



Revista Brasileira de História

ISSN: 0102-0188

rbh@edu.usp.br

Associação Nacional de História
Brasil

Souza de Almeida, Néri

Palavra de púlpito e erudição no século XIII: A Legenda aurea de Jacopo de Varazze

Revista Brasileira de História, vol. 22, núm. 43, 2002, pp. 67-84

Associação Nacional de História

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26304305>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

"Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze".

Néri de Almeida Souza
UNESP/Franca

RESUMO

A partir da consideração do mais importante exemplar da hagiografia medieval, a *Legenda aurea* do dominicano Jacopo de Varazze, o texto pretende discorrer sobre os diversos níveis de erudição dos clérigos cristãos no século XIII e sua importância para a consideração das fontes documentais do período.

Palavras-chave: cultura medieval; erudição; hagiografia.

ABSTRACT

This article intends to deal with the most important text of medieval hagiography, the Jacopo de Varazze's *Legenda Aurea*. Our main goal is to demonstrate the christian clergymen's erudition in the XIII century and their importance as historical sources of the period.

Keywords: Medieval culture; erudition; hagiography.

O cristianismo medieval foi o produto, instável e complexo, de uma série de heranças amalgamadas ao longo da experiência histórica que se seguiu aos eventos traumáticos dos séculos IV e V. Certamente, antes disso, não seria possível imaginar o cristianismo uniforme, mas a natureza política e cultural dos povos e da própria instituição eclesiástica durante a primeira Idade Média são inegavelmente novos e mais heterogêneos em relação ao período anterior. A riqueza étnica e os novos padrões políticos e culturais dominantes instalaram-se em meio a um recuo geral das formas de organização urbana, de comunicação escrita e de pensamento positivo, que haviam até então sido o diferencial do modo de vida de uma minoria dominante. Assim, sob as novas formas de diversidade étnica e cultural — que caracterizam os primeiros momentos da Idade Média — a dinâmica do modo de vida agrário se impõe com maior liberdade, o que lhe permite atuar na aproximação das heranças diversas.

A Igreja foi a única instituição antiga que se adaptou a este processo sem perder seu aspecto público e sem abrir mão da comunicação escrita. Com ela, o patrimônio da erudição clássica deixou lentamente de ser veículo de identidade e distinção social de uma pequena elite, para parcialmente ser socializa-

do através da palavra do púlpito. Instituição religiosa, universalista e educadora, em seu ímpeto conversor, a Igreja realiza-se através da cristianização, colocando-se no centro do processo cultural de aproximação das heranças, interferindo nele, e sendo por ele moldada.

As relações culturais motivadas pelo encontro entre as heranças judaica, helenística, latina, bem conhecidas, e aquelas menos transparentes das tribos germânicas e dos povos mal saídos da pré-história, que sofreram a dominação política e administrativa romana no Ocidente a partir do século I antes de Cristo, e que escaparam a seu molde cultural, modificaram o perfil da Igreja e suas estratégias políticas e religiosas. As formas diversas como estes povos encaravam o “público” e o “privado”¹, o material e imaterial foram dos fatores que mais pesaram na adaptação da Igreja aos novos tempos. A herança cultural clássica, na qual o Ocidente tradicionalmente buscou sua identidade, é reelaborada na Idade Média, depois de, por meio da palavra religiosa, atravessar domínios culturais diversos e com eles interagir. Neste território histórico mal conhecido, confuso, violento, de uma racionalidade, para nós exótica, o homem ocidental foi forjado.

As alterações estratégicas da Igreja são bem ilustradas pela vida de Gregório Magno. Papa e cidadão, sua obra revela alguém preocupado com a cristianização fora dos centros urbanos, consciente de que a opção religiosa individual não tinha mais a mesma importância que no início da história cristã e que a sensibilização da vontade racional não era mais o atalho para a conversão; que a palavra escrita, falada, esculpida e pintada deveria adaptar-se às formas da fala e do pensamento do homem comum, em detrimento do preciosismo doutrinário e teológico; que a descaracterização dos cultos indígenas deveria dar-se com o máximo de sutileza, preservando-se locais e significados religiosos, e de que a nova situação política exigia uma reorganização das alianças num quadro em que, em vez de uma posição privilegiada, a Igreja precisaria reiniciar seus esforços para a reafirmação de sua hegemonia religiosa diante das autoridades germânicas para as quais liderança terrena e ultraterrena confundiam-se em uma mesma pessoa. Para a nova elite, a vida religiosa era indissociável dos movimentos da carne. A violência, o sexo e a alimentação estavam envolvidos em ações ritualizadas. A domesticação religiosa destes grupos foi lenta e difícil. Apenas a partir da época feudal pode-se dizer que a Igreja passa a ser bem-sucedida no disciplinamento da violência guerreira, da sexualidade polígama e sagrada e da ritualidade alimentar doméstica da maior parte da aristocracia. O controle minucioso da vida religiosa da maioria dos fiéis começa a dar-se apenas depois deste movimento demorado que prioriza as aristocracias.

Ao longo dos primeiros sete séculos da Idade Média, a história da Igreja

é feita de avanços e recuos. Ao contrário de autores como P. Brown, que vêem no sucesso da Igreja neste período o resultado do triunfo tardio do processo de romanização, pensamos que a Igreja foi bem-sucedida porque “paganizou-se” ao longo de um processo que vai muito além do século quarto². O próprio termo paganismo, derivado de *pagus*, aldeia rural, e *paganus*, aldeão, tão presente nas obras eclesiásticas, expõe a consciência que tiveram os religiosos das pressões crescentes sobre o cristianismo à medida que, com a derrocada do Império, os centros de decisão da Igreja deslocavam-se para o campo. Neste novo ambiente a devoção dos santos difunde-se e amplia-se com vigor surpreendente. A receptividade do culto dos santos, muito cedo, inseriu a santidade nas operações de convencimento da Igreja. Foi às estratégias de desnaturação dos locais e significados sagrados que o culto se adaptou com maior brilhantismo. Destes estratagemas, utilizados do início da cristianização até as conquistas coloniais, a hagiografia, com sua complexa matéria composta por vidas, milagres, martírios, e todo tipo de informação mítica ou não sobre os santos, tornou-se um dos principais, senão o principal testemunho.

