precedente, como aquele do *Dialogus miraculorum* do cisterciense Cesário de Heisterbach (aproximadamente em 1230), confirma a originalidade das *Vitae fratrum*; nossos autores monásticos reclamam do gênero do “milagre” e não do exemplum; o grau de sacralidade é menor: o milagre confirma uma santidade; o exemplum hagiográfico a construiu; ora, a palavra exemplum aparece sem cessar sob a pluma de Gerardo de Frachet para designar as anedotas dominicanas; uma passagem de Cesário de Heisterbach analisada por Jacques Le Goff estabelece claramente esta distinção capital:

O discípulo que, apoiando-se em um exemplum, faz alusão a uma anedota que figura na Vida de João o Capelão, o monge (isto é o mestre) responde: “Simile aliquid legitur de Karolo imperatore in Vita Aegidii; sed miracula non sunt in exempla trahenda. Hoc etiam scias quid hujusmodi scripturae authenticae non sunt”. (BREMOND; LE GOFF; SCHMITT, 1982, p.84)

Assim, as narrativas monásticas ficaram com uso aleatório (elas tratam, entre outras coisas, de santos que se encontram entre monges), enquanto que as *Vitae fratrum* descrevem a essência (ilustrada pelos exempla) de uma santidade de grupo.

A redação das *Vitae fratrum* registra uma dupla sacralização: aquela dos Pais do deserto e aquela dos pregadores. A primeira, como mostra o texto de Cesário e a utilização maciça nas *Vitae fratrum* como fonte autêntica nos sermões e nas sumas do

século XIII, deriva da promoção analisada acima; a segunda se construiu em torno de Humberto de Romans e de Gerardo de Frachet; o modelo das *Vitae patrum*, protótipo de uma hagiografia de grupo, aí desempenha um papel essencial.

A história da ordem torna-se uma biografia única, onde a individualidade própria de cada frade importa pouco; bom número de anedotas não cita sequer o nome dos atores: passamos, como nas *Vitae patrum*, de “quidam frater” a “alius frater”.

A composição de conjunto do livro reenvia ao modelo hagiográfico geral: eleição, santificação pelas obras e glorificação post mortem. A primeira e a segunda parte, já vimos, relatam o anúncio da eleição divina e virginal da ordem. A quarta parte, a mais longa, narra o modo de santificação coletiva; os dois primeiros capítulos dão a chave desta santidade: o “fervor” (capítulo 1), o vigor da disciplina e a perfeição das virtudes (capítulo 2). Esses dois traços maiores são do grupo: a disciplina cimenta a ordem, o fervor a eleva. Este fervor (e é necessário notar que Jacopo de Varazze atribuiu esta virtude a Antônio) não se distribui em ações singulares como as virtudes dos capítulos subseqüentes; aqui se contou uma história: “nos tempos primitivos, houve tal fervor na ordem que ninguém deixaria de contar...Víamos por todos os lados na ordem um fervor admirável. Não víamos nunca uma igreja vazia” (VF, 148). Quarenta anos após a fundação, o início da ordem aparece como uma origem mítica e dourada.

Na seqüência, Gerardo enumera as virtudes santificantes como em um processo de canonização: humildade (capítulo 3), continência (capítulo 4), oração (capítulo 5), diligência aos ofícios (capítulo 6), confissão (capítulo 7). Cada um desses capítulos acumula as anedotas atribuídas a fratres distintos. Nos capítulos seguintes da quarta parte, Gerardo desenha um retrato coletivo do frater, inteiramente fundado em suas relações com a ordem: entrada e tentação de saída. As entradas na ordem são classificadas em uma lista fundamentada: por consideração à vaidade dos prazeres (capítulo 9), pela virtude da palavra de Deus (capítulo 10), pela consideração das penas presentes e futuras (capítulo 11), por uma revelação especial (capítulo 12), por uma devoção especial a Maria (capítulo 13). O combate santo se limita à resistência às tentações; ora, todas essas tentações visam excluir o frade da ordem: de fato, “o diabo joga armadilhas a uma ordem que lhe é prejudicial” (capítulo 14); essas tentações, por uma parte vinda da tradição dos Pais e retomada pela cultura monástica, se dividem assim: tentação dos noviços (capítulo 16), tentação da boca (capítulo 17), tentação de

vontade própria (capítulo 18), de curiosidade filosófica (capítulo 19), de ambição (capítulo 20). A partir da tradicional gula, essas tentações dão ao indivíduo uma má independência em relação ao grupo.

