

**A HAGIOGRAFIA MEDIEVAL EM FOCO:
REFLEXÕES SOBRE A PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO DOS TEXTOS E
PROPOSTAS DE LEITURA**

mythos

M
mythos

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

ORGANIZAÇÃO

PROF. DRA. ANDRÉIA CRISTINA LOPES FRAZÃO DA SILVA (PEM/UFRJ)

PROF. DR. ANDRÉ ROCHA DE OLIVEIRA (PEM/UFRJ)

PROF. DR. JONATHAS RIBEIRO DOS SANTOS CAMPOS DE OLIVEIRA (PEM/UFRJ)

PROF. DRA. JULIANA SALGADO RAFFAELI (PEM/UFRJ)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE
HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL NEMHAM/CNPQ



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lilian Castelo Branco

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutor Fabrício N. de Moura

Editor

Fabrício Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutora pelo programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Daniele dos Anjos Lopes e Gustavo Godinho Nogueira

Capa:

Karla Daniele dos Anjos Lopes e Milena da Trindade Gomes

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG
Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA
Alair Figueiredo Duarte – UERJ
Alexandre Guida Navarro – UFMA
Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ
Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA
Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG
André Leonardo Chevitarese – UFRJ
Armênia Maria de Souza – UFG
Claudia Costa Brochado – UNB
Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR
Deivid Valério Gaia – UFRJ
Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG
Fábio de Souza Lessa - UFRJ
Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL
Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP
Glaydson José da Silva – UNIFESP
Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB
Josué Berlesi – UFPA
Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP
Maria Regina Cândido – UERJ
Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ
Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP
Renata Cristina de S. Nascimento – UFG
Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest
Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata
Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata
Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France
Victor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano VIII, n. 3, v. XIX (set. 2024)

Trimestral.

ISSN 2527- 0621

1. História antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

SUMÁRIO

06

**Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva André Rocha de Oliveira
Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira Juliana Salgado
Raffaeli**

Apresentação do dossiê A Hagiografia medieval em foco: reflexões sobre a produção, circulação dos textos e propostas de leitura

19

André Rocha de Oliveira

Reflexões Introdutórias Sobre o z na Idade Média Para o Estudo da Legenda Aurea

48

Cainã Lima Novaes dos Santos

Apontamentos Iniciais Sobre Gênero e Poder Episcopal A Partir da Vida e Milagres de Santa Tecla (Séc. V)

65

Clarissa Mattana

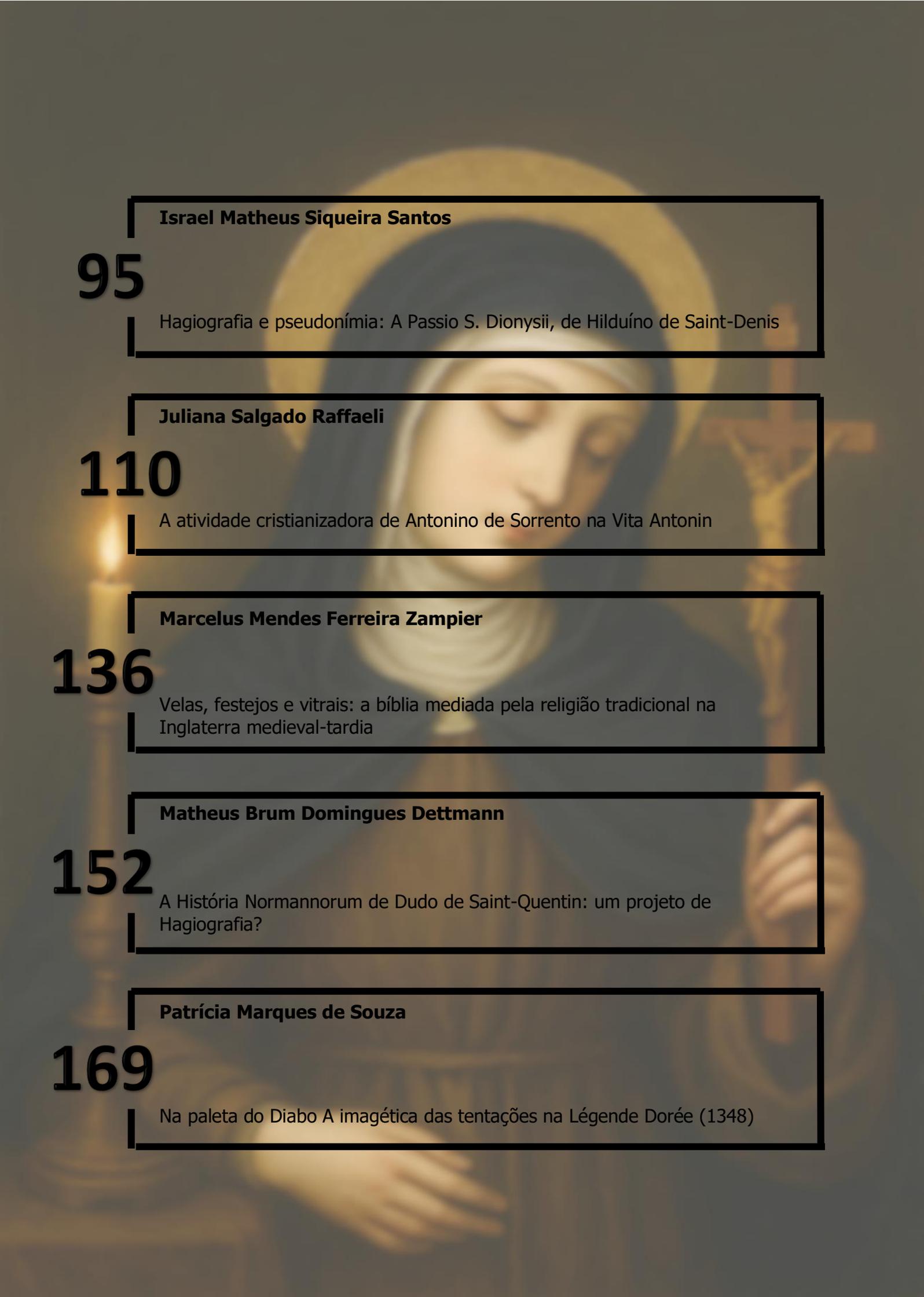
Uma síntese historiográfica sobre as hagiografias hiberno latinas de Brígida de Kildare (séculos VII-VIII)

81

Francine Sedrez Bunde

Laura Bergozza Pereira

Santidades (trans) gressoras: Pensando a legenda Aurea de Teodora e Marina a partir de uma leitura queer



Israel Matheus Siqueira Santos

95

Hagiografia e pseudonímia: A Passio S. Dionysii, de Hilduíno de Saint-Denis

Juliana Salgado Raffaelli

110

A atividade cristianizadora de Antonino de Sorrento na Vita Antonin

Marcelus Mendes Ferreira Zampier

136

Velas, festejos e vitrais: a bíblia mediada pela religião tradicional na Inglaterra medieval-tardia

Matheus Brum Domingues Dettmann

152

A História Normannorum de Dudo de Saint-Quentin: um projeto de Hagiografia?

Patrícia Marques de Souza

169

Na paleta do Diabo A imagética das tentações na Légende Dorée (1348)

Radamés de Sousa

185

Visões do além: a materialização de ideias religiosas através do repertório iconográfico de Hieronymus Bosch



EDITORIAL

Prof. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (PEM/UFRJ)
Prof. Dr. André Rocha de Oliveira (PEM/UFRJ)
Prof. Dr. Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira (PEM/UFRJ)
Prof. Dra. Juliana Salgado Raffaeli (PEM/UFRJ)

Editorial recebido em 21 de março de 2025

Editorial aceito em 28 de março de 2025

Como sintetiza Isabel Velázquez (2007) em sua obra já clássica, *La Literatura Hagiográfica*, hagiografia é um conceito que possui dois sentidos básicos. O primeiro refere-se ao estudo dos santos, sua história, culto e lendas, e o segundo, a um conjunto de obras relacionadas à vida dos santos. Com a proposição do dossiê *A Hagiografia medieval em foco: reflexões sobre a produção, circulação dos textos e propostas de leitura* temos como foco a segunda definição, sem ignorar que é, sobretudo por meio da análise de tais materiais, que é possível discutir aspectos relacionados à historicidade daqueles reconhecidos como veneráveis e das manifestações associadas às devoções a eles dedicadas.

Segundo Linage Conde, os estudos críticos sobre os textos hagiográficos surgem no século XVII, com Héribert Rosweyde (1992, p. 190), que “*había concebido la idea de editar críticamente el conjunto de las fuentes hagiográficas antiguas*”. Tais esforços tiveram continuidade com as ações desenvolvidos pelos chamados bolandistas, membros da Congregação Beneditina de São Mauro que, sob a liderança de Jean Bolland, iniciaram um trabalho sistemático de reunião, edição e publicação de hagiografias, organização de catálogos e estudos analíticos.¹

¹ Referimo-nos aos volumes da *Acta Sanctorum*, *Analecta Bolladiana* e *Subsidia hagiographica* e aos catálogos denominados como *Bibliotheca hagiographica*, que reúnem informações sobre hagiografias redigidas em grego, latim e línguas orientais. Cf. <https://bollandistes.org/>. Último acesso em 01/03/2025.

A partir de tais iniciativas, e com a organização dos estudos acadêmicos no campo da História, as reflexões sobre a hagiografia em seu duplo sentido começaram a vir à luz a partir de fins do século XIX, com destaque para as obras de Hippolyte Delehaye. Desde então, as pesquisas sobre a hagiografia se expandiram em diversos países, sempre se renovando a partir de distintas perspectivas teóricas, do levantamento de questões inovadoras, da busca por textos ainda inéditos, etc. As associações científicas,² os eventos acadêmicos,³ os periódicos especializados,⁴ a publicação de edições críticas de hagiografias e de livros e artigos⁵ cada vez mais apontam para a vitalidade das investigações hagiográficas.

No Brasil, os estudos sobre a hagiografia se iniciaram ainda na década de 1980. Como é possível verificar pelo catálogo de dissertações e teses no campo dos estudos medievais organizado por José Rivair Macedo (2003), que abarca o período de 1990 a 2002, o tema não suscitou muitas reflexões nos anos seguintes. Assim, das 333 dissertações e teses levantadas, somente cinco abordaram questões relacionadas à hagiografia.

A expansão ocorreu a partir dos anos 2000 e, nesse processo, o Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ) teve papel de destaque, já que fomentou tais pesquisas por meio de diversas ações. Como resultados, hagiografias foram traduzidas para o português (SILVA et al, 2002; 2018, 2019); foi elaborado um jogo para uso didático, o Hagiografando⁶; bancos de dados sobre hagiografias e santos ibéricos foram lançados (SILVA, 2009; 2012; 2024) e foram promovidos diversos eventos associados ao tema.⁷

² Como a Hagiography Society. Cf. <https://www.hagiographysociety.org/>

³ Como os distintos simpósios temáticos ofertados na última edição do International Medieval Congress cf. https://www.hagiographysociety.org/?page_id=1410

⁴ Como as já citadas *Analecta Bollandiana* e *Subsidia Hagiographica* e a revista *Hagiographica* (cf. <https://www.sismel.it/>)

⁵ Uma amostragem de tais publicações pode ser verificada, dentre outros, a partir dos sites *The Medieval Review* (<https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr>); *Hagiographiy Society* (https://www.hagiographysociety.org/?page_id=80); *Sismel* (<https://www.sismel.it/>); *Analecta Bollandiana* (<https://www.brepolonline.net/loi/aboll>).

⁶ Mais informações sobre o jogo podem ser encontradas por meio do vídeo "O jogo Hagiografando: uma estratégia didática para o estudo das relações sociais", disponível em https://youtu.be/b_FZuQtZrW0?si=gb2NM-dVetVhR779

⁷ Informações sobre tais atividades e publicações podem ser encontradas na homepage do Programa de Estudos Medievais da UFRJ (pem.historia.ufrj.br).