Poucas fontes hagiográficas são tão privilegiadas para dar conta da longa duração da história da cristianização do Ocidente como a *Legenda aurea*³. Destinada à leitura devocional solitária e à função de obra de consulta para a ilustração de sermões, como outras obras do mesmo gênero, a *Legenda aurea*⁴ se destaca em meio à documentação hagiográfica por sua extraordinária difusão e longevidade. Composta na segunda metade do século XIII, ela realizou, no terreno da hagiografia, uma daquelas sínteses que tão bem caracterizam a Idade Média e que no século XIII atingem seu ápice com a *Summa theologica* de Tomás de Aquino. Então, a necessidade de compilar, armazenar e conservar por escrito, passa a refletir não apenas o esforço por compreensão e interpretação da matéria — oral ou escrita — organizada, mas a paulatina perda de controle do clero sobre as mudanças na sociedade e as formas de pensamento vigentes. Da mesma forma que a *Summa theologica* procura estabelecer uma harmonização entre diferentes encaminhamentos da reflexão teológica, a *Legenda aurea* representa um dos últimos exemplares contemporizadores das diversidades religiosas ainda latentes no cristianismo vivenciado no século XIII. A obra pode desta forma ser evocada como testemunho das estratégias político-religiosas da Igreja, até o momento em que a “razão gráfica”⁵ passa a acentuar os desníveis e as incompreensões culturais; e a violência substitui a secular tolerância crítica dos religiosos para com um cristianismo “outro”.

O sucesso da *Legenda aurea* confunde-se com o próprio sucesso do culto dos santos, da mesma forma que o tradicionalismo das heranças que repercutem na santidade explica a excelente recepção da matéria milenar recolhi-

da por Jacopo de Varazze no final da Idade Média. Dessa forma, a heterogeneidade temporal das fontes de Jacopo de Varazze é um dos pontos a partir do qual a função e a receptividade de sua obra precisam ser avaliadas. A *Legenda aurea* tira sua consistência histórica do vasto material, de diversas proveniências temporais e espaciais, organizado pelo teólogo dominicano. Este inclui textos litúrgicos, bíblicos, hagiográficos, doutrinários, historiográficos, compilatórios, cristãos e não-cristãos, que se estendem da Antigüidade tardia ao século XIII, contemplando desde santos bíblicos, passando por mártires, anacoretas, monges e confessores até os reformadores e fundadores de ordens dos séculos XII e XIII.

Os cerca de mil manuscritos latinos da *Legenda aurea* que chegaram até nós e as incontáveis versões da obra, para quase todas as línguas vernáculas ocidentais, produzidas desde a Idade Média, embora atestem sua enorme difusão e importância, não a impediram de ser uma fonte pouco explorada em seu conjunto, pelos historiadores⁶. A hesitação dos pesquisadores diante de abordagens globais da *Legenda aurea* está diretamente ligada à natureza peculiar deste relato hagiográfico. Sua atração e dificuldade de abordagem residem em um mesmo ponto. A heterogeneidade temporal e espacial da matéria utilizada — textos de diversas naturezas, oriundos de várias regiões da Europa, Ásia e África, da Antigüidade ao século XIII — e a concentração da narrativa na repetição exaustiva dos temas do martírio e do milagre colaboram para compor uma obra de homogeneidade complexa que acarreta uma série de problemas metodológicos. Um deles, não o de menor importância, é a carência de definição autoral no *corpus*. A freqüente consideração de Jacopo da Varazze apenas como compilador de textos de outros autores e a multiplicidade de manuscritos medievais da obra afastam pesquisadores preocupados com a utilização de um *corpus* original.

As mudanças nos conceitos ligados à apreciação das obras antigas, porém, têm pouco a pouco estimulado uma aproximação mais confiante dos historiadores com a *Legenda aurea*. A heterogeneidade das fontes utilizadas, formal ou informalmente, por Jacopo de Varazze, cede diante de uma observação mais atenta, para revelar, em primeiro plano, uma surpreendente uniformidade entre as legendas, que dá à obra uma unidade autêntica. O perfil de santidade presente na *Legenda aurea* homogeneiza-se em torno dos feitos físicos heróicos de santos mártires ou ascetas, de homens que abdicaram a uma vida de riqueza e que depois de mortos continuam atuando junto a seus devotos através de milagres. A caracterização de cada personagem e legenda não se ocupa em definir individualidades. Na *Legenda aurea* interagem santos, fiéis, anjos, demônios, homens e mulheres, retratados dentro dos limites que se acredita serem os seus à luz dos paradigmas fornecidos pela história

santa. A unidade que a obra adquire na reprodução dos mesmos estereótipos permite precisarmos o tratamento de compilador dado a Jacopo da Varazze e identificá-lo como realizador de um verdadeiro trabalho autoral na composição da maior parte de suas legendas e na idealização do conjunto da obra.

Reforça a definição autoral da obra o fato de que a *legenda nova* — nome dado em catálogos e códigos medievais aos legendários dos séculos XIII-XV, associados à vulgarização doutrinária dominicana — gênero no qual se insere a *Legenda aurea*, não pode ser atribuída a compiladores, mas a autores que, "mais do que emprestar seus textos à tradição, reescreveram inteiramente as vidas e paixões dos santos e as reuniram sob seu nome em um conjunto homogêneo provido de um prefácio"⁷. A comparação do texto da *Legenda aurea* com aqueles que lhe serviram de fonte é pródiga em surpresas. A preocupação do dominicano com suas fontes escritas, ao nomeá-las e, algumas vezes, ao citar trechos das mesmas, é equilibrada por uma transcrição livre. Este método de trabalho dá a Jacopo de Varazze significativo poder de interferência sobre o sentido da documentação pesquisada. Sem grandes dificuldades, podemos encontrar o autor alterando os conceitos empregados por suas obras de referência.