A quinta e última parte segue esta biografia comunitária com a lista dos sinais de glorificação (terceiro momento do esquema hagiográfico), ao momento da morte. Aí, também, a composição é paradigmática:

Mártires (capítulo 1), a morte honrosa de frades (capítulo 2; notemos que esse traço aparece na morte dos santos confesores), as visões no momento da morte (capítulo 3), as revelações sobre a morte dos frades (capítulo 4), as penas purgatórias dos frades (capítulo 5), as armadilhas do diabo (capítulo 6), as ajudas aos defuntos (capítulo 7), a má sorte dos apóstatas (capítulo 8), os milagres póstumos (capítulo 9).¹⁶

De tal composição, o leitor poderia concluir sobre o final dos pregadores, mas o último capítulo (capítulo 10), por uma crônica da ordem, abre a evocação sistemática sobre a duração indefinida da história, exatamente como a Legenda áurea se encerra com a crônica pelagiana que inclui a santidade no presente da ação.

Compreendemos, desde então, de qual deserto os dominicanos se pretendem Pais: esse deserto é o mundo desbravado pela ordem, é a tabulsa rasa sobre a qual se construiu o microcosmo dos pregadores, o universo como vontade dominicana. Notemos a singular ausência do século nas Vitae fratrum; temos também o silêncio de Gerardo sobre a construção institucional da ordem; não encontramos nenhuma anotação sobre a gestão da ordem e sua vida urbana. As únicas menções de cidades e de conventos situam a palavra e a ação; embora já conheçamos bem a sólida instalação e a participação universitária dos pregadores desde 1240, o convento não aparece nas Vitae fratrum como lugar de repouso e de reunião; em nenhum caso o convento nem a província existem por si mesmos, e isso traça uma diferença considerável com a história eclesiástica. O deserto, este é o espaço uniforme, da Inglaterra à Terra Santa, da Espanha à Livônia onde se implanta a palavra pregadora. E precisamente esta concepção espacial do deserto aproxima a visão dos dominicanos em relação às Vitae patrum: os cluniacenses, os cartuxos, os cistercienses que recorreram à Thébáide para sustentar a escolha de lugares retirados, os desertos ocidentais, se enganaram: o deserto dos Pais é feito de zonas de errância e de lugares de repouso. E a errância passa também

pelas cidades, cidades de pecados e de iniciação à penitência (Taís, Margarida, João o Capelão), cidades das tentações. A verdadeira herança dos Pais é reunir para os pregadores, como enfrentar a crise da cultura medieval urbana, junto aos cânones reformados aos leigos, segundo a análise de Lester Little (LITTLE, 1978, p.97-169). Compreendemos desde então os maiores esquemas de ação repetitivos que aparecem nas *Vitae patrum* e nas *Vitae fratrum*: a tentação, o confronto com o diabo, que exprimem o risco constante de cair fora da ordem, fora do sagrado; esse risco vem do cotoiement da Babilônia. O antídoto à tentação, como no Deserto, inverso ao risco: à promiscuidade urbana é preciso substituir o bom contato, a coesão dos frades; aos ataques dos demônios, oferecemos a parede des poitrines saintes, a parede das palavras fraternais. Pois as *Vitae fratrum*, como as *Vitae patrum*, apresentam uma encenação da palavra: as palavras mais humildes passam sempre pela retransmissão da escuta e da narrativa de outro frade ou pela tribuna de um capítulo geral ou de uma assembléia com alguns frades. No século XIII, quando a sacralidade da palavra importa sobre a humildade e a dignidade do silêncio (condenado por Pierre le Chantre como *taciturnitas*¹⁷), a orientação dominicana contribui para sacralisar os *Verba seniorum*, para lhes tirar o pobre status de literatura disciplinar de uso monástico; em troca, a ordem obteve, do modelo da Thébaïde, a representação da sacralidade de sua missão pregadora. Os dominicanos anunciam bem as formas novas de religiosidade, não somente por sua implantação urbana, mas por sua definição de indivíduo santo como acento singular de uma palavra universal, na qual a enunciação importa mais que a lição: escutamos desde já os gritos e sussurros da nova mística.