Mais recentemente, a partir de 2020, também foram elaborados conteúdos para as redes sociais com destaque para a hagiografia.⁸

Houve, sobretudo, um investimento na formação de pesquisadores no campo dos estudos hagiográficos. Assim, dezenas de alunos desenvolveram suas monografias, dissertações e teses a partir da análise de hagiografias. Segundo levantamento realizado em fevereiro de 2025, das 161 monografias redigidas no âmbito do PEM-UFRJ de 1997 até o presente, 53 (33%) foram elaboradas empregando fontes hagiográficas; das 55 dissertações, 29 (53%), e, entre as 23 teses, nove (39%) utilizaram tais documentos.

Ainda que o PEM-UFRJ tenha se consolidado como um relevante polo de estudos sobre as hagiografias – ainda que outros temas e fontes não tenham sido esquecidos –, é possível verificar pelos artigos incluídos no dossiê que o tema também é alvo de atenção em outros grupos de pesquisa do país. Nesse sentido, os 11 artigos reunidos no dossiê provêm de pesquisadores com variadas vinculações institucionais e possuem diferentes níveis de formação. Assim, há trabalhos de graduandos, mestres, doutorandos e doutores. Por meio dos textos reunidos, é possível verificar as várias possibilidades de abordagem da hagiografia em seu duplo sentido de estudos sobre os textos, bem como sobre os santos e os cultos a eles dedicados. Passamos a apresentar os autores e os textos, obedecendo a datação das fontes analisadas.

Cainã Lima Novaes dos Santos é graduando do curso de História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), é membro dos grupos de pesquisa: Programa de Estudos Medievais (UERJ), Trabalho Identidades Cristãs na Antiguidade e Medievo, Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade – ATRIVM (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul) e Agios - Grupo de Estudo de Santidade e Hagiografia da (Universidade Federal Fluminense); desenvolve pesquisas sob a orientação do Prof. Dr. Wendell dos Reis Veloso, que é coautor do artigo. Veloso é mestre e doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGH/UFRRJ), cursos realizados com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Desde 2022 é professor adjunto de História Medieval da UERJ.

⁸ Cf. youtube.com/TVPEMUFRJ; instagram.com/pemufrrj/ e facebook.com/PemUfrj/.

Ele tem se dedicado ao estudo da Hagiografia e da Santidade no Império Romano e no medievo a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero.

Em “Apontamentos iniciais sobre gênero e poder episcopal a partir da *Vida e Milagres de Santa Tecla* (Séc. V)”, como o próprio título indica, Santos e Veloso apresentam uma primeira análise de uma hagiografia elaborada no século V, em Selêucia, localidade da atual Turquia, dedicada à Santa Tecla. Essa mulher, como apontam textos patrísticos, foi uma mártir associada ao apóstolo Paulo.

No decorrer do artigo, são expostas hipóteses relacionadas à autoria da hagiografia e é debatida a relação entre masculinização e santidade na antiguidade tardia, com base nas ideias de distintos pesquisadores e por meio da análise da *Vida e Milagres de Santa Tecla*, a partir das perspectivas de Foucault, Laqueur e Butler. As reflexões sobre como as mulheres são descritas na obra se articulam a de como os poderes eclesiásticos são retratados.

Santos e Veloso argumentam que, ainda que seja possível identificar aspectos de uma masculinização das mulheres rumo à santidade, a hagiografia sobre Tecla também apresenta ambiguidades, ao enaltecer a modéstia e a temperança como virtudes femininas. Tal característica pode ser explicada, como defendem os autores, pelo papel ocupado pelas mulheres aristocráticas nas disputas pelo poder no âmbito das comunidades cristãs no período de redação do texto hagiográfico.

Juliana Salgado Raffaeli é historiadora especializada em estudos sobre o monasticismo e a cristianização nos primeiros séculos da Idade Média, com ênfase nos reinos romano-germânicos dos séculos VI e VII. Concluiu o doutorado no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ), sob orientação da Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva, com financiamento da CAPES, e atualmente realiza pós-doutorado na mesma instituição. Sua trajetória acadêmica destaca-se pela análise das narrativas hagiográficas, adotando perspectivas comparativas e interdisciplinares para investigar a dinâmica religiosa e cultural desse período.

O artigo “A atividade cristianizadora de Antonino de Sorrento na *Vita Antonini*” explora as alusões à atuação religiosa de Antonino de Sorrento com base em relatos hagiográficos. A análise inicia-se com um panorama da península

Itálica e do monasticismo nos séculos VI e VII, situando historicamente seu contexto. Em seguida, examina quatro modalidades principais de cristianização descritas na narrativa: a construção de edifícios religiosos; a atração, conversão e pregação de fiéis; a participação em atividades episcopais e abaciais; e os conflitos oriundos de seus esforços cristianizadores.

A pesquisa defende que a cristianização se caracteriza como tema central da hagiografia, sobressaindo em frequência e em importância os *topoi* de isolamento e peregrinação dentro dos ideais monásticos. Tal aspecto se justifica pelo enquadramento dos personagens monges nas estruturas junto às autoridades eclesiásticas.

Esse estudo encerra uma trilogia de artigos dedicada à comparação de ações de cristianização atribuídas a monges eremitas visigodos, francos e itálicos pelos seus hagiógrafos, a saber: Valério de Bierzo (2019) e Amando de Maastricht (2015), este em coautoria com a Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva. Os resultados refletem a pesquisa doutoral desenvolvida no PPGHC-UFRJ e junto ao PEM-UFRJ, evidenciando o potencial do método comparativo para compreender o papel desses agentes religiosos na consolidação e expansão do cristianismo.

Clarissa Mattana é graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da mesma universidade (PPGHC-UFRJ), onde cursa o doutorado junto ao mesmo Programa, e com vinculação ao PEM-UFRJ, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Duarte Silva. É professora do quadro permanente do Colégio Pedro II, atuando no Departamento de Biologia e Ciências, o que se relaciona à sua formação anterior no campo das Ciências Biológicas. Ela tem se dedicado ao estudo da cristianização, da hagiografia, das mulheres e do discurso eclesiástico no medievo.

O artigo “Uma síntese historiográfica sobre as hagiografias hiberno-latinas de Brígida de Kildare (séculos VII-VIII)” apresenta reflexões desenvolvidas sob orientação da Profa. Dra. Elizabeth Boyle, junto à Maynooth University, durante o doutorado-sanduíche realizado na Irlanda com o financiamento do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE-CAPES).

No texto são apresentadas duas hagiografias dedicadas à Santa Brígida de Kildare, a *Vita Sanctae Brigitae* (VSB) e *Vita Prima* (VP), que, segundo especialistas, são testemunhos relevantes das fases iniciais de seu culto na Irlanda. Assim, após apresentar as discussões relacionadas à historicidade da santa, são abordados temas como datação, transmissão manuscrita, autoria, motivações para a redação, forma e organização das obras e principais diferenças entre os textos.

Mattana realça a relevância de tais hagiografias para a compreensão da cristianização e implantação da organização eclesiástica na Irlanda. Ao relatar eventos sobre Brígida, tais textos também acabam por registrar disputas entre os eclesiásticos e destes com os leigos; o cotidiano dos mosteiros e as relações entre homens e mulheres.

Matheus Brum Domingues Dettmann é mestre em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, cursa o doutorado em História Comparada pela mesma instituição sob a orientação da Profa. Dra. Beatriz Bissio. Integrante do Grupo de estudos sobre Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago Norte (*Insulae*), desenvolve pesquisas sobre textos normandos do século XI.

No artigo “A *História Normannorum* de Dudo de Saint-Quentin: um projeto de Hagiografia?”, Dettmann investiga se a *História Normannorum* pode ser considerada uma hagiografia a partir da análise da construção da imagem de Guilherme Espada-Longa. A pesquisa compara a obra com características hagiográficas medievais, destacando como Dudo de Saint-Quentin descreve Guilherme como governante piedoso e propenso à vida monástica, cujas circunstâncias de sua morte sugerem um martírio.

O autor argumenta que essa narrativa reforça a legitimidade dos normandos, apresentando-os como líderes cristãos e afastando-os de suas origens pagãs. Dettmann propõe que a *História Normannorum* emprega elementos típicos da hagiografia para consolidar o poder dos duques de Rouen dentro da cristandade franca. A ênfase na santidade e no martírio de Guilherme poderia indicar certa tentativa de promover uma canonização futura; iniciativa que não se concretizou. Desse modo, apresenta como textos medievais usavam

o passado para legitimar estruturas de poder, demonstrando a interseção entre história, política e religião no meio normando.

Israel Matheus Siqueira Santos é mestrando em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com a pesquisa intitulada “*Plusquam homo*: deificação na Homilia sobre o Prólogo de São João, de João Escoto Erígena”, sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz. Graduado em Letras-Latim pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), desenvolve investigações na área de Letras Clássicas, com foco nos estudos sobre o Cristianismo Primitivo durante a Antiguidade Tardia.

Seu artigo, intitulado “Hagiografia e pseudonímia: *A Passio S. Dionysii*, de Hilduíno de Saint-Denis”, examina uma hagiografia do século IX atribuída a Hilduíno de Saint-Denis, explorando questões centrais relacionadas à identificação do protagonista e as motivações para a sua produção. Segundo o estudo, a narrativa combina características de diferentes figuras históricas conhecidas pelo nome Dionísio (o Areopagita, o bispo de Atenas/Paris, e o Pseudo-Dionísio), resultando em uma fusão que delinea o São Dionísio de Hilduíno, abade de Saint-Denis e tradutor do *Corpus Areopagiticum* de Pseudo-Dionísio do grego ao latim.

A análise destaca o papel da pseudonímia na construção da identidade e na preservação da memória de santos no período medieval, buscando responder às questões “Que objetivos desejava Hilduíno alcançar e que ansiedades acalmar com a apropriação criativa do arcabouço devocional em volta de São Dionísio?”. Utilizando o arcabouço metodológico da Análise do Discurso, a produção literária é examinada para concluir que a exaltação de São Dionísio na obra de Hilduíno visava fortalecer tanto a abadia de Saint-Denis, ao associar seu fundador e patrono ao tempo dos apóstolos, quanto à monarquia carolíngia, por fornecer justificativas pseudo-históricas e hagiográficas para o projeto imperial de Luís I, o pio.

Radamés de Sousa é licenciado em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), tem especialização em História do Brasil pelas Faculdades Integradas de Patos e mestrado em Ciências das Religiões pela UFPB. Atua como professor de educação básica junto à Secretaria da Educação e da Ciência e

Tecnologia da Paraíba – SEECT-PB, e pesquisa sobre temas que envolvem a produção de Hieronymus Bosch (c.1450-1516), a Pintura flamenga do século XVI, a História Cultural, a Cultural visual do Brasil Colonial (século XVII), dentre outras temáticas.

Intitulado “Visões do além: a materialização de ideias religiosas através do repertório iconográfico de Hieronymus Bosch”, o artigo discute as imagens como representação material de ideias religiosas, as quais simbolizam estruturas de pensamento e práticas socioculturais contextualizadas. Ao pregar sobre o luxo, a vida de Cristo ou o juízo final etc., Sousa entende que a cultura cristã teria estruturado todo um imaginário atrelado à experiência religiosa, que se articulava a aspectos sociais, políticos e ideológicos particulares. Resultado dessa produção, a iconografia, em diálogo com as narrativas eclesiais que circulavam, seja ao representar deuses, demônios, santos ou pecadores, atenderiam demandas socialmente marcadas, orientadas também à doutrinação, à promoção de culto ou à meditação.