Variações significativas entre Jacopo de Varazze e suas fontes podem ser encontradas no próprio interior da *Legenda aurea*. Na vida de São Bartolomeu, por exemplo, o autor conta a história do santo e em seguida transcreve o texto de Ambrósio, no qual se baseou. A interpretação que Jacopo de Varazze faz da vida de São Bartolomeu dilui a concepção ortodoxa que representa o santo como veículo de dons que são exclusivos de Deus. Os enfermos, que em Ambrósio ocupam um lugar pequeno e subalterno, ganham na *Legenda aurea* uma dimensão ampliada, o que dá ensejo a uma apresentação mais espetacular dos milagres. Construído a partir de elementos trazidos da tradição bíblica, o desenvolvimento das características do santo em Jacopo de Varazze extravasam os limites da descrição apostólica e entram nos atributos de onisciência e onipresença reservados pela ortodoxia a Deus e a Satanás, e acessíveis ao santo apenas através da intermediação, do sono e da visão, de orientação divina. Ambrósio situa Deus no centro da descrição da vida de Bartolomeu, que aparece na condição de humilde servidor do Altíssimo. Em Jacopo de Varazze o apóstolo é promovido ao centro das atenções e passa a ser um "amigo" de Deus dedicado a banir os demais deuses da Índia: "...amicus est Dei omnipotentis et ideo venit in istam provinciam, ut omnes Deos Indiae evacuet" (*De sancto Bartholomeo*, p.541). Embora fique claro que o autor procure estabelecer uma conexão entre as ações miraculosas do santo e sua relação com Deus, esta ligação é bem mais frágil que a estabelecida por Ambrósio. Jacopo de Varazze desloca a responsabilidade pelo ato milagroso para o santo (*De sancto*

Bartholomeo, p.542). Embora o resumo do dominicano reproduza fielmente a narrativa de Ambrósio, modifica de forma surpreendente seus significados (*De sancto Bartholomeo*, pp.540-548 e pp.545-546), mostrando assim quanto podem divergir dois altos prelados da Igreja, de formação semelhante porém de capacidades intelectuais diversas e atuantes em contextos diferentes do processo de cristianização.

A tradição escrita medieval sempre preferiu enquadrar as figuras de prestígio em estereótipos de grandeza, a retratar dados objetivos de sua biografia. Assim, é talvez por excesso de importância que conheçamos tão pouco Jacopo de Varazze⁸. Dele nos chegou o perfil do bispo santo — que a posteridade, a despeito da carência de provas, quis ver beatificado — que nos remete para um modelo saído dos princípios da Idade Média. Apesar da escassez de dados biográficos relativos a Jacopo de Varazze, sabemos de suas boas relações com o papado. No entanto, este erudito dominicano demonstra através de sua vida e obra uma trajetória ambígua. Envolvido com a missão dominicana, Jacopo de Varazze estava comprometido com uma mensagem mais exigente quanto à formação do clero divulgador e à unidade dos fundamentos da fé comum. Apesar disso, enquanto o papado tenta — numa empreitada que começara no século anterior — disciplinar a devoção dos fiéis, retirando dos bispos o controle dos processos de canonização e propondo perfis de santidade cada vez menos dependentes do magismo dos gestos milagrosos, e cada vez mais ligados à excelência teológica e à atuação a favor da ortodoxia, Jacopo de Varazze insiste na santidade martiriológica e milagrosa como base de sua pastoral. Desta especificidade deriva um quadro que explica de forma importante toda a atuação de Jacopo de Varazze que ilustra o procedimento prático de parte significativa do clero disciplinador, sobretudo dominicano, nos séculos de reforma espiritual e depuração doutrinária da Igreja, de combate às heresias e de avanço da evangelização.

Assim, tanto em Ambrósio como na *Legenda aurea*, o diabo tem parte ativa na obra de conversão, uma vez que esta se segue à sua derrota pública pelo santo. No segundo caso, porém, os conflitos entre o bem e o mal não se expressam apenas no terreno espiritual, como em Ambrósio, mas passam também pela instância corporal. Assim, as ações e reações divinas e demoníacas são encadeadas e paradigmáticas, quer seja da restauração futura do reino de Deus, quer das ações e reações eficazes do indivíduo engajado na resistência ao mal: a derrota de Adão, filho da terra virgem, anulada pela vitória do Filho de uma Virgem sobre o diabo; o diabo levando o homem à condenação através da comida, derrotado pelo jejum de Cristo no deserto (*De sancto Bartholomeo*, p.542). A cristianização, na versão de Jacopo de Varazze, baseia-se não no mistério divino, mas primeiramente na insistência em uma represen-

tação do mundo onde é feita a distinção entre os universos do bem e do mal; da vida e da morte, passando pela alimentação e o jejum. Neste episódio o santo relembra a tentação de Cristo no deserto concluindo: "*Ille autem ipsam mortem, quae regina nostra est, captivavit et ipsum nostrum principem autorem mortis vinculis igneis vinxit*" (*De sancto Bartholomeo* p.542). A cristianização passa ainda por uma mística religiosa dependente de representações sensíveis, e que por isso tem o prodigioso como centro de atração, como nos mostra a troca realizada por Bartolomeu com o rei. Este condiciona sua conversão e batismo à revelação do diabo acorrentado, que segundo a pregação do apóstolo seria a imagem real dos deuses aos quais o rei adorava. Esse quadro é que torna, no nosso entender, o martírio do santo um assunto menos importante em Ambrósio, enquanto ocupa lugar de relevo na *Legenda aurea*. A vitória sobre a morte representada pelo corpo impassível, que é impedido de sucumbir à sua natureza é a forma mais acessível à média da população de atestar a "verdade" da mensagem cristã. Na mensagem evangelizadora, a doutrina cede espaço ao poder maravilhoso do santo. O equilíbrio desigual entre a face normativa e a maravilhosa da palavra aos leigos foi responsável pela forma e pela sustentação do cristianismo ocidental durante a Idade Média. Este mesmo equilíbrio, a longo prazo, será capaz de assegurar a domesticação espiritual e física da modernidade.

Um dos fundamentos dos preconceitos dos críticos da *Legenda aurea*, no passado, que nela viam uma obra de credulidade ingênua, deriva do fato de trabalharem com padrões de definição literária que se adaptam a poucas obras medievais e que maquiavam os propósitos e percepções do real que guiaram Jacopo de Varazze. Figura de um período em que o conceito de autoria estava começando a delinear-se⁹, e em que o conteúdo da escrita, em determinados gêneros, como o hagiográfico, ainda não se situava independentemente da obra na oralidade, Jacopo de Varazze não se encontrava entre os inovadores. A *Legenda aurea* foi desenvolvida dentro do estilo tradicional do autor medieval que lê, sintetiza mas também reinterpreta com enorme liberdade o material que organiza para sua redação, somando a ele o ouvido e o vivido, procurando conscientemente agradar a um público o mais amplo possível¹⁰. Enquanto as obras dos grandes teólogos e escritores medievais permaneciam encerradas e compreendidas apenas por meios restritos do clero, de onde suas idéias retiravam seu prestígio, esta obra, conhecida por sua simplicidade formal e carência de originalidade, mas profundamente atraente em seu tempo, como atesta sua difusão extraordinária, demonstra quanto Jacopo de Varazze é representativo daquela parcela do clero que estava em constante contato com os fiéis. Liberto do peso das comparações com os expoentes intelectuais da Igreja e reconsiderado à luz da composição e difusão social de sua mensa-

gem, Jacopo de Varazze pode recuperar sua função de informador histórico mediano, ou seja, de transmissor de informações de amplos matizes culturais. Sua obra é um precioso testemunho do material julgado oportuno para a elaboração e difusão eficiente da palavra de púlpito, dos veículos que mediavam a comunicação entre leigos e religiosos; eruditos, semiletrados e iletrados no século XIII.