Este parentesco espiritual do discurso do deserto e do discurso dominicano é uma composição imaginária; ela não transcreve a realidade histórica da ordem. E, portanto, mesmo neste domínio, o modelo das *Vitae patrum* fornece uma ajuda à ordem.

Os pregadores à procura de um modelo institucional

Enquanto Domingos funda sua ordem em 1215, ele dispõe de uma pletora de modelos de organização ao se submeter a algumas restrições; ele parece determinado a passar pelas malhas da rede eclesiástica para melhor assegurar a originalidade funcional e sagrada própria de sua fundação. As *Vitae patrum* não forneceram o modelo, mas

justificaram a forma como os modelos impostos ultrapassados foram contornados. Mas é preciso notar que a promoção dos Pais do deserto na ordem não pode se situar antes da década de 1260 (Jacopo de Varazze e Gerardo de Frachet); a justificativa se opera a posteriori em um momento de desenvolvimento rápido da ordem, mas antes de sua plena legitimação na Igreja e no século.

Retracemos rapidamente as etapas da construção empírica da ordem por Domingos (VICAIRE, 1977 e 1957). Domingos foi inicialmente padre e religioso regular no capítulo da catedral de Osma, onde o bispo Diego teria introduzido a reforma e a regra de santo Agostinho. No final do século XII, a ordem de santo Agostinho era muito diversificada, pois a ela se aderiram capítulos urbanos mais ou menos reformados, um grupo erudito e urbano (os vitorinos), os eremitas cenobitas (Grandmont, Premonstratenses) algumas diferentes comunidades beneditinas reformadas. Agostinho baseia-se em um princípio muito livre de organização, mesmo se, nas regiões percorridas por Domingos, a reforma canônica comporta aspectos mais obrigatórios. Domingos dispunha de um quadro flexível, não de um modelo.

A vocação de santo, nascida então dos grandes deslocamentos com Diego na Alemanha e em Roma (1203-1205), se afirma a partir do famoso encontro ocorrido em 1206 em Montpellier com os legados cistercienses desencorajados pelos maus resultados de sua pregação anti-cátara; conhecemos, graças a Pedro de Vaux de Cernai, seu dilema: ou reformar o clero e não mais poder pregar, ou pregar entre um clérigo corrompido, então sem resultados. Diego lhe sugere abandonar esse dilema constituindo um grupo que “siga e ensine o exemplo do Bom Mestre, procedendo com muita humildade, andando com os pés nus, sem oro nem prata, imitando em tudo a via apostólica”. Eis, então, pela boca de Diego, diante de Domingos, face aos cistercienses, que se oferece um segundo modelo, a “via apostólica”, com uma relação com a fórmula “verbo et exemplo” que identifica a vida monástica do egito. (Pierre de Vaux de Cernai, 1926, p.21)

O modelo apostólico tem uma longa história desde o século XI (Vicaire, 1963) nos movimentos de reforma da Igreja, do lado ortodoxo (Cîteaux, Prémontré) como do lado herege (valdenses, cátaros, grupos de Arras, de Soissons, de Milão). Se a menção da via apostólica é constante na literatura dominicana, o modelo não parece articulado, por duas razões:

A referência apostólica, se vivamente reivindicada por grupos hereges ou semi-hereges, pode implicar conotações anticlericais manifestando a inutilidade da hierarquia pós-apostólica. Ora, nos primeiros tempos da ordem, os frades são ainda suspeitos em grande parte da Igreja. John Freed relaciona os termos de uma carta dos canônicos, abades e padres de Colônia, endereçada, no início dos anos 1220, ao bispo Engelbert: “Tememos que esses homens (os frades) coloquem em perigo a cidade como o Espírito Santo profetizou pela boca de Hildegarda de Bingen”¹⁸ (Hildegarda anunciou em 1164 a vinda futura de falsos pregadores à cidade de Colônia). A descrição que o dominicano Bernardo Gui da dos heréticos apostólicos reunidos em torno de Gerardo Segarelli nos anos 1260 poderia perfeitamente se aplicar aos primeiros frades:

