

HAGIOGRAFIA, PROPAGANDA E MEMÓRIA HISTÓRICA. O MONASTICISMO NA *LEGENDA AUREA* DE JACOPO DE VARAZZE.

HAGIOGRAPHY, PUBLICITY AND HISTORICAL MEMORY.
THE MONASTICISM IN LEGENDA AUREA BY JACOPO VARAZZE.

Néri de Barros Almeida
Universidade Estadual de Campinas

Correspondência:

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Rua Cora Coralina, 100 - CEP 13083-896 - Cidade Universitária Zeferino Vaz
B.Geraldo - Campinas - São Paulo – Brasil
E-mail: neridebarros@gmail.com

Resumo

Pretendemos discutir a interferência da hagiografia dominicana sobre a memória histórica, acompanhando a maneira como a *Legenda Aurea* - a mais bem sucedida coletânea hagiográfica medieval vinda à luz por volta de 1260/1267 por obra do dominicano genovês Jacopo de Varazze -, representa a tradição monástica.

Palavras-chave: hagiografia, história, Ordem dos Frades Pregadores.

Abstract

We intended to understand the hagiographical intervention at the historical memory by the way that the *Legenda aurea* – the most successful Middle Ages life of saints’s collection wrote around 1260/1267 by the dominican of Genoa Jacopo de Varazze – depict the monastic tradition.

Keywords: hagiography, history, Order of Friars Preachers.

Hagiografia e história

Os textos de história escritos na Idade Média por muito tempo foram vistos pelos historiadores apenas como fonte. Retirava-se deles datas, fatos e personagens. As dúvidas em relação à sua qualidade documental fazia com que os dados “objetivos” (sobretudo relacionados a acontecimentos reais relativos a sucessões dinásticas e a conflitos) fossem separados dos dados “não objetivos” (o prodigioso, o improvável, o milagroso) e só aos primeiros era atribuído algum valor¹. Dessa forma, os textos de história escritos na Idade Média eram vistos como defeituosos e imperfeitos. Colocados em dívida com algumas formas seletas de escrita histórica – geralmente aquelas que melhor correspondiam aos quesitos de objetividade e cientificidade que se pretendeu aplicar ao conhecimento histórico na modernidade -, os textos medievais nunca puderam integrar plenamente a tradição da “verdadeira” escrita histórica².

Hoje nem todos pensam que a subordinação da história ao plano divino seja bastante para negarmos um lugar na história da escrita da história aos textos produzidos na Idade Média. Tal disposição tem permitido que as especificidades das “histórias” medievais (histórias, anais e crônicas) sejam sistematicamente apontadas³. Os critérios segundo os quais eram reunidos os dados, as diversas formas des-

¹ Nesse trecho distinguimos “fonte” e “documento” a partir da abordagem dada ao problema da veracidade do testemunho. O testemunho é abordado como “fonte” quando sua função é a de fornecer elementos de base (datas e eventos) para a construção da narrativa histórica. Nesse sentido, aquilo que ele informa tem de ser julgado verdadeiro pelo historiador (os fatos aconteceram, as personagens existiram e as datas são confiáveis). Na abordagem documental do testemunho, a parte “confiável” ou “verdadeira” não pode ser discernida da parte “não confiável” ou “fabulosa”. Desse ponto de vista o testemunho enquanto realidade formal e seu conteúdo são submetidos a perguntas de cujas respostas se depreendem as razões de sua própria especificidade. Nesse caso, a historicidade do documento reside não apenas nos dados que comunica mas em sua totalidade enquanto fato cultural. Assim, os textos de história escritos na Idade Média, não mentem, não estão enganados, nem traem a tradição de escrita histórica mas se situam nela de maneira específica.

² O resultado é uma abordagem sempre limitada da tradição de escrita histórica medieval. O vasto e bastante conhecido manual de história da escrita histórica de R. G. COLLINWOOD, *A ideia de história*, Lisboa: Presença, s/d, constitui um exemplo importante. Em suas 496 páginas, a historiografia medieval ocupa exatas 7 páginas. Essa abordagem sumária pode ser justificada pelo argumento de que a tradição medieval se estabeleceu em ruptura com a escrita antiga da história e não legou nada à tradição moderna. Mas mesmo que isso seja verdadeiro, parece difícil aceitar que as poucas páginas que os manuais de história da escrita histórica dedicam ao período possam dar conta de explicar isso. Para um balanço geral da forma como a escrita da história tem sido abordada veja-se a síntese apresentada por Bernard GUENÉE, “Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28, 4, 1973, p. 997-1016 (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1973_num_28_4_293399).

³ A título de exemplo veja-se Lloyd KRAMER, Sarah MAZA. *A Companion to Western Historical Thought*. Cornwall: Blackwell, 2002; Gabrielle M. SPIEGEL, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1997; Patrick J. GEARY, *Medieval concepts of the past : ritual, memory, historiography*, Washington, D.C. ; Cambridge, UK : German Historical Institute :Cambridge University Press, 2002.

sa escrita e sua relação com a tradição textual (histórica e não histórica) são apenas algumas das questões que pedem resposta minuciosa. Se a história, em última análise, está subordinada ao plano divino, é certo também que a constância, e mesmo abundância, da produção de textos de história testemunham que o período considerava importante essa forma narrativa específica e autônoma. Se a irrupção de fatos extraordinários (nascimento de animais de duas cabeças, curas milagrosas, aparição de cometas, etc) integra esses textos, também é certo que não ocupa o centro da narrativa. Tais eventos qualificam, ajudam a entender os tempos em que se vive, mas não constituem o núcleo principal dos fatos nem sua explicação que, como na tradição antiga, está concentrada no exame moral das ações humanas. É significativo que a interferência cristã sobre a tradição erudita antiga tenha se voltado cedo para a história. É o que comprovam, o aparecimento entre os séculos III e IV da *Crônica* (ou *Cânone cronológico e resumido de história universal dos gregos e dos bárbaros*)⁴ e da *História eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia. No contexto do debate apologético a argumentação histórica se impusera e a obra de Eusébio repercute tal experiência. Dando prosseguimento a essa tradição, durante a Idade Média a narrativa histórica não esmorece, mas se impõe. Ela se cristianiza, porém, sua identidade narrativa - ligada ao gênero histórico tal como concebido pelo mundo Greco-romano - não desaparece.

Podemos avaliar que esses textos de história tiveram um impacto se pensarmos em outros gêneros produzidos no período. De fato, é improvável que tenham conhecido muitos leitores. O mesmo não é tão simples de afirmar no que se refere à concepção de história que veiculavam. As histórias e a esmagadora maioria dos demais textos eram produzidas em ambientes similares, todos se encontravam ligados às engrenagens eclesiásticas e às formas de concepção da história cristã que eram aí cultivadas. Isso sugere que a história da escrita histórica medieval possa ser em parte iluminada por registros de historicidade veiculados por outros textos que alcançaram maior divulgação, sobretudo, textos memorialísticos, como a hagiografia.