A riqueza informativa da *Legenda aurea*, e notadamente da hagiografia, deriva de sua condição peculiar de obra votada à sacralidade e à autoridade da escrita, destinada à oralidade dos pregadores e interessada em atingir a sensibilidade de auditores iletrados, mas também composta por religiosos que não escapavam inteiramente aos hiatos da erudição e às influências da tradição folclórica. A necessidade permanente de recurso conjunto tanto à forma oral quanto à escrita da hagiografia¹¹, a torna uma experiência necessária de contato entre escritores e fiéis. À medida que se amplia o esforço evangelizador através do aperfeiçoamento da pregação e do surgimento de ordens religiosas de prestígio voltadas para a atuação secular, a espontaneidade afirma-se na reprodução eclesiástica do texto oral e os relatos de natureza folclórica aumentam na hagiografia¹². A *legenda nova* dominicana, com seus textos abreviados e segmentados em episódios, liberta o pregador da *leitura* do texto hagiográfico e reforça seu relato coloquial¹³, contribuindo para aproximar através do púlpito, clérigos e leigos. O aprimoramento destas relações apresentou resultados contraditórios, ora difundindo a cultura folclórica, ora subvertendo-a aos sentidos cristãos, soluções que são testemunhadas pela *Legenda aurea*. O aperfeiçoamento da “razão gráfica” no século XIII faz deste momento do processo de aproximação das heranças um dos mais complexos da história das relações culturais na Idade Média. Os pregadores, enquanto demonstram desconfiança e hostilidade, cada vez maiores, para com peculiaridades da cultura dos leigos, para orientá-los, apóiam-se nas experiências que condenam. Procedendo dessa forma, não só combatiam concepções religiosas de outra natureza como as difundiam. Mas a hagiografia também atuava na “refolclorização” através do “substrato folclórico” do próprio texto erudito, mostrando afinidades incontornáveis entre a cultura de leigos e clérigos.

Este quadro reforça a importância da avaliação do perfil da média dos escritores cristãos. Na *Legenda aurea*, tradições produzidas e arroladas por homens da Igreja desde a Antigüidade tardia encontram-se traduzidas pelo texto de um teólogo de erudição respeitada em seu tempo, que pretendia dirigir-se a um público eclesiástico e leigo das mais diversas formações culturais. Apesar da erudição e da orientação ortodoxa de Jacopo de Varazze, seu texto surpreende pela singeleza de formas e de idéias. As ilustrações a este estado de coisas se sucedem fartamente. Seria errôneo se considerássemos as

simplificações da *Legenda aurea* como artifícios destinados a torná-la acessível apenas aos leigos. Embora escrita por autor de formação erudita, Jacopo de Varazze deixa claro que sua obra destina-se a um público que extravasa o ambiente dominicano. A orientação predicante sem dúvida está presente na obra, mas não sobrepuja sua proposta universalizante. Os ideais dominicanos aparecem em quase todas as legendas, mas são vagamente estruturados. A pobreza, a castidade e a erudição — quase sempre garantidos aos santos pelo berço aristocrático — dobram-se a uma generalização que visa a atingir leitores e ouvintes religiosos de todas as ordens, bispos e padres e a ouvintes leigos de variadas experiências sociais e culturais. A simplificação na *Legenda aurea* está presente também no aproveitamento que o dominicano dá às suas fontes teológicas, todas recortadas ou interpretadas para se situarem em conformidade. Apenas as convergências interessam. Nos raros momentos em que as divergências são indisfarçáveis o autor não as suprime — uma vez que seu papel é o de aproximar o leitor ou ouvinte da Igreja —, mas as expõe interferindo diretamente no relato, apresentando uma interpretação intermediária ou conciliadora. Faz isso, por exemplo, quando harmoniza a visão metafórica que Agostinho tem dos eventos do final dos tempos com a leitura literal que deles faz Jerônimo (*De adventu Domini*, pp.5-7).

A relação de Jacopo de Varazze com seu público e suas fontes é ambígua. Enquanto a busca da sensibilidade comum não apaga das entrelinhas da obra a ação didática contra interpretações da vida cristã inconciliáveis com suas posições teológicas, o próprio autor por vezes vacila doutrinariamente, assumindo posições interpretativas pouco rigorosas. Para explicar o casamento de Maria e a circuncisão de Cristo, Jacopo de Varazze argumenta que com isso Deus quis enganar ao diabo mostrando a criança e sua mãe como pecadores vulgares, assumindo uma divindade ambígua que não evita o mal para produzir o bem a fim de dar coerência a um dado bíblico (*De circumcissione domini*, p.84). Tais desencontros podem ser parcialmente justificados pelas diferenças temporais e culturais que separam Jacopo de Varazze de suas fontes, mas vão muito além delas. Nestes momentos o dominicano expressa convicções religiosas nascidas de influências culturais heterogêneas, que por sua vez pressionam as próprias bases doutrinárias do cristianismo. Essa pluralidade, ordenada pelas concepções e representações cristãs, ampliava a sensibilização do público à sua orientação. A experiência pessoal de Jacopo de Varazze, erudito médio, constrói e justifica essa pluralidade.

As citações feitas na *Legenda aurea* realizam um verdadeiro trabalho de vulgarização da doutrina. As considerações teológicas são simplificadas num texto que claramente privilegia a narrativa agradável e anedótica permeada de elementos maravilhosos. Deparamo-nos assim com o doutrinador que não se

constrange com o formalismo vencendo a interiorização. A obra de Jacopo de Varazze oscila com naturalidade entre sistemas explicativos diferentes nos quais, no geral, a afetividade e o axioma exercem vantagem sobre a lógica positiva. O relato atribuído a São Cosme que conta como o corpo da Virgem, depois de sua morte, ainda fala, é recebido por um Jacopo de Varazze que se dobra diante do evento maravilhoso, que não desacredita, apenas remete o fenômeno para fora do terreno racional, para o espaço da fé, que se particulariza:

Refert quoque et idem sanctus Cosmas terribile et mirabile mysterium, quod non indiget naturali discussione nec curiosa investigatione, cum omnia, quae de Dei genitrice dicuntur, sint supernaturalia et admiranda et tremenda potius quam investiganda." (De assumptione sanctae Mariae virginis, p.520).