La secte trompeuse qu'il rassemble moins par son prestige que par son impudence, Il l'institua Ordre des Apostoliques: ils devaient parcourir le monde teles de pauvres mendiants, vivre d'aumônes et enseigner le peuple en disant : « Faites pénitence, car le règne des cieux approche » et d'autres choses semblables qui, au premier abord, semblaient justes à leurs auditeurs, surtout des ignorants. (GUI, 1982, p.151)

O pecado de Gerardo Segarelli, para Bernardo Gui, consiste em “querer observar e seguir a via e a vida dos apóstolos...sem se dar conta que os caminhos tradicionais conduzem mais seguramente à salvação”. Era preciso, então, considerar os caminhos já percorridos pela Igreja para traçar novos itinerários; imaginemos, então, que a disciplina imprecisa do deserto, reconhecida e prestigiada, oferecesse o caminho da travessia. Anteriormente, Étienne de Muret, fundador de Grandmont e modelo de Domingos, evocou uma terceira regra, junto àquelas de Bento e de Agostinho, a regra de Basílio, regra do monaquismo oriental ainda presente na Itália, antes de precisar que a regra das regras permanecia o Evangelho.¹⁹ Para Étienne como para os dominicanos, a referência oriental mascarava o chamado ao evangelismo reencontrado.

Em segundo lugar, se ancoramos mais solidamente a regra apostólica na Igreja católica, designamos então o bispo, sucessor dos apóstolos, como único habilitado a distribuir a pregação; e segundo as normas antigas retomadas pelo decreto de Graciano, o bispo distribuiria esse poder de palavra aos padres seculares, sucessores dos discípulos.

Precisamente, a questão da autonomia da pregação se coloca a Domingos desde 1207, no momento do assassinato de um legado do papa no Languedoc e da morte de Diego de Osma. A necessidade da pregação torna-se maior e Domingos não tinha mais a permissão explícita de pregar assegurada por Diego fora de sua diocese. Nesta situação, parecia responder um decreto novo do sínodo de Avignon em 1209: os bispos constituem sob sua autoridade um ministério da pregação (*officium praedicationis*) independente da salvação das almas (*cura animarum*). Foulques, bispo de Toulouse, fez então que Domingos pregasse em sua diocese entre 1209 e 1215; mas Domingos manteve a autonomia do modelo apostólico esboçado por Diego. Ele parece querer se liberar de toda tutela episcopal quando pede a confirmação de sua ordem em 1215. Viver em comunidade pobre (regra de Agostinho, regra apostólica), independentemente do século, mas na Igreja, a serviço da Palavra: ainda assim, os Pais do deserto ofereciam simbolicamente o compromisso necessário à empreitada.

A demanda de confirmação feita por Domingos junto a Inocêncio III implicava uma novidade considerável: tratava-se de confiar perpetuamente à ordem nova a licença e a missão de pregar, fora do controle episcopal. O papa aceita sob a condição que a ordem, segundo o cânon XIII do IV concílio de Latrão, adote uma forma de vida confirmada. Domingos escolheu então a regra de santo Agostinho; ele obteve pela bula de 21 de janeiro de 1217 a confirmação do título e do ofício dos pregadores. Conhecemos por um escrito de Thomas de Koudelka (KOUDELKA, s.d. , p.92-100) e de M. H. Vicaire (VICAIRE, 1952, p.176-92) as circunstâncias que fizeram passar do termo *praedicans* ao substantivo *praedicator*: o pontífice ao endereçar a bula para “*Ordo qui praedicatorum diceretur et esset*” utilizou desde o início a forma *praedantium*; seu notário teria assinalado a anomalia gramatical que, ratificada, deu a forma nova que correspondia ao desejo de Domingos: segundo Thomas de Cantimpré, o nome *praedicator* devia indicar o *habitus* e não comente o *actus*. Domingos então reuniu com manobras gramaticais e por sua obstinação para contornar os modelos regulares e apostólicos, a herança egípcia da matriz livre e comunitária da palavra pregadora. O marco é importante; de fato, a expressão *ordo praedicatorum* encontra-se desde já sob a pluma de Gregório Magno para designar aqueles que têm o direito comum e divino (bispos e clérigos) ou o direito extraordinário (por comissão ou privilégio) de pregar (LECLERCQ, 1946, p.105-47).