As narrativas hagiográficas (vidas, milagres, martírio dos santos, etc) são escritas para durar. A memória sobre um santo deve encerrar a verdade dos fatos de sua vida terrena, bem como o testemunho da eficácia de sua intervenção sobrenatural. A tradição narrativa pertinente à memória de um santo pode renascer muitas vezes, mas sempre lançando mão daquilo que já foi feito. Não é próprio dos exercícios memorialísticos medievais, quer se trate da hagiografia ou da história, realizar uma crítica radical das autoridades do passado ou estabelecer uma relação polêmica aberta com as fontes. Mas isso não significa que hagiografia e história na Idade Média sejam textos imunes a mudanças. Sem questionar as autoridades, pode haver uma verdadeira atualização de sentidos por meio de uma genuína intervenção

⁴ Bernard GUENÉE, *Idem*, p.1000.

de ordem autoral.⁵No caso das compilações de vidas de santos como a *Legenda aurea*, um verdadeiro trabalho autoral pode ser identificado nos recortes e escolhas efetuados junto à tradição textual. A junção das partes escolhidas pode chegar a um resultado bastante particular, capaz de criar e transformar sentidos. Um exemplo é a própria opção temática e documental do dominicano genovês Jacopo de Varazze (c1228-1298) ao definir a forma final da *Legenda aurea*. O autor elege para a composição de sua obra material hagiográfico antigo relativo a santos mártires e ascetas dos séculos I-VII. Das 178 lendas apenas 6 referem-se a santos dos séculos XII e XIII, entre os quais figuram os dominicanos, São Domingos e São Pedro Mártir, ou Pedro de Verona. Por meio da associação entre mártires e ascetas de seu passado longínquo e recente, o autor promove a legitimação, em bases históricas, da Ordem dos Pregadores⁶.

À primeira vista podemos dizer que a hagiografia está mais próxima da biografia do que da história. De fato, a biografia identifica pessoas especiais pela excelência de seu legado que pode ser de ordem moral, pia, artística, política, intelectual, militar, etc. São consideradas dignas de registro biográfico vidas que se tornaram de alguma maneira exemplares, seja o seu exemplo imitável ou não. Os santos correspondem a esse perfil, com algumas ressalvas importantes. Em primeiro lugar sua excepcionalidade reside em um ponto preciso e único; o conjunto formado por piedade e renúncia cristãs perfeitas. Os gestos exemplares do santo também não apontam para um âmbito terreno específico, mas para a salvação ultraterrena do homem. Como notou Peter Brown⁷, o santo é um morto especial. Porta de contato entre o mundo terreno e o ultraterreno. Por fim, o exemplo do santo, em princípio, é adequado a todos os homens, do presente, do passado e do futuro, qualquer que seja sua posição social - incluindo aqueles que ainda não se tornaram cristãos. O lugar ideal dessa figura exemplar é a memória histórica universal. Temos aqui alguns argumentos para pensar que, na Idade Média, os pontos de contato entre narrativa hagiográfica e história⁸ são tão ou mais importantes que aqueles entre hagiografia e biografia.

Os religiosos cristãos empenharam-se para que tanto a concepção cristã de história quanto os exemplos de santidade se incorporassem à memória comum.

⁵ A esse propósito veja-se: Florent COSTE, "Textes et contextes de la Légende dorée", *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 14, 2007, posto em linha em 30 de junho de 2010, URL : <http://crm.revues.org/2581>.

⁶ Néri de Barros ALMEIDA, "Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda aurea*", in Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014, p.14-29.

⁷ *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris, Cerf, 1984.

⁸ Pierre-André SIGAL, "Histoire et hagiographie : les Miracula aux XIe et XIIe siècles", *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. L'historiographie en Occident du Ve auXVe siècle*, 8°. Congresso: Tours, 1977, p. 237-257. Para o caso particular da *Legenda aurea* veja-se Alain BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris: Cerf, 1984, p.105-108. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_1980_act_8_1_1302

Embora convergissem em certos pontos, no que se refere às formas de divulgação, textos de história e hagiografia seguiam caminhos um pouco diferentes. Os textos de história produzidos circulavam pouco, ficando a divulgação de seu conteúdo restrita à leitura direta⁹. Cabia, portanto, a outros textos o papel de formadores de uma memória histórica comum. Desempenhavam melhor essa função os textos voltados para usos diversificados, para a leitura privada ou pública, mas, também, para usos na prática oral, sobretudo na pregação e na exortação pastoral. Entre esses textos, inclui-se a hagiografia. Os objetivos particulares desses textos evidentemente não são os mesmos da narrativa histórica, no entanto, o cristianismo como religião que se pretende histórica, lança mão permanentemente da perspectiva histórica. Pensamos que a hagiografia possa ser incluída em uma reflexão sobre a formação da memória histórica na medida em que veiculava formas de percepção histórica da realidade.

Na Idade Média, o texto hagiográfico¹⁰ vicejava como uma escrita privilegiada e mesmo necessária, pois encerrava não apenas a história de um santo e a memória da “aliança” que se entedia constitutiva da unidade cristã, mas muitas vezes a história de um mosteiro, de uma diocese, de uma família, de uma região, de um conflito, de um pacto de paz, etc. As modalidades de legendas de santos eram muitas. Embora nem todas fossem escritas para serem divulgadas fora dos mosteiros e outros ambientes letrados, estas tinham outro espaço para sua divulgação: a pastoral. A palavra do pregador dava sentido às imagens, cerimônias e festividades que celebravam a memória dos santos. A narrativa de seu exemplo constituía uma arma veemente em favor do arrependimento de grandes e pequenos. O conteúdo da escrita hagiográfica chegava assim ao mais poderoso (geograficamente extenso, organizado e homogêneo) veículo de comunicação do período. Essa mesma rede clerical que a partir do advento das ordens mendicantes, no século XIII, se vê fortalecida em primeiro lugar, em virtude da ampliação das bases da pregação que deixava de ser exclusivamente bispal. Temos de considerar o quanto essa matéria veiculava conteúdos e concepções históricas e em que medida, sua atualização – quer pela reapropriação da tradição por novos textos, quer pelo surgimento de novos objetos de santidade - permitia também a renovação de tais elementos.

⁹ Uma forma mais plena e direta de contato com o conteúdo dos textos de história só viria a se estabelecer decisivamente no século XIX quando a “universalização” do ensino básico transforma a história em disciplina escolar dando início a um momento completamente novo na história da formação da memória histórica comum.

¹⁰ Apenas na modernidade, por obra dos bolandistas, o termo “hagiografia” passa a dar unidade ao vasto universo das legendas santorais. No entanto, se as memórias de vidas e milagres dos santos não são escritas dentro de uma forma única, o seu conteúdo - a santidade – dá unidade às narrativas (Alain BOUREAU. *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*. Paris: Les Belles Lettres, 2004, p.16-19.). Temos assim uma unidade funcional dos textos “hagiográficos” que, a partir da memória de um cristão de virtude heroica, procura produzir conversão e edificação.