Debruçando-se em uma análise iconográfica sobre as obras de Hieronymus Bosch, como *O Jardim das Delícias Terrenas* (1503), *As Visões do Além* (1500-1504) e *O Carro de Feno* (1510-1515), entre outras, o autor entende que as imagens, pelos elementos que apresentam, operariam como instrumentos mediadores entre os seres humanos e o divino, função que paralelamente também seria compartilhada com o sermão, importante instrumento para a regulação da vida dos fiéis. Uma vez que as ações humanas estavam voltadas para a dimensão religiosa, teria havido, dada a disseminação da cosmovisão cristã realizada, uma materialização de suas crenças na forma de arte.

Sousa concebe que as representações criadas por Hieronymus Bosch, que envolviam temáticas do Apocalipse, do Purgatório, do Inferno e do Paraíso fomentavam os fiéis a seguir pelo caminho pregado pela doutrina católica por meio da identificação e uso dos ritos socialmente reconhecidos e tidos como necessários à vida cristã.

Marcelus Mendes Ferreira Zampier é graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e foi bolsista PIBID (Programa Institucional de Bolsas para a Iniciação à Docência) entre 2018 e 2019. Tem

interesse em temas como a reforma protestante, cristianismos orientais e percepções de temporalidade.

O artigo “Velas, festejos e vitrais: a bíblia mediada pela religião tradicional na Inglaterra medieval-tardia”, analisa os festejos do calendário litúrgico, com destaque para a festa da Candelária. Partindo do conceito de “religião tradicional” de Eamon Duffy, Zampier desenvolve seu estudo com o objetivo de traçar um panorama do que seria a religiosidade inglesa nos séculos XV e XVI.

Ao se voltar sobre as memórias de Roger Martyn (século XVII), centradas em suas vivências na *Holy Trinity Church*, em Long Melfort, e o paralelo estabelecido com as experiências do vilarejo de Morebath e de outras regiões, o autor dimensiona a intensidade da vida paroquial local, o que auxilia o entendimento da profundidade do aspecto cultural que envolvia o catolicismo medieval-tardio na Inglaterra. Não havendo uma ordem de importância entre a devoção privada e os festejos e tradições associados ao cristianismo, o fiel, segundo o entendimento do autor, seria chamado a prestar a sua adoração a Deus, tendo como referencial as orientações definidas pelo calendário litúrgico. Em meio à rotina social, Zampier salienta que eram proibidos os casamentos nas semanas do Advento e da Quaresma; jejuns eram esperados durante a Semana Santa, durante a própria Quaresma, além dos dias comemorativos de determinados santos, o que servia para venerá-los.

No entanto, Zampier sinaliza que após o rompimento com Roma, em 1530, parte das festividades teriam sido interditadas, o que afetara particularmente celebrações relativas à vida dos santos e aos períodos da vida de Jesus, gerando assim um movimento de afastamento em relação à tradição católica.

Para o autor, tendo em vista que boa parte dos leigos eram analfabetos, as comemorações cumpriam a função de educar os devotos em relação à rotina cristã. Ao se debruçar sobre a festa da Candelária, que celebra a apresentação do menino Jesus no templo de Jerusalém, essa relação entre a cena bíblica e a sua rememoração fica mais latente. Zampier concebe que a dinâmica lúdica do festejo formaria o imaginário dos fiéis, unindo a cena bíblica às liturgias populares. Ele destaca, por exemplo, que as velas presentes na procissão, antes utilizadas como artifício didático para ensinar sobre a apresentação de Jesus,

tornaram-se com o tempo parte da representação iconográfica da própria cena bíblica, compondo assim o que era celebrado.

O autor conclui defendendo a ideia de que a religião tradicional se estabelecera como mediadora da Escritura para os fiéis, que, por sua vez, passaram a conhecer os textos bíblicos pelas suas lentes particulares. O imaginário católico medieval-tardio, assim, não seria formado diretamente pelas Escrituras Sagradas, mas pela forma como os festejos populares interpretavam e encenavam as cenas bíblicas conservadas.

Patrícia Marques de Souza é doutora em História e Artes pela Universidade de Granada (UGR) e mestre em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desenvolve pesquisas sobre história da arte, arte medieval, imagens cristãs, imagem e devoção. Desde 2015, estuda os incunábulo com gravuras do gênero literário da *Ars Moriendi* (a Arte de Bem Morrer) do século XV.

No artigo “Na paleta do Diabo: a imagética das tentações na *Légende Dorée* (1348)”, Patrícia Marques de Souza analisa a relação entre o Diabo e as cores na *Legenda Áurea*, com foco no manuscrito *Ms. Fr. 241*. A pesquisa investiga como cores e formas associadas ao mal, como o preto e animais de hábitos noturnos, transmitem significados teológicos e sociais na Idade Média, refletindo a oposição entre o bem e o mal. Nesse sentido, analisa seis hagiografias e suas respectivas iluminuras presentes na versão do legendário publicada em 1348.

A autora defende que as representações demoníacas, por meio de cores escuras e figuras monstruosas, não apenas ilustram a maldade, como também simbolizam a marginalização social de determinadas características. As iluminuras, com suas cores e formas, funcionam como ferramentas de persuasão, reforçando os valores cristãos de santidade e obediência, ao mesmo tempo que alertam sobre as consequências do pecado. As cores são usadas para destacar a santidade, enquanto as formas bestializadas do Diabo enfatizam sua natureza disforme e sua oposição à ordem divina. Segundo Souza, além dessas representações visuais e textuais documentarem a luta simbólica entre o bem e o mal, elas também servem como ferramenta educativa para a moralização da

sociedade medieval, ajudando os fiéis a visualizarem e internalizarem os princípios da fé cristã.

Francine Sedrez Bunde e Laura Bergozza Pereira são bachareladas do curso de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e vinculadas ao Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade (POIEMA), pesquisando sob a orientação da Profa. Dra. Daniele Gallindo Gonçalves.

Em “Santidades (trans)gressoras: pensando a Legenda Aurea de Teodora e Marina a partir de uma leitura *queer*”, Bunde e Pereira propõem uma nova leitura dos capítulos do legendário de Jacopo de Varazze dedicados às chamadas santas travestidas, mulheres que alcançaram a santidade assumindo vestimentas e identidades masculinas. Para tanto, fundamentam as suas análises nos conceitos de performatividade de Butler e de múltiplos viveres trans de Bychowski, buscando romper com as perspectivas binárias.

Os capítulos eleitos para análise narram as trajetórias de Teodora/Teodoro e Marina/Marino. No decorrer do artigo, em diálogo com distintas interpretações sobre tais hagiografias, são realçadas as semelhanças e as diferenças entre tais textos. Segundo as autoras, esse exercício permite discutir a identidade de gênero indo além da perspectiva hetero-cis-normativa.

Sem “determinar certezas”, buscando realçar o dinamismo da performatividade, as autoras destacam que as hagiografias sobre Teodora/Teodoro e Marina/Marino permitem leituras que rompem com a perspectiva binária. Dessa forma, tais textos auxiliam na visibilização de outras possibilidades de vivências históricas.

André Rocha de Oliveira é doutor em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ) e mestre pelo mesmo programa. Atualmente, realiza estágio de pós-doutorado no PPGHC sob a supervisão da Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, sendo financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa Carlos Chagas do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Tem sua trajetória marcada por estudos dedicados à *Legenda Aurea* junto ao PEM-UFRJ.

No artigo “Reflexões introdutórias sobre o livro na Idade Média para o estudo da Legenda aurea”, Oliveira aborda a *Legenda aurea*, compilada pelo

frade dominicano Jacopo de Varazze no século XIII, sob a ótica da história da leitura. Diferentemente de abordagens que privilegiam o conteúdo hagiográfico, o estudo enfatiza a condição de livro do legendário e a influência de sua materialidade na apropriação e circulação do texto.

A obra destaca-se pela difusão expressiva, sendo amplamente copiada, traduzida e utilizada no Ocidente medieval. A organização em códice e a redação em um latim mais simplificado favoreceu sua adoção por pregadores, tornando-se um instrumento essencial na formação e prática religiosa.

A análise do artigo é estruturada em três eixos a partir da bibliografia produzida sobre o assunto: produção, circulação e apropriação. Na produção, destaca-se a mediação de copistas e escribas, cujas práticas e limitações poderiam impactar a fidelidade do texto original. Na circulação, evidencia-se o papel das ordens mendicantes na disseminação do legendário, seja por cópias, doações ou empréstimos vitalícios. Já na apropriação, são exploradas as modalidades de leitura (em voz alta, ruminação e leitura silenciosa), que moldaram o uso do texto para edificação religiosa e acadêmica.

O artigo conclui que a *Legenda aurea* não é apenas uma coleção de relatos devocionais, mas um artefato literário moldado por seu contexto de produção e uso. Sua estrutura e difusão a caracterizam como um dos "instrumentos de trabalho" medievais, cuja função era facilitar o acesso ao conhecimento e padronizar leituras dentro das ordens religiosas.

Finalizando a apresentação, salientamos que os artigos que compõem o dossiê *A Hagiografia medieval em foco: reflexões sobre a produção, circulação dos textos e propostas de leitura* são uma importante amostragem dos estudos desenvolvidos sobre a hagiografia em seu duplo significado no Brasil no presente. Dessa forma, a temática é investigada com atenção a diversos aspectos, como o processo de composição, a autoria, as questões de gênero, as relações de poder, as devoções, etc. em diálogo com a historiografia. Já consolidado no país, o campo apresenta dinamismo, atraindo a atenção de novas gerações de pesquisadores.

Referências bibliográficas:

LINAGE CONDE, Antonio. Los bolandistas. **Medievalismo**, n. 2, p. 187-206, 1992.

MACEDO, José Rivair. (org.). **Os Estudos Medievais no Brasil**. Catálogo de dissertações e teses: Filosofia, História, Letras (1990-2002). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (Coord.). **Hagiografia e cinema**. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2024. Coleção Idade Média Didática. Volume 3.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (Coord.). **Hagiografia e História. Volume 1**. Banco de dados das hagiografias ibéricas (séculos XI ao XIII). Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2009.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (Coord.). **Hagiografia e História. Volume 2**. Banco de dados das hagiografias ibéricas (séculos XI ao XIII). Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2012.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da et al. **Vida de Santa Maria Madalena** - Texto Anônimo do Século XIV. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2002.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, TORRES, Andrea Reis Ferreira. **Legenda Beati Petri Gundisalvi**. Tradução, introdução e notas. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2018.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, TORRES, Andrea Reis Ferreira. **Milagres do servo de Deus depois de sua morte e Solenidade ao Beato Pedro Gonçalves**. Tradução, introdução e notas. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2019.

VELÁZQUEZ, Isabel. **La literatura hagiográfica**. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda. Burgos: Fundación del Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.

REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE O LIVRO NA IDADE MÉDIA PARA O ESTUDO DA *LEGENDA AUREA*

INTRODUCTORY REFLECTIONS ON THE BOOK IN THE MIDDLE AGES FOR THE STUDY OF THE GOLDEN LEGEND

André Rocha de Oliveira⁹

Artigo recebido em 31 de julho de 2024

Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: O artigo tem por finalidade realizar uma abordagem específica sobre a *Legenda aurea*. Diversos trabalhos foram realizados a partir do estudo da compilação produzida pelo frade dominicano Jacopo de Varazze na segunda metade do século XIII. No entanto, proporcionalmente, pouca atenção foi dispensada ao fato de o legendário ser um livro. Nesse sentido, busca-se refletir sobre essa característica tendo por base as considerações tecidas pelo campo da história da leitura, que enfatiza que a compreensão do conteúdo é condicionada pelo entendimento da forma. Em outras palavras, o exame do escrito deve principiar pela exploração das condições de produção, circulação e apropriação livresca. Conclui-se disso que a *Legenda aurea* deve ser percebida como um instrumento de trabalho a ser amplamente utilizado pelos pregadores em sua prática.

Palavras-chave: *Legenda aurea*; livro; história da leitura; Idade Média; Ocidente cristão.