Uma vez obtido esse “magistério da palavra”, que poderíamos dizer do direito supra-ordinário e divino, Domingos seguiu à organização da ordem segundo o modelo implícito do Deserto: no verão de 1217 ele tomou a decisão de dispersar ao longe (Paris, Espanha, Roma e Bolonha) sua pequena comunidade. Em 1220, alguns meses antes de sua morte, ele delegou à comunidade o poder de redigir os estatutos da ordem: o indivíduo se apaga diante do grupo. Os estatutos de 1220-1221 elaboram uma legislação que permanece flexível e a regra dominicana será fixada ao longo do século. Constantemente, a ordem preferirá o consenso adotado em uma situação singular à definição predeterminada; e ainda no século XIV, o pregador João Domingos, a propósito de um ponto de disciplina, utilizará esse laconismo das regras em benefício da ordem referindo-se explicitamente às *Vitae patrum*: “A obediência dos antigos era tal que nas Vidas dos Pais encontramos frequentemente que eles não tinham nenhuma constituição para lutar contra tais vícios...” (DOMINICI, 1953, p.229).

O interesse dos dominicanos pelos Pais do deserto, por volta de 1260, revela também esta imagem de uma comunidade flexível, adaptada a toda situação e a todo indivíduo. A breve parte consagrada a Jordão da Saxônia exalta, no mestre geral, seu “discernimento”, qualidade eminente para o abade Pasteur (LA, 803-805) – que consiste em saber distinguir o que convem a cada situação particular; para Gerardo de Frchet, é este discernimento que permite a Jordão multiplicar as conversões. Podemos perguntar se o julgamento mitigado de Humberto de Romans sobre o trabalho de Gerardo de Frchet não corresponde a uma reação institucional (Humberto foi um legislador muito firme) no seio de uma ordem que começava a se implantar no século e tinha menos vontade da visão mítica de uma comunidade de consensos. Gerardo de Frchet e Jacopo de Varazze favoreceram então uma corrente que podemos chamar de “espiritual”, se na ordem dominicana não faltasse cruelmente este ramo que assegurava aos franciscanos uma grande platéia junto às massas urbanas; o elogio dos tempos primitivos, época do consenso, da errância e da pobreza estrita, o paralelo com a Thebaïde ganhava sentido em cada episódio da criação abortada de um ramo espiritual dos pregadores.²⁰

A referência aos Pais do deserto, na obra de Gerardo de Frchet e de Jacopo de Varazze, permite pensar e formular o compromisso institucional e a distinção sagrada: a criação da ordem, grupo de pregadores dispersados, vivendo como pobres no século e exercendo um ministério sagrado, conjunto de exigências gregorianas de reforma e a

aspiração eremita, a necessidade do enquadramento clerical e o interesse na salvação individual dos monges, a vida cenobítica e a vida solitária. A este compromisso difícil podemos dar como patrono João o Capelão, este eremita reformador das cidades. A narrativa mítica da Vida dos Pais oferece a solução imaginária que escapava aos reformadores dos séculos precedentes: cem anos antes de Domingos, Norbert de Xanten deu um exemplo claro de falha nesta tentativa de conciliar o inconciliável: no concílio de Fritzlar, em 1118, ele foi acusado de não observar os costumes dos cânones regulares, ao viver como monge sem ter feito os votos; ele foi acusado também de pregar sem autorização. Certamente, ele obteve posteriormente esta autorização do papa Gelásio II, mas renunciou à pregação e fundão, então, longe das cidades, o mosteiro dos premonstratenses: acreditamos que, na sucessão cronológica, o programa que Domingos quis assumir estava na simultaneidade. A construção imaginária da nova Thébáide permitia pensar a nova regra que englobaria todas essas aspirações diversas e contraditórias.