A *Legenda aurea*, é um compêndio¹¹ em cuja composição foram utilizados, além de legendas de santos e de textos bíblicos, comentários a respeito da liturgia, tratados sobre a doutrina, textos de autores não cristãos (Plínio, Macróbio, Cornélio, Filo, Josefo, Rabino Moisés, Alcorão) e histórias. Estas constituem uma de suas fontes privilegiadas. Em seguida às Escrituras e aos grandes nomes da Igreja (Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, Gregório o Grande, Isidoro, João Crisóstomo, Dionísio Pseudo Areopagita, João Damasceno), os textos de história são o terceiro grupo documental mais utilizado para a elaboração de seu vasto legendário¹². Embora esse exemplo de envolvimento entre história e hagiografia pareça à primeira vista fortalecer argumentos contra a confiabilidade das histórias medievais, é preciso notar que a *Legenda aurea* utiliza dessas histórias tanto narrativas de eventos extraordinários quanto registros “objetivos”, como informações sobre datas, guerras, reinados, cidades, arcebispados, etc.¹³. Encontraremos aí um diálogo entre os dois gêneros¹⁴ sem que suas especificidades se percam. Da mesma forma que a história - na medida em que não lhe são vetados os fatos milagrosos e gestos pios - pode ser veículo de matérias de fé, a hagiografia pode divulgar um determinado quadro histórico e formas de compreensão de seu conteúdo.

A frequência com que Jacopo de Varazze recorreu a histórias deixa clara a importância que atribuía a estes textos. É significativo também que Jacopo encerre sua reunião de legendas com um relato histórico. A legenda 177, dedicada a São Pelágio¹⁵ apresenta um compêndio da *História Lombarda (Historia Lombardica)* de Paulo Lombardo que registra a história da região da chegada dos lombardos até

¹¹ Segundo a edição estabelecida por Giovanni Paolo Maggioni (JACOPO DA VARAZZE. *Legenda aurea*. Ed. Giovanni Paolo MAGGIONI, Firenze: Galuzzo, 1998, p. XIII.)

¹² Para um balanço detalhado, veja-se Alain BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris: Cerf, 1984, p.78-83.

¹³ A presença do maravilhoso nos textos medievais de história não basta para que sua natureza de escrita histórica seja questionada. A tradição de escrita histórica estabelecida por Heródoto incluía o registro dos feitos e maravilhas memoráveis. As maravilhas atuavam como elemento de atração e de elegância inventiva do texto histórico desde a antiguidade.

¹⁴ Não utilizamos o termo “gênero” no sentido de uma forma coesa que define a identidade de um texto. Nos textos de história convivem estilos e gêneros narrativos diversos. No entanto, essas narrativas heterogêneas reunidas eram entendidas pelos seus contemporâneos como história. O mesmo acontecia com a hagiografia. A heterogeneidade desses textos não impedia seu reconhecimento como “história” e “legenda”. Fins e conteúdos estabelecem tanto a história, como a hagiografia como gêneros singulares. Portanto falamos em gênero de forma difusa, enquanto um conjunto reconhecível por uma “norma funcional institucionalmente formulada, aplicada globalmente a formas, conteúdos e usos”. Embora Alain Boureau se recuse a utilizar o termo gênero nos inspiramos nele a fim de estabelecermos a posição ora registrada (Alain BOUREAU, *l'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*. Paris: Les Belles Lettres, 2004, p.16.).

¹⁵ Trata-se da penúltima legenda da obra (a legenda 178 é *De dedicatione ecclesie*) segundo a edição Maggioni, que procura “reconstruir o texto correspondente à última vontade do autor”. JACOPO DA VARAZZE. *Legenda aurea*. Ed. Giovanni Paolo MAGGIONI, Firenze: Galuzzo, 1998, p. XIII. Veja-se também a respeito do trabalho de edição, Giovanni Paolo MAGGIONI, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della “Legenda aurea”*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1995.

1245¹⁶. A narrativa histórica é constituída sobre os mesmos eventos que dominam as lendas dos santos reunidos por Jacopo: o aparecimento do erro herético, as sucessões dinásticas, a irrupção de eventos extraordinários - junto ao mundo natural - e milagrosos e a identificação dos grandes homens do período. A ausência do santo, no entanto, abre espaço para as personagens “propriamente históricas” e para a compreensão de sua atuação no mundo. A guerra, as sucessões dinásticas, as alianças, os matrimônios, as ambições desempenham a função didática a partir daquilo que contém de propriamente humano, sem que seu desenrolar dependa *imediatamente* das forças sobrenaturais. Embora o fim da história seja a realização do plano de salvação, os homens não são simplesmente títeres das forças sobrenaturais. Seus impulsos morais negativos podem ser combatidos, superados, dando ocasião a episódios exemplares. Outro fato a destacar é a capacidade dessa história de oferecer formas gerais de compreensão da experiência histórica. Seguindo a *Historia Lombarda*, Jacopo mostra as realezas marcadas pela discórdia, ódio, traição e vingança. Nesse sentido o texto não se limita a fatos. O que a narrativa apresenta é uma interpretação histórica do poder terreno.

Jacopo de Varazze escreve a *Legenda aurea* ainda jovem por volta de 1260-1267, quando tinha entre 32 e 39 anos. Provavelmente essa primeira versão do texto lhe tomou muitos anos, mas o trabalho não se esgotou aí. A obra foi reescrita mais duas vezes, entre 1272-1276 em Bolonha quando prior da Lombardia (função que ocupou entre 1267 e 1277 e entre 1281 e 1286) e entre 1292 e 1298 em Gênova quando arcebispo da cidade. Sua preocupação com o texto quando já ocupava posições elevadas mostra o quanto esse projeto era tido como importante para os intentos e necessidades da ordem. Depois da hagiografia se dedicou entre 1267 e 1286 ou mais tardar, entre 1277 e 1286, à escrita de três grupos de sermões (*De sanctis*, *De tempore* e *Quadragesimales*). No mesmo momento em que preparou a última versão da *Legenda aurea*, estima-se que tenha se dedicado a sua derradeira tarefa santoral, escrevendo um compêndio sobre a Virgem, o *Liber Mariales*. Em seus últimos dias, porém, voltou a se dedicar ao registro histórico. Entre 1295 e 1298, Jacopo escreveu a *Chronica civitatis Ianuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII*. Obra em 4 partes que contém sucessivamente uma tipologia de governos civis e a história dos bispados e arcebispados da cidade até 1297, encerrando-se com uma espécie de pequena biografia do autor.

Escrita histórica e escrita hagiográfica acompanham Jacopo enquanto exerce as funções de teólogo, pregador, líder da ordem e, sobretudo, de bispo de Gênova. Em cada uma dessas etapas o autor respondeu a exigências diferentes. Nos anos de composição da primeira versão da *Legenda aurea* atuou na formação dos frades e na

¹⁶ A inclusão da *História lombarda* na coletânea ainda aguarda explicação. Giovanni Paolo MAGGI-ONI, “Jacopo da Voragine tra storia, leggenda e predicazione. L’origine del legno della Croce e la vittoria di Eraclio”, 1492. *Rivista della Fondazione Piero della Francesca*. 6 2013, p. 12 entende a presença do texto na coletânea hagiográfica como sinal de que “a história do homem tem sentido apenas se reportada ao tempo da santidade”.

elaboração de recursos para sua pregação aos leigos. Como prior, empenhou-se diversas vezes na negociação da paz interna à ordem – quando assume a regência da mesma na vacância do posto de Geral que se instaura entre 1283 e 1285 ou quando defende o Geral então eleito Munio de Zamora (1285-1291) contra a deposição por parte de frades, sobretudo milaneses, e pela cúria que viam mal seu rigorismo e que acabou de fato acontecendo. Agiu em favor da paz entre a ordem e a população circundante aos conventos – como mostram os exemplos de hostilidade aos pregadores combatidos por milagres punitivos que registra na *Legenda aurea*¹⁷ e de forma ainda mais significativa as cerimônias públicas de entronização de relíquias por ele promovidas junto ao convento das irmãs dominicanas de Gênova dos Santos Tiago e Felipe: ele mesmo diz ter retirado e trazido do convento de Veneza um dedo de São Felipe o que deve ter acontecido entre 1267 e 1277 e, na Páscoa de 1283 coordena a recepção na cidade da cabeça de uma das virgens martirizadas ao lado de Santa Úrsula de Colônia¹⁸.