Abstract: The article aims to provide a specific approach to the Golden Legend. Numerous works have been carried out based on the study of the compilation produced by the Dominican friar Jacopo de Varazze in the second half of the 13th century. However, proportionally, little attention has been given to the fact that the legendary is a book. In this sense, the goal is to reflect on this characteristic based on considerations woven by the field of the history of reading, which emphasizes that the understanding of content is conditioned by the understanding of form. In other words, the examination of the writing should begin with the exploration of the conditions of production, circulation, and bookish appropriation. It is concluded from this that the Golden Legend should be perceived as a tool for work to be widely used by preachers in their practice.

Keywords: Golden Legend; Book; History of Reading; Middle Ages; Christian West.

Introdução

In books I behold the dead alive; in books I foresee things to come; in books the affairs of war are displayed; from books proceed the rightful laws of peace. All things decay and waste away in time, and those whom Saturn begets he ceased not to devour. Oblivion would overwhelm all the glory of the world, had not God provided for mortals the remedies of books (Richard of Bury, 2019).

⁹ Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI 260003/001242/2025. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4078-9352>.

Não é difícil perceber o potencial do papel do livro no imaginário medieval a partir da citação acima. A devoção registrada pelo bispo de Durham, Ricardo de Bury (1287-1345), em sua obra *Philobiblon* (1345¹⁰), expressa como poucos o valor desse objeto naquele período. Retratado por um biógrafo como leitor contumaz, diz-se que todas as residências do bispo contam com ao menos uma biblioteca; e os livros se amontoam por todos os cômodos.

Essa relação do bispo Ricardo com os livros não é uma exceção. Desde o século XII, observa-se um fortalecimento da cultura escrita, advinda principalmente do prestígio que o papado lhe confere (Rust, 2019). A península Itálica é um espaço no qual a valorização do uso da escrita é uma constante, mormente a partir desse momento. Seus usos são variados, chegando até as transações comerciais, que são registradas em forma de texto (Gilli, 2011).

Nesse cenário, os mais variados livros são produzidos e consumidos. Assim, importa aqui jogar luz sobre esses manuscritos que tanto interesse despertam. Como são produzidos, de que modos são colocados em movimento e por quais maneiras são apropriados são questões que se impõem. Uma obra, contudo, concentra as atenções neste artigo; texto que o próprio Ricardo de Bury muito provavelmente tem guardado em uma de suas estantes, talvez com algum destaque: a *Legenda aurea*.

As *Legendae sanctorum, vulgo história lombardica dicta*, mais conhecidas pela terminologia *Legenda aurea*, são uma compilação de Vidas de santo e festividades cristãs organizada pelo frade dominicano Jacopo de Varazze na segunda metade do século XIII, provavelmente na cidade de Gênova. Com 175 capítulos,¹¹ dos quais a maioria absoluta é dedicada às *Vitae* (153 legendas), a obra contempla diversas personagens, como mártires, apóstolos, bispos, papas, monges etc.

O compêndio pertence à modalidade de legendários chamada *legenda noua*. Esta se caracteriza pela produção de versões abreviadas dos manuscritos originais dispostas em um conjunto homogêneo precedido por um prólogo. Em

¹⁰ O texto é finalizado em 1345, mas apenas em 1473 o livro é impresso pela primeira vez, em Colônia.

¹¹ Tendo como base a versão traduzida para o português e publicada no Brasil em 2003.

decorrência disso, atribui um caráter autoral ao responsável não apenas por reunir os textos a serem compilados, mas também por intervir e, se preciso for reelaborar o escrito – desde que não rompa com a tradição textual medieval de respeito às autoridades (Almeida, 2014).

A obra obtém uma repercussão única no gênero hagiográfico.¹² A relevância é tamanha que “se impôs completamente na produção livresca contemporânea em relação aos legendários precedentes (...) e, de fato, tornou marginal e quase supérflua a composição de novos legendários hagiográficos (...)” (Maggioni, 2017, p. 107). A quantidade de manuscritos – sejam cópias sejam traduções – sobreviventes até os dias atuais corrobora sua importância no período de produção.

Haja vista a relevância desse texto, muitas pesquisas vêm sendo realizadas nas últimas décadas usando o compêndio de Jacopo como suporte. Nesse sentido, temas como gênero, martírio, heresia, santidade, escravidão, virgindade, etc. se fazem presentes em uma ampla gama de trabalhos de estudiosos em diferentes estágios de formação.¹³ Porém, uma característica bastante evidente tem escapado à maioria dessas produções: pouca preocupação é reservada ao fato de a *Legenda aurea* ser um livro.

Entender o compêndio como um livro demanda aceitar que o significado do conteúdo depende também de sua forma. Em outras palavras, o sentido de um livro está atrelado a seu formato, à maneira como o texto é subdividido, às convenções da escrita em vigor, etc. (Mckenzie, 2004). Assim, não se deve “nunca separar a compreensão histórica dos escritos de uma descrição morfológica dos objetos que os contêm” (Chartier, 2014, p. 20).

Soma-se a isso a capacidade de um único texto suscitar uma multiplicidade de leituras. É preciso ter em mente que o escrito não é algo cristalizado ou

¹² De acordo com Baños Vallejo, a hagiografia deve ser percebida como um gênero literário específico, o gênero hagiográfico. Este deve ser capaz de caracterizar, de forma analítica e descritiva, os múltiplos tipos de textos hagiográficos existentes (Baños Vallejo, 2003).

¹³ Como exemplos dessa diversidade de trabalhos, podemos citar, dentre a produção nacional, a tese “A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da ‘Legenda Aurea’ de Jacopo de Varazze”, de Néri Souza (1998); a dissertação “Os martírios na construção de santidades genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea”, de Priscila Falci (2008), e os artigos “Martírio e heresia na *Legenda Áurea* a partir da teoria de Pierre Bourdieu”, de João Rangel (2017) e “A escravidão desejada: escatologia e santidade na Legenda Áurea”, de Hilário Franco Júnior (1995).

definitivo. Não. Ele é mutável; seus sentidos são sempre renovados, suas mensagens podem parecer ora mais ora menos complexas. Isso acontece porque o texto está vivo. E é o leitor, essa entidade dotada de infinitas particularidades, capaz de propor interpretações diversas a partir de uma mesma matriz, o responsável por dar vida àquilo que é lido (Horellou-Lafarge; Segré, 2010).

É preciso então voltar as atenções para a chamada história da leitura, bem como suas premissas. Nesse sentido, as considerações de Armando Petrucci e Roger Chartier servem como diretrizes. Esses autores afirmam que a análise das significações simbólicas de um texto é indissociável da análise das formas materiais que as transmitem. Dito de outra forma, a compreensão de um escrito caminha junto com o exame de suas condições de produção, circulação e apropriação (Petrucci, 1984; Chartier, 2007).

O presente artigo tem por objetivo refletir sobre cada uma dessas condicionantes a partir da bibliografia produzida a respeito. Busca-se, com isso, colocar em relevo como esses elementos – que incluem, dentre outros, as mutações pelas quais o latim passa; o papel do copista; os tipos de leitura presentes no medievo; etc. – interagem com a *Legenda aurea*. Entende-se que essa iniciativa possa contribuir sobremaneira para a apreensão das escolhas realizadas pelo frade genovês ao longo das páginas do compêndio.

No que toca à organização deste texto, ele está dividido em três partes; cada uma dedicada a uma das condições citadas acima. Dessa forma, inicia-se com considerações sobre as condições de produção, nas quais são destacadas questões que tratam o livro como aquilo que ele é: um objeto. Adiante, é a vez de atentar para as condições de circulação; aqui, o foco recai sobre como os escritos se difundem. Na última parte, nas condições de apropriação, ressaltam-se os tipos de leitura e suas consequências.

As condições de produção

Perceber as condições de produção de um livro – como é o caso da *Legenda aurea* – significa abordá-lo em sua materialidade, ou seja, como um objeto. Dito isso, há três pontos que devem ser alvo de maior atenção quando se observa esse tipo de produção no medievo: os instrumentos auxiliares (e suas implicações); as transformações na escrita (latim), e o formato privilegiado.

Primeira questão a ser observada acerca da elaboração do livro é o papel que os instrumentos auxiliares desempenham. Um texto não é registrado diretamente na versão final em pergaminho. Na maioria das vezes, nem mesmo o autor do escrito é a pessoa que o transcreve para o suporte. Um dos acessórios por excelência utilizado pelos autores é a tabuleta de cera. É nela, com o auxílio de um estilete, que minutas, esboços e outras formas de registros provisórios são redigidos (Chartier, 2007).

A relevância desse dispositivo encontra-se na possibilidade de realizar rasuras, retoques ou mesmo desconsiderar determinados trechos de um texto, que não são passados para o pergaminho (Chartier, 2007). Isso é especialmente relevante quando se recorda que o livro, sobretudo o códice de folhas de pergaminho, não é um objeto barato. Pelo contrário, como envolve um trabalho altamente especializado, seu custo o transforma em um bem bastante valioso (Fischer, 2006).

É, porém, uma das implicações do uso desse apetrecho (ou de seus possíveis correlatos¹⁴) que interessa abordar aqui. Nesse sentido, o emprego de um instrumento auxiliar demanda uma posterior transcrição. Isso significa reconhecer, de um lado, que o processo de composição do texto é anterior a seu registro definitivo no suporte; de outro, que composição e transcrição são atividades distintas que podem ser realizadas por pessoas diferentes (Chartier, 2007).

Essa implicação remete, por sua vez, à necessária consideração de que o produto final, o texto transcrito para o pergaminho que é colocado em circulação, não é inevitavelmente o mesmo escrito composto no acessório. Isso porque o exercício responsável por passar o conteúdo do esboço para o original, isto é, para a versão final no pergaminho, por poder ser feito por outras mãos, não é algo simples e muitas vezes engendra intervenções.

O encarregado de fazer essa transcrição é o mesmo incumbido de tornar possível a circulação de um escrito: o copista/escriva. Para além da produção de

¹⁴ Em centros muitos ricos, até mesmo o pergaminho pode vir a ser usado como material de rascunho pelos autores ou escribas. No entanto, é pouco crível considerar essa prática corriqueira dado o valor do pergaminho (apesar de ser mais barato do que o papiro, não é um material de pouco valor) e do livro propriamente dito na sociedade medieval ocidental.

cópias, essa personagem é remunerada – com pagamento e presentes¹⁵ – para registrar a versão final do texto no pergaminho, bem como o ornamentar segundo os desígnios do encomendador e/ou as práticas em voga na escrita.

A *Legenda aurea* está inserida nesse meio. Giovanni Maggioni (2017) sustenta que sua produção é resultado de um trabalho em equipe no qual Jacopo de Varazze age como uma espécie de diretor, coordenador dos trabalhos. Nesse sentido, a confecção do legendário conta com “uma redação com secretários encarregados de selecionar e preparar o material” (Maggioni, 2017, p. 109). Deduz-se disso que a versão final e acabada do livro pode ser provavelmente trabalho de outras mãos. Assim, a escrita do autor raramente é a escrita do livro.¹⁶

A questão da escrita encaminha ao segundo ponto a ser considerado no âmbito da produção do livro no medievo. É preciso atentar para as transformações pelas quais o idioma passa. Não é exagero dizer que tais culminam quase em uma nova língua – não sem razão a bibliografia sobre o assunto faz alusão a um “novo latim”. O vernáculo, que começa a ganhar força durante a reta final da Idade Média (principalmente a partir do século XIII), ainda não faz frente aos textos latinos produzidos no âmbito da Igreja Romana (Holtz, 1992).