Fiel à sensibilidade de seu tempo, o autor contraria a versão bíblica dos fatos para defender que Cristo ressurreto apresentou-se primeiramente à própria mãe (*De resurrectione domini*, p.241). Evidentemente que Jacopo de Varazze também utiliza expedientes da lógica erudita, mas o questionamento de convicções religiosas, a partir de sua incongruência teológica, não é o único utilizado pelo autor. A dinâmica dos elementos da cultura bíblica em sua circulação oral e escrita faz com que o procedimento lógico-teológico nem sempre atinja a totalidade das dúvidas e incongruências suscitadas pela história sagrada, facilitando um hibridismo explicativo.

O tradicionalismo da *Legenda aurea* diz respeito não só à antigüidade do material recolhido por seu autor, mas também às suas concepções políticas e religiosas. André Vauchez e Alain Boureau abordaram de forma esclarecedora estes aspectos da *Legenda aurea*. André Vauchez vê em Jacopo da Varazze um tradicionalismo apenas aparente. Através das legendas dedicadas aos santos do século XIII — São Domingos, São Francisco, São Pedro Mártir e Santa Elizabete da Hungria —, conclui que os aspectos inovadores da mensagem mendicante foram pensados e comunicados de forma satisfatória na obra¹⁴. A análise do autor, no entanto, é prejudicada por dois fatores. Em primeiro lugar, o isolamento das legendas dos santos do século XIII das demais, cria uma ilusão de originalidade e modernidade que não se confirma quando comparamos este pequeno grupo de legendas às demais. As legendas dedicadas aos santos do século XIII seguem de forma inquietante os quesitos básicos que dão uniformidade aos santos valorizados por Jacopo da Varazze. O perfil reproduzido pelos santos certamente é harmonizado com os ideais mendicantes de erudição e pobreza. No entanto, não é possível esquecer que estes elementos aparecem secundando os ideais martirológico e taumatúrgico. Mais importante que definir um Jacopo de Varazze moderno ou conservador é en-

tender os imperativos da composição e sua relação com a operância da obra junto ao público. Em segundo lugar, as novidades presentes nas legendas dedicadas aos santos do século XIII podem estar mais evidentes pelo domínio que o autor tem dos dados fatuais da vida desses santos, seus contemporâneos. A utilização de informações objetivas na composição das legendas de santos dos séculos XII e XIII apenas aumenta a importância da aceitação pelo autor, do caráter estereotipado e impreciso dos dados referentes à maioria dos santos nos demais relatos.

Para André Vauchez, o hagiógrafo dominicano esforça-se de forma sutil para espiritualizar os santos, apresentando uma visão realista ao afastá-los do magismo. Logo a seguir, porém, admite que Varazze convencido da função catequética do milagre recorre a ele sem nenhum escrúpulo, como um "procedimento pedagógico que lhe permite se colocar no diapasão da cultura popular e mesmo folclórica, para melhor transmitir sua mensagem"¹⁵. Esta característica da mensagem de Jacopo de Varazze, contudo, não deve ser atribuída apenas ao esforço intencional de simplificação mas também às formas da experiência religiosa vivenciada pelo próprio hagiógrafo. Nestas ocorrências temos a possibilidade de contatar o perfil intelectual de um indivíduo altamente representativo da maior parte dos teólogos cristãos. Homens situados num patamar de erudição e sofisticação intelectual bem mais modesto que aquele que idealizamos, baseando-nos em grandes expoentes da Igreja. As duas faces do sobrenatural que Vauchez aponta nos textos da *Legenda aurea* não se dirigem, como pensa o autor, distintamente a clérigos e *illiterati*, mas compõem o universo complexo do cristianismo do período. O que distingue religiosos e leigos neste processo são a natureza e o volume das apropriações de elementos que são comuns. Não existe um fosso entre os repertórios culturais. As diferenças não são suficientes para criar fossos que dualizem o sistema cultural de então. O que não significa que as diferenças não sejam geradoras de conflito. Porém, estes podem ocorrer no nível individual, como acontece com Jacopo de Varazze, tanto quanto no coletivo.

Para Alain Boureau, o tradicionalismo da *Legenda aurea* não é aparente. Este autor identifica na obra uma clara tendência arcaizante. Esta inclinação viria de sua concepção gregoriana das relações entre a Igreja, o poder civil e o laicado em geral; mas também, contrariando o que pensa André Vauchez, da carência de conteúdo espiritual das legendas, do retrato atemporal dos santos, do distanciamento do autor das preocupações da teologia escolástica, da utilização do maravilhoso cristão, do tratamento de aspectos folclóricos de figuras como São Jorge e São Cristóvão, na recusa em lançar mão de novidades teológicas e litúrgicas, como o início do ano na Septuagésima e não no Advento, mantendo em sua obra a coincidência entre o início do ciclo anual e aquele do

ano agrário, etc.¹⁶. A pesquisa de Alain Boureau também valoriza o novo na *Legenda aurea*, chegando a atribuir o sucesso da obra à sua novidade. A pregação representada na obra dos santos apóstolos e continuada pelos santos mendicantes, entre outros argumentos, é apontada como uma das atualizações importantes da obra. Todavia, nem mesmo estes santos modernos escapam à necessidade de se uniformizarem ao conjunto da narrativa através da maceração física ascética ou martirológica. São Domingos, por exemplo, é envolvido em um impressionante martírio imaginário. Confrontado a hereges, num duelo em que tudo fazia crer, seria apenas teológico, o santo exulta ao ter a oportunidade de descrever a seus adversários, de forma viva e detalhada, o tipo de martírio que gostaria de sofrer (*De sancto Dominico*, p.468).