Como muitos bispos desde o século XI e, de modo geral os mendicantes desde o século XIII, desempenhou a função pública de pacificador da população¹⁹. Sua ação se fez sentir na reconciliação de diferentes facções urbanas. Em 1288 ano em que concorre pela primeira vez ao arcebispado da cidade – momento em que nenhum dos 3 concorrentes atinge a maioria dos votos – ele tem reconhecida a confiança do papa em sua habilidade pacificadora. Então, o papa franciscano Nicolau IV (1288-1292) o encarrega de suspender a excomunhão lançada sobre os genoveses que haviam comercializado com os sicilianos durante a guerra das Vésperas. Entre 1292 e 1294 realiza a paz entre as famílias Macheratti (gibelinos) e Pampini (guelfos) e em 1295 entrega o *cingulo* de miles ao novo *podestá*, o milanês Jacopo de Carcano. No caso de Jacopo é possível pensar que a história não é mero apêndice, mas elemento necessário à sua atuação predicante e pastoral. Podemos imaginar como o drama histórico podia, não apenas legitimar, mas também tornar eficaz sua pastoral. A história dos santos – sobretudo patronos – de seus milagres bem como as histórias da região e da cidade, tinha certamente o potencial de sensibilizar e de aproximar os ouvintes.

¹⁷ JACOPO DA VARAZZE. “De Sancto Dominico” *Legenda aurea*, Ed. Giovanni Paolo MAGGIONI, Firenze: Galuzzo, 1998, p.741 uma mulher de Augusta na Sicília se recusa a acompanhar a missa solene de comemoração do traslado de São Domingos e zomba dos frades e de suas acompanhantes leigas. “De Sancto Petro Martyre”, p. 431 mulheres de Utrecht comentam diante das homenagens que os frades prestam a Pedro Mártir que haviam inventado um novo mártir para enriquecer e construir palácios. Todas as citações da *Legenda aurea* feitas por mim neste texto tomam a edição Maggioni como referência

¹⁸ Esses fatos são narrados pelo próprio Jacopo no opúsculo *Historia reliquiarum que sunt in monasterio sororum Sanctorum Philippi et Iacobi* (apud Carla CASAGRANDE, “La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine”, <http://www.sermones.net/content/la-vie-et-les-oeuvres-de-jacques-de-voragine-op>, consultado em 23/06/2014).

¹⁹ Giovanni Paolo MAGGIONI, “Santi in pace e santi in guerra nell’opera di Jacopo da Varazze e di altri predicatori domenicani del XIII secolo”, *Pace e guerra nel Basso Medioevo*. Atti del convegno, Todi, 12-15 ottobre 2003, pp. 375 -393.

Em 1293, durante o concílio provincial realizado na catedral de São Lourenço e diante de todos os notáveis e do povo da cidade, Jacopo confirma solenemente a autenticidade das relíquias de São Ciro²⁰, patrono de Gênova e da sé da cidade até 1118 quando a Catedral de São Lourenço é consagrada pelo papa beneditino Gelásio II (Giovanni de Gaeta). Esse reconhecimento realiza a reconciliação entre o clero da catedral e do mosteiro de São Ciro. Trata-se de um evento simultaneamente religioso e político, mas também histórico na medida em que o procedimento fundamental é o reconhecimento da autenticidade das relíquias, firmado sobre bases sobrenaturais (os eventos maravilhosos) e históricas (as narrativas que estabelecem a autenticidade por meio do registro da relação no tempo entre o santo, as relíquias e os eventos maravilhosos).

Os últimos anos de Jacopo foram muito difíceis. Em 1295, - ano particularmente ativo -, se dá um grande retrocesso da pacificação urbana à qual se empenhara desde 1292 quando chega ao arcebispado, culminando no saque de sua casa e na depredação e incêndio da sede arquiépiscopal, a catedral de São Lourenço. Nesse exato momento ele dedica seus derradeiros esforços à escrita histórica. Escolha significativa tendo em vista que tratamos de um escritor versado em diversos gêneros. Mesmo que para os pensadores medievais a história seja em última análise apenas o campo em que se processa a salvação, ainda precisamos nos perguntar porque a escrita de histórias se mantém necessária e porque a história veiculada por outros gêneros narrativos não basta, sendo importante manter sua autonomia?

A obra de Jacopo de Varazze é coerente com os propósitos da ordem dominicana, em particular seu empenho universalizante. A eleição de santos antigos, por exemplo, permite que as lendas dos santos componham um quadro geográfico geral da cristandade sem os riscos da associação direta com potentados locais ainda atuantes. A exceção, se podemos usar este termo, é Gênova, cidade com a qual tinha fortes laços tanto por nascimento quanto devido às funções políticas que assumiu ao longo de sua vida religiosa. As lendas de santos patronos de igrejas e comunidades religiosas ligadas à cidade, os milagres envolvendo a cidade ou marinhos dela provenientes, o interesse pela história da Lombardia tanto na *Legenda aurea* – momento em que, portanto, ele estava longe de assumir as responsabilidades que cabem ao arcebispo em relação à sua circunscrição jurídica, e por fim, a escrita da história da cidade, são testemunhos disso. A crônica de Gênova pode ser facilmente compreendida como resultado de uma estratégia para ampliar a paz urbana, chamando a atenção para a unidade histórica da comunidade que Jacopo descreve se constituindo em torno da autoridade de seus bispos.

Por fim, precisamos voltar ao problema do desequilíbrio entre a circulação dos textos de história e a existência de um processo sistemático de conformação da memória histórica. No caso da obra de Jacopo de Varazze, a divulgação de sua legenda dos santos atestada por cerca de 1300 manuscritos bem como a de seus

²⁰ Esses fatos são narrados pelo próprio Jacopo na *Chronica civitatis Ianuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII* (apud Carla CASAGRANDE, Idem).

sermões dos quais são conhecidos mais de 300 manuscritos, não têm comparação com os 44 manuscritos de sua crônica. Mas a relevância da memória histórica deve ser avaliada apenas pela circulação de textos históricos? Insistimos na ideia de que uma escrita histórica de divulgação restrita não inviabiliza necessariamente a existência ou a produção de uma ampla base de memória histórica em um sistema de comunicação oral dominado por uma elite letrada. A persistência e variedade dos textos de história em relação a uma divulgação socialmente limitada nos mostra o prestígio da história e atesta seu caráter essencial para os eruditos cristãos. Hagiografia e histórias têm os mesmos autores ou patronos. Não é absurdo pensar que as encomendas de textos de história, feitas por abades e bispos, fossem acompanhadas por planos e orientações precisas. Podemos pensar que suas concepções de história se insinuassem na palavra que dirigiam tanto a suas comunidades quanto ao conjunto dos fiéis por meio da pastoral.