Inovações de várias ordens são introduzidas na escrita ao longo do medievo. Assim, cabe destacar desde já a invenção da minúscula carolíngia. Essa nova maneira de escrever é mais clara, uniforme e simplificada. De acordo com Steven Fischer (2006), a minúscula carolíngia torna a leitura uma tarefa mais fácil, pois o leitor não precisa mais desmembrar a palavra letra por letra para compreendê-la. Isso porque “as minúsculas conferiam uma ‘silhueta’ gráfica a cada palavra, transformando-a em uma unidade reconhecível de imediato (...)” (Fischer, 2006, p. 147).

¹⁵ De acordo com Chartier (2007), é algo comum o copista receber algum presente para além do salário. Esses regalos podem incluir viagens ou especiarias, por exemplo.

¹⁶ De acordo com Holtz (1992, p. 331), “L'autore, o i suoi assistenti, scrivevano in minuscola corrente, secondo uno stile personale: ciò è vero sia in epoca classica che in epoca tarda, solo che la minuscola corrente cambia. Il libro, invece, presenta una scrittura convenzionale, resa con una caligrafia che si rifà a norme ben precise”.

A minúscula carolíngia precede outra mudança fundamental: a separação das palavras. Incorporado dos árabes¹⁷ pelos copistas cristãos, esse procedimento é adotado inicialmente de modo bastante heterogêneo no Ocidente. É apenas no século XII que se verifica uma uniformização no processo de separar as palavras (Parkes, 2004). Não obstante essas vicissitudes, a inserção de um espaço em branco entre os termos tem grande impacto na forma como se lê, favorecendo a leitura silenciosa (Fischer, 2006).

Essas iniciativas são acompanhadas por outras que cumprem um papel a um só tempo estético e funcional. É o caso, por exemplo, da pintura de letras iniciais no texto ou mesmo de linhas inteiras – que viriam a ser os títulos dos capítulos. E são geralmente tingidas em vermelho, embora outras cores também pudessem ser usadas (Fischer, 2006; Chartier, 2007). A distinção de letras em caixa-alta e caixa-baixa também influencia a escrita, reservando às primeiras a função de apontar títulos ou nomes próprios (Fischer, 2006).

Um sistema de pontuação parecido com o que há nos dias de hoje também é desenvolvido: ponto-final, vírgula e ponto e vírgula passam a constituir parte dos textos (Fischer, 2006; Parkes, 2004). Contudo, é a necessidade de acesso às informações¹⁸ contidas no códice que motivam as inovações mais agudas: surgem as subdivisões nos textos, parágrafos são demarcados, capítulos recebem títulos próprios, índices detalhando o conteúdo em ordem alfabética são criados para localizar mais rapidamente o dado buscado etc. (Hamesse, 2004).

Todas essas transformações culminam na produção de um “novo latim”. Quer dizer, um latim inspirado por exigências escolásticas que demandam uma linguagem clara e precisa para aquilo que é exposto. E isso só é alcançado mediante o sacrifício de preocupações bastantes caras ao latim clássico, como o ritmo, a métrica e a sonoridade (Saenger, 2004). É, portanto, um latim bastante diferente que tem vez nos últimos séculos do medievo, um latim que passa a ser o principal instrumento dos estudiosos ocidentais (Fischer, 2006).

¹⁷ A separação de palavras é uma invenção árabe desenvolvida para facilitar a leitura em voz alta do Qu’ran (Fischer, 2006).

¹⁸ Essas transformações realizadas a partir da necessidade de acesso à informação serão retomadas mais adiante, no tópico dedicado à apropriação do livro.

O legendário do frade genovês é produto dessas mutações. Redigido em latim e em prosa, o compêndio tem diversas versões “publicadas”, sendo que a principal remonta ao ano de 1267 (Fleith, 2014). Nesse sentido, já faz uso tanto da minúscula carolíngia quanto da separação entre palavras, bem como das demais inovações pelas quais a escrita do idioma passa. É, portanto, um texto escrito no novo latim que reflete de modo mais direto o pensamento do autor, uma vez que não se perde em questões de ritmo ou métrica.

Por último, a *Legenda aurea* não é construída em qualquer formato, mas sim em um específico: o códice. Durante a Idade Média, o códice é a principal e mais disseminada maneira de produzir um livro. Trata-se de uma invenção antiga – sua consolidação ocorre entre os séculos III e IV (Reynolds; Wilson, 1991) – cujo uso é promovido principalmente pelos cristãos. Isso acontece devido à maior proximidade destes com a experiência dos grupos de leitores com instrução mediana, habituados aos cadernos escolares ou manuais profissionais (Cavallo, 2004).

Tal como o códice substitui os rolos, o pergaminho rapidamente suplanta o papiro. O primeiro, mais robusto, macio e barato ocupa um lugar cativo na preferência dos fabricantes de livros durante praticamente todo o medievo, sobretudo pela capacidade de inserir conteúdo nas duas faces. Por volta do século V, o códice de folhas de pergaminho retangulares já é dominante; e são as dobras do pergaminho que vão determinar o tamanho dos códices, que podem ter as mais diversas dimensões (Manguel, 1998).

O que importa destacar acerca desse formato, no entanto, não é apenas suas características físicas mais explícitas; mas sim o que estas engendram. Em primeiro lugar, há que se chamar atenção à conveniência no uso. O códice facilita o transporte dos textos a serem lidos, bem como viabiliza uma consulta mais prática às seções da obra, agora paginadas; além disso, as margens permitem uma maior interação do leitor com o texto – como é observado nas glosas e comentários registrados nesses espaços (Manguel, 1998; Cavallo, 2004).

A compilação de Jacopo, com seus mais de 170 capítulos, usufrui sobremaneira das facilidades proporcionadas pelo formato. Em que pese seu tamanho, o fato de estar constituído nos moldes de um códice facilita o transporte

quando necessário. Além do mais, a praticidade na consulta às seções é algo fundamental para acessar rapidamente tão vasto conteúdo.

Em segundo lugar, a organização do texto é transformada. Ela passa a ser realizada de acordo com o conteúdo, e não mais segundo as limitações do suporte anterior (rolos) (Manguel, 1998). Como consequência, chega-se a uma redefinição da própria noção de livro. Se, antes, com os rolos, uma obra poderia estar fragmentada em várias unidades; com os códices pode-se constatar o fenômeno inverso: não só uma obra está completa em um – caso da *Legenda aurea* –, como várias podem ser inseridas dentro de um mesmo códice (Cavallo, 2004).

Em terceiro, o formato do livro finda por recondicionar a própria forma como se lê. Conforme já mencionado, o códice permite inserir observações ao longo do texto, assim como outras conveniências. Igualmente, impõe um redesenho sobre a disposição dos conteúdos. Essas inovações, por sua vez, afetam como tais materiais são lidos. Além de conferir uma percepção de totalidade ao leitor – embora o sujeito a uma leitura fracionada (página por página) –, sugere também uma leitura cada vez mais concentrada e atenta, orientada a constituir certas maneiras de pensar e agir (Cavallo, 2004).

Levando em consideração que o legendário é amplamente utilizado para a produção de sermões, é preciso que o pregador o leia constantemente com vistas “a agir”. Além disso, os frades não praticam uma leitura contemplativa desse material, e sim seu estudo ativo (Humphreys, 1989). Isso implica interagir em certo grau com o que é lido, algo que só é possível graças ao códice. Se a obra genovesa fosse no formato de rolos, certamente teríamos um objeto com vários metros enrolados.¹⁹

Por fim, Louis Holtz (1992) observa que a Idade Média conserva o formato de códice elaborado na Antiguidade de modo praticamente inalterado. Mas há algumas diferenças pontuais que precisam ser sublinhadas. A principal encontra-se na “especialização” dos códices, que passam a ser produzidos mais

¹⁹ Chantal Horellou-Lafarge e Monique Segré (2010) destacam que há casos de obras muito volumosas, cujos rolos chegam a ter 40 metros de extensão quando desenrolados. Não se sabe se a *Legenda aurea* chegaria a essa ordem de grandeza, mas certamente não seria um rolo pequeno.

frequentemente de acordo com o gênero e o conteúdo do texto.²⁰ Outra mudança diz respeito ao abandono da prática do título corrente, que inseria o nome do autor no topo de todos os versos das páginas. Isso teria evitado que boa parte das obras medievais caíssem no anonimato.

As condições de circulação

Para entender a questão da circulação de livros na Idade Média é imprescindível compreender a função desempenhada pela figura do copista/escriva. A prensa mecânica de Johannes Gutenberg (1400-1468), que revoluciona o setor, só é criada tardiamente – e, ainda assim, está longe de eliminar os manuscritos nos primeiros séculos de existência (Chartier, 2007). Desse modo, são os escribas quem fazem uma obra ser reproduzida, tornando possível sua circulação de diversas maneiras.

Fazer cópias ou transcrições é um ofício. Até o século XIII, esse trabalho envolvendo a escrita é tido como um “exercício servil”, e por isso evitado. Não à toa, parte significativa dos autores contam com os serviços de copistas profissionais (Hamesse, 2004). No que tange à transcrição, os escribas são responsáveis por fazê-la adotando uma escrita adequada à forma com que é redigida no livro, ou seja, usando uma letra cujo registro é marcado pelo aspecto regular e proporcional – tarefa mais penosa de ser atingida (é diferente da escrita “corrente” usada pelos autores).²¹

Fato a ressaltar acerca desse ofício é que consiste em um trabalho realizado sob demanda durante o medieval. Essa característica também se aplica à produção de cópias de livros; ou seja, uma cópia é sempre encomendada, nunca feita previamente e colocada à venda de modo aleatório. Entende-se disso que a existência de uma cópia pressupõe, a todo momento, um interesse manifestado por algum motivo: não se copia pelo simples prazer de se copiar (Holtz, 1992).

²⁰ Importante observar que isso não implica o abandono da produção de códices que contenham mais de uma obra.

²¹ Nas palavras de Holtz: “Il copista medievale va piano, s'interrompe nel bel mezzo di una parola per riprendere l'inchiostro, calcola la cesura delle parole, fa in modo che le linee siano riempite in modo armonioso e a tale scopo impiega, a volte sí a volte no il complicato sistema di abbreviazioni in vigore in quel periodo: è interamente teso in uno sforzo che, come ci dicono tutte le nostre testimonianze, era molto spossante” (Holtz, 1992, p. 340).

Considerando cópias e traduções, mais de mil manuscritos da *Legenda aurea* produzidos durante o medievo estão preservados até hoje (Franco Júnior, 2003; Le Goff, 2014). Dadas as condições (ou a falta delas) de conservação dos textos naquele período, é pertinente apontar que esse número represente apenas uma pequena porção das cópias e das traduções que, de fato, circularam naquela época. Isso significa dizer, portanto, que o compêndio hagiográfico foi objeto de intenso consumo na reta final da Idade Média.

Há que se observar, ainda, que se uma cópia for solicitada imediatamente após a “publicação” de uma obra, isso quer dizer que existe muito interesse nela (Holtz, 1992). Ora, nesse sentido o legendário de Jacopo de Varazze é um caso modelar com cópias encomendadas ainda no século XIII. É assim, por exemplo, com os agostinianos de Vorau, na Áustria, em 1285; com os monges de um mosteiro cisterciense próximo ao Reno antes de 1293, e com os beneditinos de Ratisbona em 1295 (Fleith, 2014). Há, ainda, a tradução para o alemão vernacular em 1282 ou para o catalão no último quarto do século (Franco Júnior, 2003).

A demanda acentuada de obras como a *Legenda aurea* traz desdobramentos importantes: para atender rapidamente à alta procura, passa-se a fazer a cópia da cópia – e não mais usar o manuscrito original como base para a atividade. Isso impulsiona a quantidade maior de desvios, variações ou erros que já são verificados quando se usa o original como ponto de partida (Holtz, 1992).