A falta de referências sobre a difusão da *Legenda aurea* levou Boureau a procurar as razões de seu sucesso na análise da estrutura interna do relato. A investigação o conduziu a uma unidade literária conscientemente elaborada por Jacopo de Varazze, voltada para o doutrinamento e estruturada sobre os conceitos cristãos de pecado, perdição, arrependimento, sofrimento, edificação e redenção. Portanto, a unidade investigada pelo autor — que certamente está relacionada ao fascínio que a obra exerceu sobre o público moderno — foi recuperada através de uma análise centrada em critérios ortodoxos mal dominados pelo público do hagiógrafo dominicano. Tais critérios, embora inegavelmente presentes na mensagem da *Legenda aurea*, não são capazes de responder sozinhos pela totalidade da obra nem pelo seu sucesso entre o público ao qual se destinava. Pecado, perdição, arrependimento, sofrimento, edificação e redenção, são termos que, na obra, têm importância secundária, ou sentidos que superam os contornos espiritualizantes em que a ortodoxia pretendia vê-los disciplinados. A concepção pouco interiorizada de vida religiosa e de pecado que Jacopo de Varazze pessoalmente nutre, explica que estranhe a tristeza demonstrada por Agostinho diante de faltas de sua infância. O dominicano atribui à pureza e humildade do santo o fato de acusar-se diante de Deus de coisas tão insignificantes que, segundo ele, geralmente ou são consideradas pecaminosas ou são imperfeições carentes de importância, como deixar de ir à escola para jogar pelota na praça; trapacear no jogo; precisar de prêmio para estudar; roubar uma pêra de um horto; tirar ocultamente doces de sua casa para oferecer aos colegas de brincadeira, ou chorar pelo suicídio de amor de Dido e as fantasias dos poetas (*De sancto Augustino*, p.555).

Segundo Boureau, a sedução da *Legenda aurea* residiria no fato de ser

(...) composta como um universo de significação acabado e completo, onde cada elemento remete à totalidade, universo que dá conta de tudo, que traça uma origem e um fim, universo onde tudo é dito e onde todo cristão encontra seu lugar¹⁷.

Os elementos tradicionais, sobretudo folclóricos, apontados no decorrer da pesquisa por Boureau não são vistos por ele como interferindo de forma significativa neste sistema. Corrobora para a posição do autor o fato de este partir do pressuposto de que a Igreja do século XIII é triunfante, esquecendo-se de ponderar que seu prestígio político e econômico se acentua no final da Idade Média à custa de uma crescente partilha de sua influência religiosa com os poderes leigos. A hipótese de que a Igreja no século XIII havia conseguido estabelecer a unidade dos conceitos religiosos deixa à margem da estrutura revelada por Boureau significados religiosos de outras naturezas. O conceito de folclore que instrumentaliza, por sua vez, limitado aos relatos reunidos em coletâneas e catálogos de folcloristas, minimiza a importância estrutural de seus elementos presentes em episódios esparsos e de outros, menos óbvios, diluídos na lógica do texto.

A unidade recuperada por Boureau ganha forma na soma das partes da obra e, portanto, pode ser perceptível apenas aos *leitores* da mesma. Tal unidade pode responder pelo sucesso editorial da *Legenda aurea* a partir do século XV, quando a leitura vernácula e leiga da obra se torna significativa. Entre os séculos XIII e XIV, no entanto, seu sucesso estava necessariamente subordinado à forma de leitura da obra. Esta era, na maior parte das vezes, segmentada¹⁸, envolvendo três formas básicas de fruição: a do escritor e leitores — minoria que tinha a oportunidade e a intenção de conhecer o conjunto do texto escrito; a dos leitores que utilizavam trechos escritos da obra em sermões e seu público; e a dos leitores que, de memória, contavam durante o sermão os textos que leram a seus ouvintes. Boureau atribui o sucesso medieval da obra a uma unidade que a maior parte do público da época não conheceu. Porém, uma unidade diversa daquela apontada por Boureau pode ser encontrada na opção temática central de Jacopo de Varazze: a descrição dos sofrimentos físicos dos santos. A operação física aí, no entanto, não serve à individualização dos santos, como na iconografia, nem à realização mórbida. Esta encerra os santos num quadro estereotipado presente em quase todas as legendas. Dessa forma, o sofrimento físico ou sua expectativa fornecem um quadro de unidade e uma estrutura de significados hagiográficos tradicionais, que têm a capacidade de estar presentes tanto no conjunto das legendas como em cada uma delas individualmente, constituindo sua base de atração. O martírio e a maceração ascética são ritos que tornam pública a ligação do santo com o Além. A exposição voluntária do corpo aos limites de suas capacidades abre uma porta de comunicação entre o Aqui e o Além, da qual os homens comuns são os beneficiários.

De forma diferente de André Vauchez e Alain Boureau, o tradicionalismo na *Legenda aurea* — entendido como recurso à matéria hagiográfica an-

tiga e também à tradição folclórica — deve ser considerado como fator fundamental para o sucesso da obra. Pode nos auxiliar neste reconhecimento a recuperação do tradicionalismo como entendido pelos críticos renascentistas e reformistas da obra, que diz respeito não a elementos e episódios dispersos no relato, mas à natureza da narrativa e da devoção nela representada. Nas fronteiras históricas entre o mundo letrado e o iletrado, o mundo agrário e o urbano, os homens deste período foram mais sensíveis que nós às implicações culturais do conteúdo da *Legenda aurea*. O desconforto intelectual que a *Legenda aurea* suscitou em tantos renascentistas e reformistas, que os levou a desconsiderá-la, dizia respeito à superação de uma forma de narrativa escrita, aquela mergulhada no universo folclórico, sobretudo nos significados do universo folclórico. Por isso o tradicionalismo de Jacopo de Varazze precisa ser analisado do ponto de vista da relação de seu texto com a cultura folclórica. A uniformidade traçada a partir das cenas de martírios e de milagres respondia a necessidades culturais do público leitor e ouvinte às quais Jacopo de Varazze foi particularmente sensível. Mais do que através dos exemplos esparsos de práticas reportadas ao paganismo, a herança folclórica da *Legenda aurea* deve ser investigada a partir desse núcleo, pois é em torno dele que o autor “efetivamente retomou por conta própria o código sensorial que estava na base de percepção da santidade na mentalidade medieval comum”¹⁹.