Uma ordem de santos

A *Legenda aurea* resulta de uma ampla compilação textual realizada e/ou coordenada por Jacopo de Varazze. No caso dessa obra, o termo “compilação” é adequado e ao mesmo tempo inadequado. Adequado porque de fato a obra foi composta a partir da junção de textos extraídos de obras diversas. Inadequado porque remete o leitor para a ideia de uma reunião de material sem um resultado verdadeiramente autoral. Podemos dizer que não é isso que acontece. Jacopo faz escolhas e organiza o material recolhido segundo uma lógica propriamente autoral.²¹ Um exemplo é a censura evidente que realiza sobre a memória do monasticismo. Alain Boureau notou que Jacopo de Varazze ignora quase que completamente a constelação de santos aparecida entre 993 e 1255.²² Desse período, sua obra elege apenas seis personagens tardios: dois do século XII (São Bernardo e São Tomás de Cantuária) e quatro do século XIII (São Francisco, Santa Elizabete da Hungria, São Domingos e São Pedro Mártir). Essa opção claramente exclui de sua recolha os santos da realeza e boa parte da tradição monástica beneditina, em especial, clunicense. Trata-se evidentemente de um gesto de propaganda que procurava mostrar que o monasticismo tradicional, ficava historicamente aquém das conquistas alcançadas pela nova Ordem dos Pregadores. Essa propaganda da excelência dominicana, quando associada ao sistema de comunicação tinha o potencial de converter-se em memória histórica de longa duração. Como veremos, os recortes feitos à história do monasticismo tradicional, tem o efeito mais amplo de criar uma memória do passado e de propor uma leitura do futuro.

²¹ Discutimos esse tema no texto já citado Néri de Barros ALMEIDA, “Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda aurea*”, in Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014, p.14-29.

²² Alain BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris: Cerf, 1984, p.39.

O advento da *Legenda aurea* coincide com um momento especial da história do sistema de comunicação medieval. Nenhum período anterior havia conhecido um nível tão alto de organização de um segmento do clero para a comunicação. Este se caracteriza por práticas sistemáticas de preparo doutrinário, criação de técnicas de discursos escrito e oral, deslocamentos espaciais amplos e contínuos e produção e difusão de material. Através do significativo aperfeiçoamento de recursos – produção, síntese e reprodução sistemática de textos para uso na formação dos frades e na pregação, sob formato menos custoso e de fácil portabilidade -,²³ os dominicanos ampliaram a interferência eclesiástica sobre a memória histórica. Assim, os limites da divulgação da escrita histórica eclesiástica não podem ser confundidos com os limites da memória histórica produzida pela Igreja e merecem tratamentos específicos. Nesse sentido, é preciso avaliar o papel de obras, como a hagiografia, cujo conteúdo mereceu ampla divulgação escrita e oral na conformação da memória histórica comum.

Os santos da *Legenda aurea* são todos mártires ou ascetas. Quando o resultado da renúncia não é o martírio, é o afastamento do mundo, que pode ser vivido tanto na condição secular quanto monástica, tanto na solidão quanto na vida em comum. A renúncia a si mesmo e ao mundo constitui, portanto, o traço comum aos santos aí reunidos. O monasticismo aparece na *Legenda aurea*, sobretudo, por intermédio das vidas de santos abades (que muitas vezes são antigos anacoretas). Os demais monges de maneira geral estão incorporados às lendas como alvo de milagres (benfazejos ou punitivos). Nos dois casos, temos perfis estereotipados. Os monges são testemunhas da santidade ou da intervenção divina por intermédio dos santos e seus gestos se circunscrevem ao acolhimento ou recusa de seus votos fundamentais: obediência, estabilidade e pobreza. É em torno dos abades santos, portanto, que o perfil do monasticismo é delineado de forma mais detalhada.

O passado monástico representado não é fundamentalmente beneditino e, a despeito da superioridade reconhecida à vida solitária, anacoretismo, cenobitismo e episcopado caminham juntos. Não raro, um mesmo santo congrega as três condições como é o caso de São Martinho de Tours que se torna sucessivamente catecúmeno, acólito, cenobita e bispo²⁴. A história das diferentes formas de vida religiosa exercidas por Domingos é lida como uma unidade indissolúvel identificada pela legenda como *triplicem statum suum*: leigo, cônego regular e apóstolo (*laicus, regularis canonicus* e *vir apostolicus*)²⁵. Entre meados do século XI e meados do século XIII surgiram em diferentes momentos, localidades e ambientes sociais, críticas ao sa-

²³ A *Legenda aurea* se situa em complementaridade com os legendários condensados de dois dominicanos que o precederam, João de Mailli autor da *Abbreuiatio in gestis sanctorum* de 1243 e Bartolomeu de Trento (c.1190-c.1251) autor do *Liber epilorum in gesta sanctorum* de 1245. A propósito da originalidade da obra veja-se Giovanni Paolo MAGGIONI, “Aspetti originali della “Legenda aurea” di Jacopo da Varazze”, *Medioevo e Rinascimento*, 4, n. s. 1, 1990, p. 143-201.

²⁴ *Legenda aurea*, p.-1133-1141.

²⁵ *Legenda aurea*, p.718.

cerdócio. Estas se dirigiam ao aumento de seu papel de mediadores na relação com o sagrado, por meio dos sacramentos, da leitura e interpretação exclusiva dos textos bíblicos, e a um suposto mundanismo que ia dos interesses materiais à sexualidade. A apresentação dos santos como uma espécie de resultante da junção entre anacoretismo, cenobitismo e sacerdócio permite a Jacopo defender a ordem das críticas a seus aspectos seculares e mostrar os pregadores, que reuniam em sua profissão meditação solitária, vida em comum e pregação itinerante e mendicante, como uma ordem de santos. Propondo como modelo de santidade algo muito próximo a seu próprio modo de vida, podiam se defender das críticas de cupidez e mundanismo associadas às funções seculares integradas a sua identidade.

A ordem dominicana nascera dentro da instituição eclesiástica. São Domingos já atua em missões de pregação nas regiões tidas por heréticas na Espanha, França e Itália ao lado do bispo de Osma e dos monges cistercienses desde 1206. Essa atividade formou sua percepção das razões da heresia que o levaram a propor um modo de vida religioso fundado no doutrinamento por meio da pregação itinerante e mendicante realizada por pregadores de vida regular. A legenda de São Domingos registra um suposto encontro em que Domingos e Francisco são abordados pelo papa que deseja saber por que se recusam a tornar seus frades bispos e prelados. Domingos, que fala primeiro por obediência, enquanto Francisco se cala por humildade, responde que os frades já gozavam do estatuto superior²⁶. Quando o grupo de irmãos recebe o nome de *Fratres Praedicatorum*, em 1217, já fazia uma década que Domingos se dedicava à pregação itinerante. Em 1260, quando talvez a *Legenda aurea* tenha aparecido, a ordem já tem uma situação bem clara dentro da estrutura eclesiástica – em 1233, por exemplo, Gregório IX lhes confiara a Inquisição - e talvez por causa disso, ainda carecesse de uma adesão mais homogênea e consistente junto a segmentos do clero e do laicado. Isso fica claro com o assassinato de Pedro de Verona em 1253. O episódio dá lugar a uma avalanche de ações de propaganda em favor da ordem. Esse ímpeto parece movido pela necessidade de fortalecer a aceitação da ordem.