É importante observar que as possibilidades de erro são “estimuladas” pela própria noção de cópia vigente. Se, hoje, entende-se por cópia a reprodução fidedigna, caractere por caractere, no medievo isso não ocorre na prática. A cópia com absoluta fidelidade é tão somente uma utopia (Holtz, 1992). Copiar nesse período é uma atividade que presume a interpretação, a análise e o conhecimento do copista como leitor (Parkes, 2004). Ou seja, há um componente subjetivo em tal prática que não pode ser ignorado.

Malcolm Parkes (2004), valendo-se de glosas encontradas em diversas cópias, indica as dificuldades presentes na leitura desses materiais. Aliás, sinaliza que aquelas refletem uma interpretação equivocada das letras, o que, por sua

vez, compromete a identificação das palavras de maneira correta. Por fim, conclui que esses problemas estão relacionados a dificuldades ou até mesmo incompreensões do latim por parte dos copistas, que findam por transmitir erros.

As dificuldades com o idioma são um problema muito sério no ofício. Quanto menor for, por parte do copista, o conhecimento da língua, maiores são as chances de alterações arbitrárias serem feitas (Parkes, 2004). Além disso, é possível chegar à situação extrema de haver copistas que não entendem o que copiam. Nesses casos, estes apenas desenham o que precisa ser copiado.²² Não é preciso refletir muito para vislumbrar os erros em profusão que tal prática pode desencadear.

Pode-se, ainda, identificar diversos momentos nos quais as chances de desvios se fazem presentes durante o ato de copiar. Nesse sentido, podem ocorrer por conta da dificuldade dos copistas em ler e entender o que está sendo lido (como já dito); por transliterações inseridas; pela tentação de fazer correções; por pular linhas; pelo uso inadequado de abreviações; por perder a atenção durante o processo; por equívocos no momento da escrita; etc. As intervenções podem até substituir termos ou expressões (Parkes, 2004; Holtz, 1992).

Como consequência, nenhuma cópia é igual a outra. Afinal, a deformação do manuscrito acaba sendo algo inevitável (Holtz, 1992). Conclui-se disso que se trata de algo impossível alcançar a “pureza absoluta” do texto do autor a partir de uma de suas cópias. Até mesmo o original não garante isso, haja vista as possíveis intervenções do escriba durante a transcrição do texto do rascunho para o pergaminho. Apesar disso, é preciso apontar, a crítica textual tem buscado reduzir essas mediações, de modo a chegar a uma versão do texto mais próxima à do autor (Reynolds; Wilson, 1991).

A deturpação do texto é ainda mais inevitável quando a demanda é contínua. A *Legenda aurea* se faz presente de forma disseminada nos principais centros produtores de cópias e traduções: mosteiros e conventos. E, uma vez que as bibliotecas costumam ter mais de uma cópia das obras mais populares

²² Paul Saenger (2004) chama essa prática de “cópia mecânica”.

em seus acervos (Humphreys, 1989), é aceitável supor que cada um desses estabelecimentos conserve mais de um exemplar da compilação hagiográfica.

As chances desses volumes serem utilizados para a produção de novas cópias – muitas vezes cópias de cópias; ou mesmo o uso de mais de uma cópia para a produção de uma terceira – é algo bastante razoável. O resultado disso é um texto cada vez mais distante do original. Desse modo, essa difusão, bem como a celeridade com que acontece, resulta em uma quantidade expressiva de modificações no texto do legendário (Fleith, 2014) – modificações passíveis de toda sorte de erros e desvios.

As cópias, ainda que indispensáveis – mesmo que propensas a erros –, não explicam sozinhas a circulação dos livros. É preciso chamar atenção para como esses materiais são adquiridos e repassados, difundindo-se assim por diversas regiões. Nesse sentido, é interessante abordar aqui como as ordens mendicantes se envolvem no assunto; afinal, estas constituem um dos principais centros consumidores de textos no Ocidente a partir do século XIII.

Neslihan Şenocak (2003) identifica três maneiras de obtenção de livros por parte dos mendicantes: doações, compra e confecção própria. Em seu texto, ainda que a atenção recaia sobre os frades menores, é coerente defender que tais práticas também tenham sido empregadas pelos dominicanos.²³ No que tange às doações, é interessante observar que a cessão de livros tem o mesmo propósito da distribuição de esmolas: os doadores esperam que os frades rezem por suas almas em troca da benesse.

As formas de doação variam. Em um primeiro momento, doa-se diretamente para o convento (modalidade mais comum nas primeiras décadas de existência dos frades). Posteriormente, contudo, o livro passa a ser doado diretamente ao religioso mediante a obrigação de, após sua morte, o objeto passar a ser posse do convento. Essa doação é mais recorrente a partir da segunda metade do século XIII (Şenocak, 2003).

A respeito da doação realizada diretamente à figura do frade, cabe destacar a cessão de dinheiro para a compra ou encomenda de cópias de livros,

²³ A própria maneira como a autora realiza sua abordagem, bem como as alusões diretas aos dominicanos, permite fazer essas generalizações (Şenocak, 2003).

que também é corriqueira. Porém, não é isso o que mais chama atenção, e sim o fato de os mendicantes pedirem abertamente valores pecuniários para a compra de livros, medida que a ordem busca coibir ou desencorajar (Şenocak, 2003).

A segunda maneira de se obter livros é por meio da compra. E essa é uma prática regular dentro da ordem, pois é preciso os adquirir para prover adequadamente o sistema educacional das ordens franciscana e dominicana – iniciativa que é regulada pelas constituições.²⁴ A aquisição do livro por essa modalidade suscita questões relevantes que vão desde as cisões internas provocadas entre os frades menores²⁵ até a relação destes com essas obras.

O livro é provavelmente o único bem material que o frade tem autorização para possuir. Nesse sentido, tais objetos devem ser tidos como negócios, e não itens. Isso pode ser atestado pelas determinações, por parte das ordens, para que esses bens possam ser retidos para quitar dívidas contraídas por essas personagens tanto com o convento quanto com pessoas externas – inclusive leigos. Mais um indício dessa posse aparece no século XIV com o comércio de livros entre os mendicantes, que se torna uma prática comum (Şenocak, 2003).

Outra iniciativa corriqueira dos frades é a encomenda de cópias de livros para uso pessoal. Por conseguinte, faz-se importante observar que os religiosos pagam pelos serviços de copistas profissionais – muito provavelmente com o dinheiro das doações. Esse costume vigora até aproximadamente a década de 1260, quando a ordem proíbe a compra de cópias realizadas por esses escribas.²⁶

As restrições colocadas pelas ordens ao emprego de copistas de ofício, tanto para realizar a transcrição dos textos redigidos quanto para a produção de cópias, vai ao encontro da derradeira forma de obtenção desses materiais por parte dos mendicantes: a confecção própria. Em resumo, os frades passam a

²⁴ Kenneth Humphreys (1989) atrela a necessidade de livros pelo sistema educacional dominicano à determinação em voga de que nenhum convento deveria ser fundado sem que houvesse um doutor em teologia disponível para ser alocado nele.

²⁵ A ala dos franciscanos conhecida como “Espirituais” resiste à compra individual, mas tolera as aquisições para uso comum (Şenocak, 2003).

²⁶ Şenocak (2003) indica que a razão para essa proibição é o fato de os escribas profissionais fazerem cópias dos manuscritos para si próprios. Essas cópias clandestinas, isto é, realizadas sem o conhecimento e muito menos o consentimento dos autores, são colocadas à venda posteriormente; algo que foge completamente às tentativas de controle da produção manuscrita então levada a cabo pelas ordens.

produzir os livros que consomem, tornando-se responsáveis por transcrevê-los e copiá-los. Essa iniciativa culmina com os mendicantes suplantando os monges como principais copistas no medievo.²⁷

Um ponto ainda resta pendente no âmbito da circulação de livros. Trata-se de como essas obras chegam até seus consumidores, isto é, para além de sua compra. De novo, o foco aqui está voltado aos religiosos vinculados às ordens mendicantes. Nesse sentido, cabe destacar a questão envolvendo o acesso aos livros por parte dos frades; prática na qual o empréstimo chama atenção.

Uma primeira constatação diz respeito à posição privilegiada dos religiosos em relação aos leigos quando o assunto é acesso aos textos. Enquanto os frades contam com os acervos (em franca expansão) das bibliotecas conventuais, os leigos se veem diante de sérias dificuldades. Isso porque os estabelecimentos eclesiásticos são categóricos ao restringir o acesso laico aos livros sob sua guarda: além de proibir o empréstimo, há a imposição de punições aos religiosos que venham a desobedecer a essa determinação.²⁸

Os frades acessam os livros cedo; sendo a circulação desses materiais entre os mendicantes algo imediato, que ocorre de maneira simultânea ao advento das bibliotecas conventuais. Contudo, é preciso sublinhar que o acesso às obras não é irrestrito. Os noviços, por exemplo, não podem pegar qualquer livro na biblioteca; eles têm permissão para ler tão somente textos devocionais – escritos a respeito de filosofia ou conteúdos teológicos lhes são proibidos (Şenocak, 2004).

A formação educacional é a principal promotora da difusão de livros – os textos dos currículos escolares são os mais emprestados. Além disso, as próprias cúpulas das ordens determinam que os frades enviados a outras localidades para aperfeiçoar a formação sejam munidos com os livros necessários aos estudos (Şenocak, 2004). Os empréstimos são os grandes viabilizadores desse estímulo ao uso pessoal dos manuscritos. Por isso, cabe algumas palavras sobre como essa prática ganha forma.

²⁷ Na verdade, os frades vão além, chegando ao posto de escribas profissionais (Şenocak, 2003).

²⁸ Essa punição pode chegar até mesmo à excomunhão (Şenocak, 2004).

Há duas características complementares do empréstimo de livros que precisam ser destacadas. Em primeiro lugar, há a prática do empréstimo por toda a vida, isto é, os mendicantes ficam com os livros sob sua guarda até morrerem. Nesses casos, espera-se que os testamentos desses religiosos estabeleçam o retorno dos manuscritos ao convento de origem. Tal designação é necessária, pois se a destinação do material não estiver registrada nos testamentos, os livros podem ser tomados pelo papado (Şenocak, 2004).

Essa modalidade ganha sentido quando se observa que o estudo no medievo implica o registro de anotações do leitor nas margens ou em outros espaços disponíveis nos códices. Şenocak (2024) sublinha que a prática de fazer anotações em folhas separadas é pouco usual no período. Portanto, a ação de escrever nos espaços livres cria um vínculo entre estudioso e objeto de estudo que seria dissolvido caso houvesse a devolução do volume à biblioteca.

Um fato importante precisa ser considerado nesse contexto: os frades estão em constante deslocamento. Um dos grupos de leitores mais assíduos nos conventos são aqueles dedicados diretamente à prédica (Şenocak, 2004). Nesse sentido, não são raras as vezes que são transferidos para outras regiões, seja para aperfeiçoar os estudos seja para atuar como pregadores. É o empréstimo por toda a vida que permite levarem consigo as mais diversas obras usadas nos estudos (desde gramáticas até hagiografias).

Outro traço relevante envolvendo os empréstimos de livros é a cobrança da caução, um costume medieval que se faz presente nas bibliotecas conventuais. A caução é uma espécie de taxa a ser paga ao convento pelo empréstimo do livro. E não é barata. O valor deve ser igual ou superior ao do livro emprestado. Isso se deve à necessidade de reposição engendrada pela prática do empréstimo por toda a vida. Sendo assim, o valor retido pode ser convertido na produção de novas cópias do exemplar cedido.²⁹

A caução suscita uma questão importante que acaba interagindo com o livro: os frades têm algum grau de acesso ao dinheiro. E não é pouco, uma vez

²⁹ É preciso lembrar que as bibliotecas conventuais não contam necessariamente com apenas uma cópia de cada livro. Pelo contrário, verifica-se a existência de múltiplas cópias das obras mais populares. Isso viabiliza a produção de novas cópias sempre que uma vai embora da biblioteca, evitando que esta fique desguarnecida (Humphreys, 1989).

que os livros são produtos bastantes caros. Como já mencionado, tais atividades econômicas envolvem o livro, sobretudo quando são penhorados para quitar dívidas dos frades com terceiros. Também como dito anteriormente, os estatutos das ordens buscam coibir ou pelo menos regular essa prática (Humphreys, 1989).