80

A relativização do perfil erudito de Jacopo de Varazze ilustra a complexidade das relações culturais no período de nosso estudo e a defasagem que existia entre os grandes teólogos cristãos e seus leitores, também religiosos. A despeito dos esforços reformistas pelo aperfeiçoamento da formação intelectual do clero, durante a Idade Média central, a mensagem cristã ainda chega com graves falhas na uniformidade e desníveis de erudição à maioria dos religiosos, por meio dos quais atinge o conjunto dos fiéis. Ao lado do Jacopo de Varazze autor, consciente das funções de sua obra e do público ao qual se destina, e que define suas escolhas temáticas e objetos culturais, convive outro cujas opções são orientadas pela vivência cultural comum à qual não pode escapar e à qual a experiência erudita acrescenta um verniz espesso e resistente, mas não imune a fissuras. O autor encontra-se com seu público, conscientemente, quando, para atingir seus objetivos religiosos, opta por um modelo de santidade tangencial àquele proposto pelo papado, trocando a santidade de virtudes morais pela martirológica e taumatúrgica²⁰. Mas também se une inconscientemente à sua assistência quando vivencia uma espiritualidade materializada e realiza a vulgarização do saber teológico, simplificando seu conteúdo ou distorcendo-o em função de convicções externas a um círculo teológico estreito. Esta faceta lhe valeu da posteridade o desprezo e a fama de teólogo “ingênuo” e “excessivamente crédulo” (*Legenda aurea*,

Praefatio, p.III). No entanto, o sucesso de sua obra atesta a limitação histórica e a injustiça deste julgamento claramente marcado por um conceito estreito de cultura. A *Legenda aurea* nos fala antes de tudo da religiosidade comum vigente no século XIII e que abraçava indistintamente a leigos e clérigos e à qual se furta — se é possível dizê-lo —, segundo diferentes matizes, apenas uma pequeníssima parcela de religiosos altamente instruídos e zelosos por seu círculo hermético de conhecimentos e instrumentos de interpretação da realidade. Os conceitos caros ao cristianismo teológico e suas intenções de disciplinamento doutrinário, espiritual e moral que a evangelização difunde no século XIII, precisam ser observados interagindo *dentro* de uma cultura comum onde o universo religioso é muito mais vasto. Precisamos abandonar o procedimento tradicional que, invertendo a relação entre os pólos de determinação cultural, reproduz escritos da elite eclesiástica a que se atribui de antemão uma posição cultural dominante quando, na verdade, ainda se esforçava para obtê-la.

NOTAS

¹Embora as noções de vida pública e privada se desenvolvam nas sociedades ocidentais do século XIX, são oportunas para apontar características fundamentais que diversificam a vida destes diferentes povos ligadas à vida religiosa e política, como os cultos cívicos, os cultos privados, os cultos de mistérios que convivem todos na tradição religiosa latina mas não na germânica, a ligação entre interioridade e vida comunitária dos judeus e romanos que os germanos desconhecem, etc. A respeito do emprego destes termos para o período medieval, ver as pertinentes considerações de K.F. WERNER, *Naissance de la noblesse*. Paris: Fayard, 1998.

²Além dos trabalhos de historiadores medievalistas como J. LE GOFF e J.C. SCHMITT, entre muitos outros, esta posição é defendida também por classicistas. Ver em especial o trabalho de R. MACMULLEN, *Christianisme et paganisme du IV ou VIII siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 1998. Para as considerações de P. BROWN, ver sobretudo *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Cerf, 1984.

³Traduzida para quase todas as línguas vernáculas ocidentais, a obra foi composta originalmente em latim, pelo teólogo dominicano Jacopo de Varazze, futuro bispo de Gênova. Nossa pesquisa baseou-se na edição da *Legenda aurea* elaborada por Th. Graesse (IACOBI A VORAGINE, “*Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta*”, *ad optimorum librorum fidem recensuit Dr. Th. Graesse, Reproductio phototypica editionis tertiae 1890*. Otto Zeller Verlag, Osnabrück, X-957pp., reed. 1969) estabelecida a partir de incunábulos comparados a manuscritos que o erudito não precisa. Esta edição foi cotejada com as traduções para a língua francesa elaboradas por T. de Wyzewa (JACQUES DE VORAGINE, *Légende dorée*. Trad. Teodor de Wyzewa. Paris: Librairie Académique Perrin, 1910, 2 v.), baseado em um incunábulo parisiense do século XV e outras cópias de apoio que o tradutor não esclarece;

por J.B.M. Rose (JACQUES DE VORAGINE. *Légende dorée*. Trad. J.B.M. Rose. Paris: Garnier-Flammarion, 1967, 2 v.), que segue o texto de Graesse — versões resumidas e, em muitos momentos, incorretas (A. BOUREAU, *La "Légende dorée". Le système narratif de Jacques de Voragine*. Paris: Cerf, 1984, pp.15-16 e A. VAUCHEZ, Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle dans la "Légende Dorée". In B. DUNN-LARDEAU (dir.), "*Legenda aurea*": sept siècles de diffusion. Montréal\Paris: Bellarmin\Vrin, 1986, pp.28-29) em relação ao texto estabelecido por Graesse — e em castelhano por J.M. Macías (SANTIAGO DE LA VORAGINE, *La Leyenda dorada*. Trad. Fray José Manuel Macías. Madrid: Alianza Editorial, 1987, 2 v.), a melhor tradução do texto estabelecido por Graesse em 1845, embora abusivamente interpretativa do mesmo. A utilização freqüente da edição Graesse não se dá sem problemas, uma vez que a multiplicidade de versões latinas da *Legenda aurea* (mil e quarenta e duas, segundo G. P. Maggioni em sua resenha à proposta de catalogação da obra feita por B. FLEITH, *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen "Legenda aurea"*. Bruxelles: Sociétés de Bollandistes, 1991, aparecida em *Studi medievali*, 1, 1993, p.282), assim como o caráter antigo e estereotipado da matéria compilada, dificultam enormemente a definição de um *corpus* autoral que corresponda à elaboração original de Jacopo de Varazze. Alain Boureau se propôs trabalhar em uma edição crítica, baseada numa dezena de manuscritos do século XIII, da qual ainda não tivemos notícia (A. BOUREAU, *La "Légende dorée". Le système narratif de Jacques de Voragine*. Paris: Cerf, 1984, p.16). Giovanni Paolo Maggioni tem trabalhado no estabelecimento de uma nova edição da *Legenda aurea* baseado em vários manuscritos escolhidos entre os mais antigos e naqueles que provêm de regiões ligadas à biografia de Jacopo de Varazze. Os resultados da pesquisa de Maggioni, junto a uma amostragem de dezessete legendas — retiradas de setenta manuscritos —, sua metodologia e a tradução dos textos selecionados, encontram-se em sua obra *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della "Legenda aurea"*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1995. A *Legenda aurea* é uma coletânea de legendas baseadas em vidas de santos (legendas santorais) e em mistérios do ano litúrgico cristão (legendas temporais). Das 182 legendas que compõem o *corpus* estabelecido por Graesse apenas 176 são reconhecidas por A. Boureau (*La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*. Paris: Cerf, 1984, p.19) como fruto da compilação de Jacopo de Varazze. Destas, 25 são legendas temporais. Legendas que tratam de eventos do ano litúrgico desvinculados da vida dos santos e que são mais diretamente didáticas e doutrinárias do que as legendas relativas aos santos.