Nas legendas as diferenças entre as agremiações monásticas às quais os santos estão associados não são valorizadas. Pelo contrário, a narrativa conduz a uma unificação do perfil do santo monge e/ou asceta em torno de elementos vindos da tradição apostólica: renúncia (ao mundo e a si), pobreza (que pode ser entendida como renúncia aos bens pessoais, familiares e da Igreja – o auxílio aos pobres), moderação, meditação (prece e/ou estudo) e pregação. Assim, todos os santos, e não apenas os santos monges, correspondem a este perfil. Dessa forma, a associação entre vida solitária, vida em comum e pregação corresponde ao perfil da santidade e não apenas ao perfil da vida religiosa.

A representação da santidade como sendo baseada desde tempos remotos, na junção entre vida solitária, vida em comum e pregação confere ao modo de vida

²⁶ *Legenda aurea*, p. “De Sancto Francisco”, p.1024.

dominicano a legitimidade da santidade e da antiguidade, ou seja, da fé e da história. Essa sobreposição de modos de vida religiosos tem uma segunda vantagem. Permite mostrar que a renúncia a si e aos bens e a vida contemplativa não encontram condições plenas de realização apenas no isolamento ascético. Esse procedimento permitia a tradução da mendicância e estudo dos dominicanos em renúncia e vida contemplativa. Jacopo procura mostrar os dominicanos levando à perfeição um modelo de virtude originário.

Logo após a etimologia que abre as legendas dos santos da *Legenda aurea*, a narrativa da vida de Domingos se reinicia de forma pouco comum ao antepor aos dados particulares da vida do santo, a referência a sua comunidade: *Dominicus ordinis predicatorum dux et pater inclitus ex Hispanie partibus uilla que dicitur Callaroga, Oxomensis dyocesis patre Felice matre uero Iohanna nomine secundum carnem duxit originem*²⁷. A indistinção do perfil do monasticismo na maior parte das legendas não é apenas um instrumento para colocar em questão as agremiações tradicionais de forte expressão local, mas uma forma de mostrar o advento dos Pregadores como o apogeu do modelo de vida santa.

O recorte cronológico das legendas – dedicadas a santos vindos majoritariamente do período entre séculos I e VII - dilui as especificidades da história monástica até o advento dos mendicantes, o que acaba por destacá-los como um marco na história da Igreja. Mais do que as sutilezas que marcam o monasticismo do passado interessa mostrar que o aparecimento dos Pregadores é o apogeu de um percurso coerente da história cristã. Coerência revelada *a posteriori* pela própria narrativa. Esse caminho converge para a persistente unidade da Igreja, finalmente realizada em torno dos frades, dos bispos e do papado. Se podemos falar em plano histórico num universo construído a partir da indistinção, ele reside em primeiro lugar na visão de um sentido histórico na medida em que todos estão envolvidos em um processo comum de ascensão positiva cujos indícios se tornam evidentes na irrupção de personagens específicos, no caso, Domingos e Pedro de Verona.

Visões são comuns em vidas de santos. Menos comuns são as visões que precedem a chegada do santo ao mundo anunciando o destino incomum daquele que está para nascer. O tema evoca a Anunciação feita pelo anjo Gabriel à Virgem²⁸. Seguindo essa tradição bíblica, Jacopo registra na *Legenda aurea* que os nascimentos de São Bernardo, de Claraval - artífice da grandeza da Ordem de Cister fundada por Roberto de Molesme em 1098 - e de São Domingos de Calaruega - fundador da Ordem dos Irmãos Pregadores em 1216 -, teriam sido precedidos por visões²⁹. Infelizmente as fontes dos dois episódios não são identificadas por Maggione em sua rigorosa edição da *Legenda aurea*, o que certamente ajudaria numa me-

²⁷ *Legenda aurea*, p.718.

²⁸ Lucas 1:26-37.

²⁹ Para uma melhor apreciação do papel de São Bernardo nos legendários medievais veja-se Alain BOUREAU, « Saint Bernard dans les légendiers », em P. Arabeyre, J. Berlioz, Ph. Poirier (org.), *Vies et légendes de saint Bernard*, Cîteaux, 1993, p. 84-90.

lhor apreciação das intenções da Jacopo ao apresentar as duas narrativas. Alice, mãe de São Bernardo teria visto em sonho que carregava em seu ventre um cãozinho (*catellum*) branco de dorso avermelhado que latia. Um homem de Deus lhe revela em tom profético que o cãozinho ladrador indicava que tinha em seu ventre um defensor da casa do Senhor que enfrentaria seus inimigos por meio da pregação. A repercussão do anúncio do nascimento de São Domingos é mais abrangente. Os benefícios de sua vinda não se limitam à Igreja (*domus dei*), mas repercutem em todo o mundo (*totam mundi*). Grávida, a mãe de Domingos, Joana, sonha que tem no ventre um cãozinho (*catulum*) que carrega uma pequena tocha na boca com a qual ao nascer incendiava o mundo todo. Os episódios estabelecem uma correspondência evidente entre os dois santos por meio da pregação, que no caso de domingos subentende-se dirigida não apenas aos hereges – campo em que atua São Bernardo - mas também aos pagãos.

A importância de São Bernardo e dos cistercienses para os dominicanos, como modelo inicial de pregação anti-herética, é grande. Bernardo, depois de Santo Agostinho – cuja regra Domingos e seus seguidores adotam – é a segunda autoridade mais presente na *Legenda aurea*. A organização das legendas *per circulum anni* conta-se entre as originalidades da obra. As legendas dos santos são intercaladas a legendas que celebram as principais festividades do ano litúrgico. Sob esse plano reside outra organização das legendas, desta vez em dois grupos: “santos antigos” e “santos modernos”. Esses dois grupos, como viemos mostrando, têm características correspondentes e ambos são constituídos por mártires e ascetas. Desse ponto de vista, além da lógica temporal circular, litúrgica, a obra também comporta uma lógica temporal linear em que os sentidos do presente estão contidos no passado. A presença de São Bernardo, santo mais antigo do segundo grupo, assim, se revela ainda mais significativa. Ele seria o precursor de um novo momento que se realiza plenamente com os mendicantes Francisco, Domingos, Elisabete da Hungria, Pedro de Verona e o bispo mártir Tomás de Cantuária.

A *Legenda aurea* que, à primeira vista se mostra um legendário pouco dominicano - São Domingos e São Pedro Mártir são efetivamente os únicos santos pregadores da coletânea - mostra assim seu claro engajamento à causa da ordem. Essa legitimidade que é buscada no passado, porém, não deixa de produzir o novo na medida em que recria a memória da experiência presente e passada.