Os pais do deserto, enfim, ofereciam o exemplo de uma comunidade distinta das instituições eclesiásticas, todas enquanto Igreja. Tentei mostrar, em outro texto (BOUREAU, 1984, p.182-98), que encontramos na Legenda áurea uma construção segmentária da sociedade cristã, onde os grupos comunitários, reunidos segundo seu degrau de eficácia soteriológica, compõem uma hierarquia por mecanismos sucessivos de inclusão e de exclusão; esse recorte privilegiaria a ordem dos dominicanos onde se concentram as qualidades salutares que se rarefazem gradualmente entre os grupos inferiores em dignidade espiritual (padres, monges, Igreja, povo cristão). Ora, as *Vitae fratrum* reiteram esse esquema associando e recolocando alternadamente (seguindo os níveis de oposição ou de aliança) as diferentes comunidades cristãs. Assim, a *ordo* episcopal, no topo da hierarquia clerical, respeitada por todas as outras ordens, entretanto, pode corromper a ordem mais elevada, que também distribui a Palavra, aquela dos Pregadores. É isso que significa Jordão da Saxônia em um sínodo de bispos: “Enquanto eles [bispos dominicanos] estiveram em nossa ordem, nós os tivemos bem corrigidos; mas esta dissolução, que você causou, fez com que eles caíssem em sua ordem”. (VF, 141). A um cisterciense, então membro de uma ordem muito estimada pelos pregadores, Jordão disse: “Como sua ordem poderia durar?” Esta convicção de pertencer a uma *ordo* “ordinans” suprema, no século, separada de toda outra instituição,

participando diretamente da gestão da salvação universal, encontrava uma prefiguração mítica nos Pais do deserto, junto a um Jerônimo alternadamente vestido de roxo e nu, junto a esses abades incansáveis críticos de toda instalação, duros manipuladores de palhas e vigas. O deserto dos pregadores é bem essa redução do espaço a um ponto vazio onde se construiu a cidade de Deus. O modelo das Vitae patrum serviu bem para uma das funções do mito: reforçar o real de uma legitimação incontestável.

AU CŒUR DU MOYEN ÂGE: LES DOMINICAINS ET LA MAÎTRISE NARRATIVE

Résumé: *Ce texte a été publié d'abord dans le livre L'événement sans fin en 1993. L'objectif de l'auteur est d'analyser la convergence de différents récits et leur complexité pour observer les cadres généraux de la littérature chrétienne, les hagiographies et les « récits de l'erreur », à savoir les récits monastiques sur la trahison. Dans cette traduction l'auteur affirme que l'Ordre des Prêcheurs à la recherche de sa légitimation a construit une hagiographie collective au XIII^e siècle, les Vita Fratrum, inspirée des Vita Patrum. Il analyse donc les significations du désert pour les mendiants et les raisons d'un tel recours aux récits du christianisme primitif.*

Mots-clés: *Ordre des Prêcheurs; Vitae Patrum; Vitae Fratrum.*

Documentação:

ACTA SANCTORUM. Tomo 1, agosto. Bruxelas, 1867, p.558-628.

BERNARDO GUI. De secta illorum qui se dicunt de ordine Apostolorum. Ed. In: **Rerum Italicarum Scriptores**, Tomo IX, parte V. Castello, 1907.

CONSUEUDINES. **Patrologia Latina**. Tomo CLIII, c. 631, 758.

ÉTIENNE DE SALAGNAC. De Quator in quibus Deus praedicatorum ordinem insignivit. In: **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica**. Tomus XXII, 1949.

GERARDI DE FRACHETO. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. In: **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica**. Tomus I. Louvain: Typis E. Charpenter & S. Schoonjans, 1896.

GUILHERME DE SAINT-THIERRY. Vita prima S. Bernardi. **Patrologia Latina**. Tomo CLXXXV.

JACQUES DE VORAGINE. **Legenda Aurea**. Trad. Theodor Graesse. Onabrück, Otto Zeller Verlag, (Reedição da terceira edição de Leipzig, 1890), 1968.

JEAN DOMINICI, O. P. De obligatione constitutionum in ordine F.F. Praedicatorum. Texto editado por R. Creytens. **L'obligation des constitutions dominicaines d'après le Bx. Jean Dominici**. AFP, XXIII, 1953.

OPUSCULUM. XI, 1. **Patrologia Latina**. Tomo CXLV, c. 232.

PEDRO DAMIÃO. **Vita b. Romualdi**. Ed. G. Tabacco. Roma, 1957.