O empréstimo por toda a vida da *Legenda aurea* deve ser tido como uma prática corriqueira entre os mendicantes. Afinal, não é raro encontrar a demanda para que o livro fosse devolvido ao convento de origem após a morte de algum frade que estivesse em posse do exemplar. Além disso, o legendário em si é um comprovante da circulação das obras no medievo – cada convento tem ao menos uma unidade em sua biblioteca. A título de exemplo, é possível encontrar cópias em: Toul, Alzey, Westminster, Lübeck, Paris, Colônia, Kaisheim, Amiens, Colmar, Navarra, Cracóvia etc.³⁰

A exploração das condições de produção e de circulação de um livro só tem sentido se acompanhadas pelo cuidado com as formas de apropriação desses objetos. Dito de outro modo, o formato e as inovações implementadas nos livros, de um lado, e a produção de cópias e meios para disseminá-las, de outro, servem a um propósito capaz de lhes conferir significado. É para esse “para quê” que as atenções se voltam agora.

As condições de apropriação

Apropriar significa tomar para si ou apoderar-se de algo. No que tange aos livros, a apropriação ocorre quando alguém os lê. Contudo, a intensidade desse gesto é única. Isso porque é a apropriação de um livro a responsável por lhe conferir existência (Cavallo, 2004). Dito de outro modo, um texto só existe porque há um leitor para atribuir-lhe um propósito; sem ele, “o texto não é nada, não passa de letra morta” (Horellou-Lafarge; Segré, 2010, p. 15).

Essa relação estabelecida entre leitor e livro é, portanto, fundamental. Durante a Idade Média, tal interação se manifesta de variadas formas. Assim, de acordo com as circunstâncias, o ato da leitura ocorre, como indica Armando Petrucci (1984), em voz alta, em voz baixa (ruminação) ou de maneira silenciosa. Importante frisar que essas três modalidades convivem durante boa parte do medievo.

³⁰ Isto é, além das cidades da península Itálica (Fleith, 2014).

A leitura em voz alta desempenha diversos papéis ao longo de todo esse período. Aliás, sua relevância é consequência de uma necessidade imediata: a maioria das pessoas não é letrada. A passagem da Antiguidade para o medievo é marcada por um crescimento acentuado do analfabetismo – que tem por desdobramento uma redução igualmente forte no ato da leitura (Cavallo, 2004). Por isso, a prática de ler em voz alta assume contornos importantes naquela sociedade. Deduz-se aqui que ela seja acompanhada por uma explicação em vernáculo.

Fischer estima que 5% da população dos grandes centros urbanos esteja apta a ler entre os séculos XI e XIII. Nas zonas rurais, esse número é significativamente mais reduzido; enquanto nos pequenos enclaves a quantidade de leitores, ainda que maior, não chega perto do número das cidades. Por sua vez, na península Itálica a situação revela-se distinta em fins do século XIII (Fischer, 2006).

Percebe-se em grande parte das comunas italianas a adoção de uma consistente política educacional impulsionada pelos governos locais. Essa iniciativa consiste na criação de escolas dirigidas por um mestre. Este poderia ser pago pelo próprio governo comunal (mestre público) ou poderia ser financiado por entes privados. Porém, pouco importa a natureza pública ou privada, o que é necessário dizer aqui é que essa política resulta em uma alfabetização muito forte nesses lugares.³¹

É importante pontuar que mesmo nesse cenário a leitura em voz alta se faz uma prática relevante. Não apenas pelo fato de a maioria da população de todos os espaços mencionados ainda ser constituída por analfabetos, mas porque essa modalidade de leitura pressupõe uma experiência coletiva: o público leitor é formado pelos que escutam o que é lido em voz alta (Cavallo; Chartier, 2004). Em última instância, são esses ouvintes que validam aquilo que é lido, ou seja, o próprio manuscrito.³²

³¹ A título de exemplo, 40% das crianças florentinas seriam capazes de ler e escrever na primeira metade do século XIV – resultado direto da política implementada ainda na segunda metade da centúria anterior (Gilli, 2011).

³² Steven Fischer (2006) aponta o caráter comunitário da vida medieval – mosteiros, castelos, cidades, vilas etc. impõem o convívio em grupos praticamente o tempo todo – e o número escasso de pessoas alfabetizadas como razões para a leitura ser uma prática coletiva. Se a capacidade de

No bojo da leitura em voz alta, entendida como experiência coletiva, cabe ressaltar três funções de tal gesto. Em primeiro lugar, serve para informar. Isso fica bastante evidente quando se volta a atenção para a circulação de cartas naquele contexto. Essas correspondências são habitualmente lidas em voz alta para a comunidade. Nesse sentido, extrapolam o caráter de meio de comunicação; são portadoras de notícias. As missivas, ao serem lidas para diversos grupos, findam por conformar a própria opinião pública (Silva; Fortes, 2017).

Em segundo lugar, provêm o entretenimento. Nos séculos finais da Idade Média, a leitura de livros narrando aventuras épicas é apontada como um dos passatempos dos cenários domésticos mais abastados, onde são lidos para a família e os vizinhos ali reunidos. Outros ambientes, como as estalagens e os castelos, também são palcos para a leitura em voz alta desses e de outros gêneros literários. Há também a leitura nos espaços religiosos, onde os relatos hagiográficos são lidos durante as refeições, por exemplo (Fischer, 2006).

Em terceiro, a leitura em voz alta é usada na instrução, sobretudo do latim e dos assuntos da vida religiosa. É uma maneira encontrada para que o leitor exercite a memória auditiva e muscular das palavras. Isso é importante porque o latim é a língua da vida espiritual, ou seja, ainda se faz presente principalmente durante a liturgia. Esse uso educativo da leitura em voz alta acontece nos estabelecimentos educacionais, cuja maioria encontra-se sob o controle de instâncias religiosas (Parkes, 2004).

A *Legenda aurea* é constantemente lida em voz alta. Seja nos refeitórios conventuais seja durante os ofícios, os relatos nela inseridos são compartilhados com vistas à edificação. Nesse sentido, a leitura do legendário se presta simultaneamente ao entretenimento e à instrução. Mas a obra também informa. Como aponta Stefano Mula (2003), a obra consiste na fonte de informação mais acessível e amplamente utilizada no Ocidente a respeito de Maomé e do islã a partir da segunda metade do século XIII.

ler fosse algo amplamente disseminado, não haveria muitos motivos para que se lesse em voz alta.

Não obstante a relevância da leitura em voz alta, são as outras modalidades que pavimentam singularmente a relação leitor-livro. Elas indicam uma mudança na prática que chega para atender novas demandas. Estas, por sua vez, são consequências de transformações operadas nas condições de produção do livro, intensificação da difusão das obras e abundância da produção literária como um todo. Ocorrências que modificam a relação com o texto e favorecem um novo enfoque (Hamesse, 2004).

A ruminação e a leitura silenciosa ganham força nesse sentido. Além disso, o contexto é propício. Há, afora os itens destacados acima, o uso já recorrente da minúscula carolíngia e um cenário de transição e consolidação do processo de separação de palavras no decorrer do século XII. Com isso, não se faz mais necessário ler em voz alta para conseguir separar as letras e compreender os termos presentes no texto. É possível ir além e priorizar a apreensão dos significados.³³

A forma como isso se revela em cada uma delas, porém, é diferente. Ruminação e leitura silenciosa não são a mesma coisa. A leitura em voz baixa consiste em um ler lento, regular e profundo. Caracteriza-se por ser uma atividade contínua e ordenada, isto é, voltada à assimilação da essência da obra a partir de uma compreensão que segue a ordem estabelecida pelo próprio texto.

Cabe frisar, também, que a ruminação serve à contemplação. É uma leitura meditativa bastante praticada pelos monges (Fischer, 2006; Hamesse, 2004). Por conseguinte, trata-se de outro tipo de leitura, que passa a dividir espaço com aquela realizada em voz alta; uma leitura que está mais voltada à interação com o escrito do que com a “publicização” daquilo que ganha vida por intermédio de uma voz leitora.³⁴ Desse modo, busca-se, no ato da leitura, a compreensão de seus possíveis significados.

³³ Isso não significa o abandono da leitura em voz alta. Ela ainda se faz presente a depender do contexto. Mas em determinados ambientes, como os locais de estudo, são a ruminação e a leitura silenciosa que ganham espaço na preferência dos leitores medievais.

³⁴ A leitura em voz alta também pode ser chamada de leitura pública, uma vez que seu objetivo principal não é compreender as nuances do texto em si, mas sim o recitar, declamar, anunciar de forma que os ouvintes sejam capazes de compreender o que está sendo lido (Fischer, 2006; Hamesse, 2004).

A leitura silenciosa, por sua vez, tem na visão – e não na audição – o principal sentido para estudar o texto. Além do mais, é movida pela necessidade de encontrar rapidamente as passagens (sobretudo as das autoridades) dentro da obra. Até por isso, em contraste com a ruminância, a leitura silenciosa consiste em um ler mais fragmentado, porém capaz de recuperar rapidamente o conteúdo desejado. Tal prática renovada também é chamada pela historiografia de leitura escolástica (Hamesse, 2004).

O perfil fragmentado da leitura escolástica é uma das consequências da expansão da produção literária que se verifica a partir do século XII. Esse quadro implica uma maior quantidade de obras a serem lidas³⁵ em uma quantidade de tempo que parece cada vez menor – à medida que mais textos são produzidos e demandados, menos tempo há para os ler. Isso provoca (mais uma) transformação no ato de ler, mudança que caracteriza profundamente a leitura escolástica, que passa a ser revestida de um caráter utilitário.

Prioriza-se o acesso fácil e rápido às informações contidas em um texto em vez de sua assimilação mais profunda. Nesse contexto, de forma um tanto contraditória, a utilidade prevalece sobre o conhecimento. A contradição reside justamente no fato de essa leitura, que é resultado de uma metodologia – o método escolástico³⁶ – voltada à explicação e ao comentário da obra lida, ser identificada com uma busca pontual a dados contidos nos textos, o que pode sugerir uma apreensão superficial do conteúdo.

Essa forma de ler impõe uma nova fase à produção livresca. Se, em um primeiro momento, como assinalado antes, é a produção de livros que condiciona a leitura, agora se constata o contrário. É a maneira como se lê que conforma a construção do livro. Este passa a ser menor e mais portátil, repleto de abreviações e rubricas, ganhando uma forma padronizada segundo o conteúdo. Essas inovações refletem uma atitude mais utilitária ou mesmo “agressiva” em relação à página escrita (Humphreys, 1989).

³⁵ Ou mesmo implica a impossibilidade de ler todas (Fishcer, 2006; Hamesse, 2004).

³⁶ O método escolástico consiste em quatro etapas. O primeiro passo é o *lectio*, fase em que se realiza a análise gramatical do texto latino. A seguir, acontece a *littera*, uma leitura literal do que está escrito. Passa-se então ao *sensus*, estágio que procura apreender o sentido mais amplo. Finalmente, há a *sententia*, que nada mais é do que a interpretação crítica segundo o dogma em vigor (Fischer, 2006).

Esse novo livro, cujo formato está mais voltado à prática do estudo, acompanha a difusão daquilo que Jacqueline Hamesse (2004) chama de instrumentos de trabalho – obras cujos conteúdos são registrados de forma a facilitar sua apreensão pela figura do leitor-estudante. De início, esse esforço é levado a cabo pelos monges. No entanto, os mendicantes findam por suplantá-los no decorrer do século XIII – do mesmo modo que ocorre com a produção de cópias.