Assim podemos confirmar que a obra era resultado de um planejamento e, as ações do autor sobre uma matéria recolhida, lhe permitiram, respeitando a tradição, imprimir sentidos novos fundamentais, ajustados aos interesses da propaganda dominicana. A santidade martirológica (cruenta ou ascética) permitiu a Jacopo trabalhar com uma santidade universalmente reconhecida. No entanto esse dado universal era veículo de especificidades caras aos dominicanos como a erudição (ou o

estudo)³⁰ e a pregação doutrinadora por homens de vida em comum. A *Legenda aurea* pode ser descrita como uma obra que procura a indistinção. Mas esta indistinção carrega signos que remetem ao advento dos dominicanos e fazem dele um apogeu.

Crise e propaganda

A ordem dominicana nasceu em um contexto dramático que se manteve ao longo de suas primeiras décadas de existência. Basta considerar os desafios da pregação anti-herética, da querela com os seculares e da própria lentidão para o reconhecimento da santidade de Domingos. Enquanto São Francisco foi canonizado, em 1228, dois anos depois de sua morte, os dominicanos tiveram de esperar 13 anos para ver a santidade de seu fundador reconhecida, em 1234. Em 1232, outro franciscano, Antônio de Pádua, havia sido canonizado. A canonização de Domingos, apenas um ano após a inquisição ser confiada aos mendicantes, associa o fato mais aos interesses da ação inquisitorial do que propriamente da Ordem. No ano seguinte à canonização de Domingos, Gregório IX faz um terceiro santo franciscano, desta vez uma mulher, Santa Elisabete da Hungria.

O assassinato de Pedro de Verona constitui um marco na história dos frades pregadores. Apenas um ano após a morte do inquisidor, acontecida em 1252, sua santidade foi reconhecida por Inocêncio IV (1243-1254). Jacopo se tornara dominicano provavelmente aos 16 anos, em 1244³¹. Teve assim a oportunidade de acompanhar de dentro da ordem a política do pontífice em relação aos mendicantes bem como aquela de alguns de seus mais importantes mestres gerais. Em 1244 João de Wildeshausen (1180-1252), ou João, o Teutônico que fora prior da Lombardia (1238 a 1240), era mestre geral da ordem, função que ocupou de 1241 a 1252³². Na gestão seguinte Humberto de Romans (c.1194-1277) se torna mestre geral função que irá ocupar entre 1254 a 1263. Estime-se que a *Legenda aurea* tenha aparecido entre 1260 e 1267, ou seja, nos últimos anos da gestão de Humberto de Romans ou poucos anos depois. Os fatos fazem pensar que a concepção da obra deva ao inten-

³⁰ A este respeito veja-se, Carolina Coelho FORTES, “Os estudos como identidade entre a Ordem dos Pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos”, *Anos 90*, 20, 38, 2013, p.219-247.

³¹ Jacopo entra para a Ordem dos Pregadores em 1244, ao que tudo indica, com 16 anos de idade, embora segundo M.H. VICAIRE, *Dominique et ses prêcheurs*, Fribourg: Editions universitaires\Cerf, 1977, p.123. até 1265 a ordem dominicana prescrevesse a idade mínima de dezoito anos para a admissão em seus quadros.

³² A região geográfica de nascimento e atuação de Jacopo de Varazze bem como sua longa vida permitiram que acompanhasse direta ou indiretamente as ações constitutivas decisivas do século de nascimento da ordem. Foram gerais da ordem durante sua vida: Jordão de Saxe (1222-1237), Raimundo de Peñafort (1238-1240), João de Wildeshausen (1241-1252), Humberto de Romans (1254-1263), João de Vercelli (1264-1283), Munio de Zamora (1285-1291), Estêvão de Besançon (1292-1294) e Nicolau Boccasini (1296-1298), o futuro papa Bento XI (1303-1304), segundo papa dominicano depois de Inocêncio V (1276), Pedro de Tarentaise. No intervalo entre 1283 e 1285 Jacopo de Varazze foi regente da ordem.

so envolvimento dos frades desse período num grande projeto que pretendia documentar a santidade dos frades pregadores.

Ao que parece, o primeiro lance dessa história coube ao prior Geraldo de Franchet que no capítulo provincial de Montpellier, ocorrido em 1252, decidiu enviar ao mestre geral da ordem, João de Wildeshausen narrativas de eventos miraculosos envolvendo frades. Em 1254, no capítulo geral de Buda, a morte de Pedro de Verona ainda é um tema sensível. Aí Humberto de Romans é elevado a mestre geral e é feito um apelo a todos os frades em favor dos cuidados com a celebração das memórias de Domingos e Pedro. No capítulo geral de 1255 em Milão, Humberto de Romans pede que os frades de todas as partes informem milagres relativos a Domingos e a Pedro de Verona. No mesmo capítulo é introduzida nas constituições uma fórmula de obediência a Domingos. Humberto reitera o pedido aos frades no capítulo geral de Paris, ocorrido em 1256. Finalmente em 1260, Geraldo de Franchet submete à aprovação pelo capítulo geral de Estrasburgo o texto das *Vitae fratrum*, resultado último da grande campanha que mobilizou os frades dominicanos de todas as partes em busca de narrativas e testemunhos da santidade de membros da ordem³³.

A primeira versão da *Legenda aurea* aparece ao mesmo tempo ou pouco depois das *Vitae Fratrum* cujo material fora reunido entre 1252 e 1256. Em 1260 Jacopo de Varazze muito provavelmente já deveria ter iniciado a trajetória prestigiosa que o levaria em 1267, durante o capítulo geral de Bolonha, à posição de prior da Lombardia. Se é difícil documentar as relações entre o surgimento da obra e a política de propaganda levada a cabo pela liderança da ordem, podemos ao menos pensar Jacopo como parte de um desdobramento regional dessa efervescência que buscava a valorização da memória dominicana.

Ao que tudo indica Jacopo não deve ter trabalhado em silêncio. Seu projeto devia ser conhecido e comentado entre os frades. É muito provável que tenha contado com auxiliares na complexa tarefa de reunião e organização de suas fontes. A divulgação ampla e imediata da obra, atestada pelas diversas cópias surgidas imediatamente após seu aparecimento e que deram origem a versões colaterais da mesma muito antes de Jacopo elaborar sua última redação³⁴, faz pressupor que o projeto era conhecido e gerara muitas expectativas. O rápido e amplo acolhimento recebido pela *Legenda aurea* faz pensar em uma rede dominicana de divulgação muito bem organizada. No prólogo, de seus sermões *De sanctis*, Jacopo afirma tê-los escrito após solicitações vindas de confrades que haviam lido e apreciado a *Legenda*

³³ Luigi CANETTI. “Da san Domenico alle Vitae Fratrum. Publicistica agiografica ed ecclesiologia nell’Ordo Praedicatorum alla metà del XIII secolo”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 108, 1. 1996, p. 171.

³⁴ Giovanni Paolo MAGGIONI, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della “Legenda aurea”*. Spoleto:Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 1995.