PIERRE DE VAUX DE CERNAI. **Historia albigensis**. Ed. P. Guebin et E. Lyon. Paris, 1926.

VIE DES PÈRES DU JURA. Trad. F. Martine. Paris, 1968.

VITA VENERABILIS VIRI STEPHANI MURENTENSIS. Ed. J. Becquet. Turnhout, 1968.

Referências Bibliográficas:

BATTLE, C. **Die "Adhortationes sanctorum" ("Verba Seniorum") im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung**. Münster, 1971.

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

_____. 1988. **La Papesse Jeanne**. Paris: Aubier, 1988.

_____. Vel sedens, vel transiens. La construction de l'espace pontifical aux XI-XIIe siècles. In: BOESCH-GAJANO, S. ; SCARAFFIA, L. **Luoghi sacri e spazi della santità**. Turim: Rosenberg e Sellier, 1990a, p.367-80.

— 1990b. Barthélemy de Trente et l'invention de la Legenda nova. In: BOESCH-GAJANO, S. **Raccolte di Vite di Santi dal XIII al XVIII secolo**. Fasano di Brindisi: Schena, 1990b, p.23-48.

BREMOND, C.; LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. **L'exemplum**. Turnhout, 1982.

CAROZZI, C. e H. **La Fin des Temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge**. Paris, 1982.

D'AVRAY, David. **The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300**. Oxford, 1985.

- DONDAINE, A. Jean de Mailly et la Légende dorée. **Archives d'Histoire Dominicaine**, 1, p.53-102, 1946.
- FERNANDEZ POUSA, R. S. **Valerio: Obras**. Madrid, 1942.
- FLEITH, B. **Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinische Legenda aurea**. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1991.
- FREED, J. **The Friars and German Society in the thirteenth Century**. Cambridge: Mass, 1977.
- HALLINGER, K. Woher kommen die Laiendröder?. **Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis**, XII, p.1-104, 1956.
- KOUDELKA, V. Notes sur le cartulaire de saint Dominique". **AFP**, p.92-100.
- VICAIRE, M. H.
- LECLERCQ, J. Le magistère de la parole au XIIIe siècle. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, XXI, p.105-47, 1946.
- LE GOFF, J. Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête. **Annales E.S.C.**, XXIII, p.335-52, 1968.
- _____. 1970. Ordres mendiants et urbanisation dans la France medieval: état de l'enquête. **Annales E.S.C.**, XXV, p.924-46, 1970.
- LITTLE, L. K. **Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe**. Londres, 1978.
- MORPURGO, S. Le epigrafi volgari in rima del Trionfo della Morte del Giudizio Universale e Inferno, degli Anacoreti nel Camposanto di Pisa. **Arte**, II, p.51-87, 1899.
- ROCHAIS, H. **Un légendier cistercien de la fin du XIIe siècle : le Liber de Natalitiis et quelques légendiers des XIIe et XIIIe siècles**. Rochefort, 1975.
- SZKILNIK, M. L'influence de la prédication en langue vulgaire sur la pratique des traducteurs: la traduction de l'Histoire des moines d'Égypte par Wauchier de Denain. **Comunicação no colóquio internacional da Universidade de Montreal**, 1986.
- VANDERHOVEN, H. ; MASAI, F. ; CORBETT, P. B. **Aux sources du monachisme bénédictin. I. La Règle du Maître**. Bruxelles; Amsterdã, 1953.
- VAN DIJK, S. J. P. **Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals of Haymon of Faversham and related Documents. 1243-1307**. Leyde: Brill, 1963.

VICAIRE, M. H. La bulle de confirmation des Prêcheurs. **Revue d'histoire ecclésiastique**, XLVII, 1952.

_____. **Histoire de saint Dominique**. Paris, 1957.

_____. **L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants**. Paris, 1963.

_____. **Dominique et ses prêcheurs**. Fribourg-Paris, 1977.

VON DOBSCHUTZ, E. **Das Decretum Gelasianum de livris recipiendis et non récipiendis**, IV, 4, Leipzig, 1921.