⁴Utilizamos o termo legenda em seu sentido etimológico "o que se deve ler" e não como sinônimo de lenda. A hagiografia medieval, como mostra E.B. VITZ, "Vie, légende, littérature: traditions orales et écrites dans les histoires des saints", *Poétique*, 72, 1987, pp.387-402, estava indissociavelmente ligada tanto à oralidade quanto à escrita. Dessa forma a aplicação do termo legenda reporta-nos a um dos aspectos fundamentais da matéria hagiográfica, composta por escrito pelos eruditos cristãos para ser depois lida em voz alta solitariamente ou para uma assistência que poderia ser de leigos, religiosos ou mista. Tal aspecto ressalta a existência de uma orientação específica na composição e destinamento da narrativa.

⁵GOODY, J. *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press,

1977, apud SCHMITT, J. C. Les traditions folkloriques dans la culture médiévale, *Archives des sciences sociales des religions*, 1, 1981, p. 14.

⁶FLEITH, B. Le classement des quelques 1000 manuscrits de la *Legenda aurea* latine en vue de l'établissement d'une histoire de la tradition, em B. DUNN-LARDEAU, (dir), *Legenda aurea: sept siècles de diffusion*. Montréal/Paris: Bellarmin/Vrin, 1986, pp.19-20. O colóquio internacional sobre a *Legenda aurea* que teve lugar na Universidade de Quebec em 1983 reuniu estudos sobre os ramos em língua occitânica, catalã, francesa, alemã e tcheca da *Legenda aurea*. A natureza dos trabalhos apresentados neste colóquio deixou claro o desequilíbrio entre o interesse que filólogos, hagiógrafos, iconógrafos e historiadores têm demonstrado pela obra, com clara desvantagem para estes últimos.

⁷PHILIPPART, G. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols, 1977, p.24.

⁸A despeito da importância reconhecida a este religioso tanto na vida eclesiástica quanto secular da cidade de Gênova — seu envolvimento na pacificação das disputas entre as facções locais de guelfos e gibelinos é particularmente notável —, seus dados biográficos são escassos. Apesar dos bolandistas aludirem à sua beatificação, esta informação não se confirma em pesquisas mais recentes. Ver em especial AIRALDI, G. *Jacopo da Varagine: tra santi e mercanti*. Gênova: Camunia, s/d.

⁹WILLEMART, P. “Intenção do autor, vontade do autor ou lógica do texto”. In *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 33, 1992, pp.128-135; *Idem*, Mudanças dos paradigmas de leitura do texto literário: contribuição do manuscrito, *Cultura Vozes*, 3, 1992, pp.11-20.

¹⁰GATTO, G. “Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age”. In *Annales ESC*, 5, 1979, pp.937-938.

¹¹VITZ, E. B. “Vie, légende, littérature: traditions orales et écrites dans les histoires des saints”. In *Poétique*, 72, 1987, p.387. No que diz respeito à hagiografia, nosso levantamento bibliográfico levou em consideração a existência de inúmeros periódicos especializados nesta matéria, que vão da tradicional *Analecta bollandiana* à mais recente *Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia*. A ausência, em nossa bibliografia, de textos tomados de empréstimo a estas obras exige esclarecimentos. Tal carência deve-se, em primeiro lugar, à falta de condições materiais para o acesso a tais obras, geralmente relacionadas a um público bastante restrito, mesmo no ambiente historiográfico. Em segundo lugar, os volumes que pudemos consultar não continham artigos de interesse para nossa pesquisa, o que se explica pelo fato de os objetivos dos estudos hagiográficos nem sempre serem convergentes com aqueles do trabalho historiográfico e pelas características de nossos propósitos particulares.

¹²BREMOND; C., LE GOFF, J. & J.C.SCHMITT. *L'“Exemplum”*. Turnhout: Brepols, 1982, pp.85-142 e GEREMEK, B. “L'“exemplum” et la circulation de la culture au Moyen Age”. In *Mélanges de l'école française de Rome*, 92, 1980, pp. 172-177.

¹³PHILIPPART, G. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols, 1977, p.45.

¹⁴VAUCHEZ, A. “Jacques de Voragine et les saints du XIIIe s. dans la *Légende dorée*”. In

DUNN-LARDEAU, B. (dir.). *Legenda aurea: sept siècles de diffusion*. Montréal/Paris: Belarmin/Vrin, 1986, pp.27-56.

¹⁵ *Idem*, p.56.

¹⁶ BOUREAU, A. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*. Paris: Cerf, 1984, pp.8, 9, 25, 39, 57, 58 e 254.

¹⁷ *Idem*, p.14.

¹⁸ PHILIPPART, G. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols, 1977; BREMOND, C.; LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. *L' "exemplum"*. Turnhout: Brepols, 1982; VITZ, E.B. "Vie, légende, littérature: traditions orales et écrites dans les histoires des saints". In *Poétique*, 72, 1987, pp.387-402; GEREMEK, B. "L' "exemplum" et la circulation de la culture au Moyen Age". In *Mélanges de l'École Française de Rome*, 92, 1980, pp.153-179; BOUREAU, A. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*. Paris: Cerf, 1984, pp. 23 e 212, e ZUMTHOR, P. *A letra e a voz. A "literatura" medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, s/d, p.77.

¹⁹ VAUCHEZ, A. "Jacques de Voragine et les saints du XIIIe s. dans la *Légende dorée*". In DUNN-LARDEAU, B. (dir.). *Legenda aurea: sept siècles de diffusion*. Montréal/Paris: Belarmin/Vrin, 1986, p.54.

²⁰ "Os santos que deverão ser canonizados deverão [sic] ter seguramente realizado milagres, todavia, a partir da época de Inocêncio III, os documentos pontifícios insistem na ambigüidade dos fenômenos sobrenaturais, de tal modo que na determinação de santidade a importância da taumaturgia esfuma-se sempre cada vez mais perante a exaltação das virtudes, dos costumes e da doutrina." VAUCHEZ, A. "Santidade". In *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, v.12, p.297. A opção de Jacopo de Verrazze torna-se ainda mais significativa se levarmos em consideração a precocidade da Itália em questões referentes à centralização papal da santidade conforme atesta VAUCHEZ, A. *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma: École française de Rome, 1988, pp.42-43 e 450-455.