*aurea*³⁵. Essa declaração mostra, nos tempos de divulgação das *Vitae Fratrum*, a existência de demandas que, embora possam não provir da direção da ordem, são por ela alimentadas. Se não podemos estabelecer uma relação direta entre o aparecimento da *Legenda aurea* e as *Vitae Fratrum*, devemos ao menos reconhecer similaridades fundamentais que nos permitem afirmar que ambas correspondem a um propósito comum: a defesa da santidade da ordem por meio da analogia, pela via histórica, entre a santidade antiga, originária, e o modo de vida dominicano. *Vitae Fratrum* e *Legenda aurea* constituem uma constelação única onde presente e passado se correspondem por meio de sentidos precisos que se remetem aos pregadores.

Pensou-se por muito tempo que a *Legenda aurea* tivesse conhecido um emprego limitado à leitura individual e privada. Portas foram abertas quando há cerca de trinta anos se propôs que os usos do texto eram mais diversificados: leitura pública nos ambientes de vida em comum e fonte para o preparo de sermões³⁶. A declaração de Jacopo de Varazze de que os sermões *Ad Sactus* foram escritos a pedido de leitores da *Legenda aurea* testemunha dois fatos. Em primeiro lugar, que a legen-

³⁵ Giovanni Paolo Maggioni entende os sermões *De sanctis* como uma espécie de manual para o uso da *Legenda aurea* (“How to preach the *Golden Legend*: The legende of Saint George and the legende of the Cross in the sermons *De Sanctis* of James of Voragine”, *19th International Medieval Congress*, Leeds, 2012, p.1-6; “Jacopo da Voragine tra storia, leggenda e predicazione. L’origine del legno della Croce e la vittoria di Eraclio”, *1492, Rivista della Fondazione Piero della Francesca*, 6 (2013), p.10). A visão do autor é bem coerente com os propósitos envolvidos na composição da *Legenda aurea*, ou seja a proposição de material para a pregação formadora dos novos dominicanos e de material para sua própria tarefa formadora. Nesse sentido, a legenda condensada que era a *Legenda aurea* tinha sua instrumentalização detalhada por grupos de sermões dedicados a boa parte dos santos e festividades nela apresentados. Se Maggioni está certo, podemos pensar que o uso fundamental do texto está relacionado à sua mensagem formadora unificada e só secundariamente à sua orientação para a pregação. Daí a solicitação dos frades feita à Jacopo de uma obra que mostrasse objetivamente as possibilidades de associação entre a matéria hagiográfica por ele recolhida e a prática do sermão. Maggioni lembra que “Jacopo estabelece no final da *Legenda aurea*, em correspondência com a conclusão do ano litúrgico, uma espécie de apêndice sem nenhuma relação com o calendário sobre o qual está organizado o restante do legendário: (a) um grupo de anedotas das *Vitae Patrum* [legendas 171 a 175]; (b) a *Vida de Barlaão e Josafá*, uma espécie de recolha de *exempla* de origem oriental que também fazia parte da tradição das *Vitae Patrum* [legenda 176]; (c) uma síntese cronológica dos eventos entre o século VI e 1250 [legenda 177]; (d) um capítulo final dedicado à *Dedicatio ecclesiae* [legenda 178]. Trata-se com certeza de uma relação com o livro XVI do *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, no qual foram reunidos santos sobre os quais não se dispunha de notícias exatas vindas da época em que viveram, grande parte das quais vieram da tradição das *Vitae Patrum*. Jacopo ao inserir uma sucessão de cinco capítulos dedicados aos padres do deserto, o capítulo dedicado a Barlaão e Josafá e a *Historia Longobardica* e o capítulo sobre a *Dedicatio ecclesie*, constitui uma espécie de *corpus* orgânico que se integra coerentemente ao legendário, fazendo-o terminar no ponto, espiritual ou material, onde a história e a geografia humana são abolidas, com um itinerário final, coroamento ideal da obra, que passa do *verbum* (os cinco pais do deserto) ao *exemplum* (Barlaão) e à história humana (*Historia Longobardica*). Por outro lado, os oito capítulos finais também preenchem uma função prática. Sendo facilmente acessíveis no códice em virtude de sua localização, constituíam uma espécie de prontuário ao qual se podia recorrer para integrar com palavras ou exemplos, com dados históricos ou eclesiológicos, cada uma das tradições particulares relativa aos demais capítulos.” (Ibidem p.12). Interessa-nos aqui destacar que as considerações de Maggioni coduzem à imagem da obra como um texto fortemente manuseado e bem conhecido, onde as partes estão conectadas.

³⁶ Uma síntese a respeito é feita por Alain BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, Paris: Cerf, 1984, p.23-24.

da foi recebida como instrumento de pregação, mas apresentava dificuldades para seu uso enquanto tal. Daí a reapresentação da mesma matéria hagiográfica adaptada às formas, objetivos, necessidades e oportunidades pertinentes ao sermão³⁷. Em segundo lugar, o uso da *Legenda aurea* como base para a composição dos sermões mostra que havia um conjunto em questão quando Jacopo reuniu aqueles santos em particular. Essa unidade, portanto, pressupunha um leitor ou audiência que viria a conhecer a obra em sua integralidade, o que faz pensar que a obra foi concebida primeiramente como instrumento para a formação dos frades por meio de leituras e sermões realizados no interior da ordem. Esses textos eram responsáveis pela conformação de uma memória geral dominicana que depois se popularizava através da pregação.

Tendo em vista o que foi dito anteriormente, podemos afirmar que um dos alvos dessa pedagogia era ensinar aos frades como compreender a história da ordem naqueles anos de crise e afirmação do grupo. A obra carrega uma pedagogia histórica que mostra aos jovens dominicanos o surgimento da ordem como uma inflexão histórica. Se a Bíblia não permite uma leitura profética do aparecimento dos dominicanos, a hagiografia, como peça de propaganda interna e externa à ordem, se encarrega de fazê-lo. Nessa reelaboração da memória, os frades são modelo de santidade. As analogias entre sua história triunfante e o passado, o comprovam.

A crise desaparece e o contexto complicado de aparecimento dos dominicanos pode ser entendido como aquele de um avanço da perfeição. A decisão de adotar a conduta monástica e aprimorar a pregação itinerante e a pobreza voluntária mostra um esforço de adaptação que a narrativa transforma em realização providencial. Assim, vemos as dificuldades de aceitação dos pregadores enfrentadas com as armas da propaganda e da memória. Mas essa memória histórica não se constitui apenas como forma de manipulação das lembranças por meio de uma interpretação global do surgimento da ordem, mas como uma forma de imposição de expectativas positivas específicas a respeito do futuro.

Artigo recebido em 17 de agosto de 2014.

Aprovado em 03 de novembro de 2014.

³⁷ Embora nem todas as legendas estejam representadas no *De Sanctis*, os sermões foram evidentemente escritos a partir das memórias de dias festivos apresentadas na *Legenda aurea* (Jacques de VORAGINE, *Sermones de sanctis per anni totius circulum... Iacobi de Voragine... Cum duplici indice materialium, ex officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1573, 916p.* em http://books.google.com.br/books?id=gUjDp_e6WPsC&hl=pt-BR&source=gbs_navlinks_s). Sobre os sermões veja-se Giovanni Paolo MAGGIONI, *Studio preliminare sulle raccolte di sermoni De sanctis di Iacopo da Voragine. Problemi di autenticità delle macrovarianti* in « Filologia Mediolatina » 12 (2005) pp. 227-247.