Notas

¹ No original encontramos nesta primeira frase uma referência aos capítulos anteriores da obra *L'événement sans fin*, a saber, “La nécessité narrative que nous avons observée dans les chapitres précédents rencontra la forme qui lui convenait au milieu du XIII^e siècle avec le légendier universel des dominicains, dont l'exemple le plus illustre et le plus diffusé est, bien sûr, la Légende dorée de Jacques de Voragine (vers 1265)”. Nota do Tradutor.

² Sobre a novidade do legendário dominicano, eu me permito a remissão ao meu livro BOUREAU, 1984.

³ As próximas referências a esta obra constam como LA e a página, ex: LA, 818.

⁴ Sobre Domenico Cavalca (dominicano), ver a síntese recente de C. Delcorno no *Dizionario biografico degli Italiani* (Roma, tomo 22, p.577-86). Para o texto, desaparecido atualmente dos cartuchos, ver MORPURGO, S. *Le epigrafi volgari in rima del Trionfo della Morte del Giudizio Universale e Inferno, degli Anacoreti nel Camposanto di Pisa*. **Arte**, II, p. 51-87, 1899.

⁵ Livro II, tractatus I, LXXII, In: **Maxima biblioteca veterum patrum**, XXV. Lion, 1677, p.491-2. Cf nota seguinte.

⁶ **Patrologia Latina**, tomo XXI, colunas 387-462.

⁷ O texto de Paschase foi utilizado por Roseweyde em sua coleção de *Vitae patrum*, reimpressa na *Patrologia*, de Migne, tomo LXXIII, colunas 1025-1059. Para Valerio de Berzio, cf: FERNANDEZ POUSA, 1942.

⁸ Comunicação no colóquio internacional da Universidade de Montreal (29 de abril – 3 de maio de 1986).

⁹ Especificamente o capítulo V.

¹⁰ OPUSCULUM. XI, 1. **Patrologia Latina**. Tomo CXLV, c. 232. Citado por LITTLE, 1978, p.74.

¹¹ CONSUETUDINES. **Patrologia Latina**. Tomo CLIII, c. 631, 758. Citado por LITTLE, 1978, p.85.

¹² GUILHERME DE SAINT-THIERRY. *Vita prima S. Bernardi*. **Patrologia Latina**. Tomo CLXXXV, c.217.

¹³ Importante ressaltar que quando da publicação do texto em francês não existia nenhuma edição com tradução crítica do texto da *Legenda Áurea*. Edições estas que só foram publicadas no final da década de 1990 e em 2004. A última, inclusive, através de um trabalho coletivo dirigido pelo próprio Alain Boureau. As próximas citações da obra seguirão a edição utilizada pelo autor (1968) e aparecerão, assim como no original, apenas com a indicação LA e a página. Nota do Tradutor.

¹⁴ A partir de agora cito o texto assinalado pelas letras VF seguidas do número da página desta edição.

¹⁵ Editado nas **Acta Sanctorum**, Tomo 1, agosto. Bruxelas, 1867, p.558-628.

¹⁶ Destacado no original pelo autor, sem referências. Nota do Tradutor.

¹⁷ **Verbum abbreviarum**, 62. PL, Tomo CCV, c.189-193. Texto anotado por David d'Avray, 1985, p.25.

¹⁸ Césaire de Heisterbach. *Vita, passio et miracula S. Engelberti*. **Acta Sanctorum**, novembro III, Bruxelas, 1910. Citado por FREED, 1977, p.88.

¹⁹ *Regula venerabilis viri Stephani*. Prologus. In: **VITA VENERABILIS VIRI STEPHANI MURENTENSIS**. Ed. J. Becquet. op. cit. p.66.

²⁰ As potencialidades “espirituais” dos dominicanos da metade do século XIII insinuam-se em diversas tentativas de criação de fraternidades e de associações que precedem a instauração, em 1285, da Ordem Terceira por Muño de Zamora, mestre geral quase espiritual da ordem, que foi violentamente contestado.

Jacopo de Varazze, prior provincial da Lombardia, foi um fervoroso partidário de Muño de Zamora, arriscando sua vida, por causa das verdadeiras rixas que opuseram as duas tendências da ordem na década de 1280. Sobre a história institucional da criação da Ordem Terceira, ver VICAIRES, M. H. Les origines paradoxales du tiers-ordre de saint Dominique. *In: Dominique et ses prêcheurs*. op. cit. p.392-409.