Na esteira desses instrumentos de trabalho, compilações e florilégios se espalham inicialmente entre os estudantes. Esses livros caracterizam-se por reunir em um único volume aquilo que é considerado fundamental em uma obra ou em um tema específico do estudo. Esses compêndios apresentam uma linguagem mais acessível do que a das obras originais, sendo redigidos em frases curtas que permitem uma fácil memorização – algo mais cômodo a seus consumidores.

Às compilações e florilégios vêm se somar obras de referência como as enciclopédias e os glossários ou dicionários. As primeiras, não tão distintas das compilações, dispõem do essencial do conhecimento produzido nas mais diversas áreas, bem como deixam seus leitores a par das novidades. Já os segundos constituem ferramentas que se revelam indispensáveis à compreensão dos sentidos dos textos latinos usados no estudo (Hamesse, 2004).

São, porém, os desdobramentos da adoção desses instrumentos de trabalho que interessam abordar aqui. Primeiro ponto a se observar nesse sentido é que esses materiais não acrescentam nada de novo ao conhecimento existente. Deles não se origina alguma teoria original ou uma nova metodologia. Nem mesmo o ato da escrita é encorajado, uma vez que o conteúdo já é selecionado e sintetizado (Hamesse, 2004).

Segundo, tanto as compilações quanto as obras de referência passam a substituir a leitura direta dos manuscritos no processo de formação, inclusive a dos próprios autores medievais. Dessa forma, aqueles que vão ser responsáveis por produzir e transmitir conhecimentos têm sua formação educacional aparentemente cada vez mais alijada da leitura em primeira mão dos autores

clássicos – pelo menos no que tange aos textos cobrados durante a formação.³⁷ Em resumo: não mais se lê, apenas se consulta (Hamesse, 2004).

O perigo para o conhecimento é claro: empobrecimento. O ponto central dessa precarização, contudo, reside na concentração do controle sobre o saber nas mãos de uns poucos. A leitura promovida pelas obras de referência e pelos compêndios é, por conseguinte, mediada, filtrada e selecionada pelo compilador. Prova disso se encontra na necessidade advinda da disseminação dos instrumentos de trabalho, que faz com que seja necessário adotar algum critério para a escolha do exemplar mais adequado. Qual o critério escolhido? A reputação do compilador (Hamesse, 2004).

O status do responsável pela produção do livro – seja da natureza que for: tratados, hagiografias, obras de referência etc. – é, ao lado da indicação, uma das principais razões para a difusão de uma obra (Holtz, 1992). No caso das compilações, o incumbido de sua elaboração goza de grandes capacidades. Além de escolher os trechos a serem inseridos, condenando assim passagens inteiras ao esquecimento, pode vir a alterar o pensamento original dos autores trabalhados.³⁸

As ordens mendicantes destacam-se nesse sentido. Seus líderes acreditam que, uma vez que controlem a produção e distribuição dos instrumentos de trabalho, poderão não só evitar os erros de interpretação por meio da “eliminação de dificuldades” como também moldar a formação de seus quadros, orientando-os a seguir determinado curso. Por essas razões, o controle sobre os livros lidos é algo buscado incessantemente dentro das ordens (Hamesse, 2004).

Impossível não associar o que vem sendo dito a respeito desses instrumentos de trabalho ao legendário de Jacopo de Varazze. A *Legenda aurea* é uma compilação hagiográfica, ou seja, já pressupõe a reunião do que há de relevante sobre determinado assunto em suas páginas. Nesse sentido, a obra compartilha o caráter enciclopédico que se faz presente na produção hagiográfica dominicana a partir de meados do século XIII.

³⁷ Os frades podem buscar os textos integrais por iniciativa própria, por exemplo.

³⁸ O compilador, por exemplo, poderia simplesmente excluir as passagens que pudessem suscitar uma interpretação ambígua por parte do leitor (Hamesse, 2004).

O compêndio reflete uma tendência. Como antecipado na introdução, pertence à modalidade de legendários chamada *legenda noua*, que se caracteriza pela composição da versão abreviada dos manuscritos originais em um conjunto homogêneo precedido por um prólogo. Não é uma novidade, o texto do genovês encontra-se na esteira de trabalhos de outros frades dominicanos como Bartolomeu de Trento, Jean de Mailly ou Vincent de Beauvais,³⁹ por exemplo.

Ainda em conformidade com a ordem, a disposição dos capítulos segue o calendário litúrgico. Isso torna o manuseio da obra mais fácil aos frades pregadores, que acessam as informações mais rapidamente. Logo, além de estar redigida no novo latim, de apresentar uma estruturação moderna do texto, de ser fabricada em um formato útil à interação do leitor com o escrito etc. a *Legenda aurea* ainda está sequenciada em uma ordem bastante familiar àqueles que, em um primeiro momento, mais a utilizarão.

É, por sua vez, o processo de abreviação das *Vitae* compiladas que indica as diversas intervenções senão feitas diretamente, pelo menos chanceladas por Jacopo. Assim, os relatos sobre santos e santas presentes no legendário nada mais são do que textos filtrados, mediados, editados, enfim manipulados de acordo com determinados interesses, com vistas a determinados objetivos.

E o principal: tais escritos são amplamente estudados, ou melhor, consultados. A *Legenda aurea* é um instrumento de trabalho disseminado no meio intelectual. Seus exemplares são encontrados com estudantes, mestres, doutores em direito, coristas etc. Os centros educacionais contam com seu volume da obra (Fleith, 2014). A promoção da compilação pega carona também com os manuais didáticos voltados à pregação, as *ars praedicandi*, que conhecem um crescimento substancial durante o século XIII.

Os pregadores são os protagonistas nesse contexto. Esses propositores de visões de mundo por meio da persuasão fazem uso contínuo do legendário para construir seus sermões. Isso acontece muito por conta da importância do

³⁹ São as obras: BARTOLOMEO DA TRENTO. *Liber epilogorum in gesta sanctorum*. Edizione crítica de Emore Paoli. Firenze: Sismel, 2001; JEAN DE MAILLY. *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum: Supplementum hagiographicum*. Edizione crítica de Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Sismel, 2013; VINCENT DE BEAUVAIS. *Speculum historiale*. Nürnberg: Anton Koberger, 1483. Disponível em: <https://archive.org/details/LaMerDesHistoires1544/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 10 mar. 2025.

exemplum. O texto de Jacopo está repleto desses contos destinados a serem utilizados no discurso para convencer um público por meio de uma lição.

Considerações finais

À luz do exposto, deve-se considerar o livro como um objeto no qual as condições de produção, circulação e apropriação arranjam a própria percepção de seu conteúdo. Não se pode ignorar, tendo-se em conta o contexto medieval, a gama de implicações que cada item apresentado carrega. Instrumentos auxiliares, transformações na escrita, formato privilegiado, questões acerca da circulação de livros – com relevo para o papel do copista – e os tipos de leitura em vigor: todos esses pontos impactam sobre o texto da obra.

No caso da *Legenda aurea*, como visto até aqui, essas características sobressaem. Isso pode ser observado quando se atenta para sua confecção – produzida em códice de pergaminho, facilita o manuseio; redigida no “novo” latim, simplifica a leitura –, quando se constata sua difusão – suas cópias se fazem presentes em praticamente todos os espaços – ou quando se verifica seus diversos usos – lida em voz alta em diferentes contextos; estudada a fundo para a produção de sermões.

A relação dos frades com o livro também sugere algo à percepção do legendário. Pontos como o uso pessoal dos exemplares e o acesso facilitado a tais obras – os acervos das bibliotecas conventuais estão em constante expansão; além do mais, a circulação é imediata nesses espaços – influenciam a forma como deve ser percebida a relação dessas personagens com o texto de Jacopo de Varazze.

Práticas como as doações de livros e/ou o empréstimo por toda a vida corroboram essa relação de proximidade entre mendicantes e compêndio. Como visto, a existência de determinações nos testamentos dos frades para que os códices retornem ao convento de origem indicam não apenas o fato de o livro ser um bem material que o religioso tem permissão para ter consigo, como o prestígio que esse item goza nesse meio.

Esses pontos permitem inferir que o legendário serve a diversos usuários. Estes vão desde aqueles que procuram um acesso rápido às informações desejadas para fins diversos até outros que se debruçam sobre o texto de forma

mais demorada, buscando compreender os significados ali contidos. Há ainda o papel exercido pela *Legenda aurea* na formação dos quadros mendicantes. Não raro, esse texto é encontrado sob a posse de mestres e alunos, por exemplo.

É, porém, ao se contextualizar a obra do frade genovês com a produção livresca do mesmo período que alguns de seus traços adquirem novos contornos. Verifica-se, no século XIII, uma difusão dos chamados instrumentos de trabalho; obras de referência que reúnem o conhecimento produzido em um só lugar. Contudo, não se pode perder de vista que seu conteúdo é mediado, filtrado, selecionado por quem as produz. Nessa esteira, surgem enciclopédias, glossários, florilégios, compilações sobre diversos assuntos.

Esses materiais são bem-vistos pelas ordens mendicantes. Afinal, permitem-nas controlar tanto a produção quanto a distribuição desses textos. Em outras palavras, as ordens são capazes de moderar o conteúdo, aquilo que é acessado pelos frades. Entende-se aqui que a coletânea hagiográfica esteja nesse bojo, pois contribui para substituir a leitura dos escritos integrais das *Vitae*, não só reunidas por um texto abreviado, mas também mediado e filtrado pelo compilador, que goza de grandes capacidades arbitrárias.

Por fim, haja vista sua confecção e circulação, a *Legenda aurea* precisa ser encarada pelo que, de fato, é. Ela não é uma obra construída apenas para satisfazer pretensões eruditas ou devocionais. Não. Ela é uma obra projetada para ser usada; usada como um instrumento de trabalho pelos frades pregadores – principal público leitor nas bibliotecas conventuais.

Referências

Fonte:

BARTOLOMEO DA TRENTO. *Liber epilogorum in gesta sanctorum*. Edizione crítica de Emore Paoli. Firenze: Sismel, 2001.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. Tradução de Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

JEAN DE MAILLY. *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum: Supplementum hagiographicum*. Edizione crítica de Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Sismel, 2013.

RICHARD OF BURY. *Philobiblon*. Translation of Andrew Fleming West. New York: Dover Publications, 2019.

VINCENT DE BEAUVAIS. *Speculum historiale*. Nürnberg: Anton Koberger, 1483. Disponível em: <https://archive.org/details/LaMerDesHistoires1544/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 04 jul. 2023.

Bibliografia:

ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios e Fronteiras*. Cuiabá, v. 7, n. 2, p. 95-111, 2014.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto, 2003.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. Introducción. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (dir.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2004. p. 15-43.

CAVALLO, Guglielmo. Entre el *volumen* y el *codex*: La lectura en el mundo romano. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (dir.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2004. p. 111-152.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. In: CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 19-52.

CHARTIER, Roger. *Inscrever e apagar: cultura escrita e literatura*. São Paulo: Unesp, 2007.

FALCI, Priscila Gonzalez. *Os martírios na construção de santidades genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

FISCHER, Steven Roger. A visão do pergaminho. In: FISCHER, Steven Roger. *História da leitura*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 129-186.

FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre *litterati* e *illitterati*. Algumas observações através da história da utilização do legendário de Jacopo de Varazze. In: TEIXEIRA, Igor Salomão. *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014. p. 72-99.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Escravidão Desejada: Santidade e Escatologia na *Legenda Áurea*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 30, p. 101-113, 1995.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Tradução de Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003. p. 11-25.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: séculos XII-XIV*. Campinas: Unicamp; Belo Horizonte: UFMG, 2011.

HAMESSE, Jacqueline. El modelo escolástico de la lectura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (dir.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2004. p. 181-210.

HOLTZ, Louis. Autore, copista, anonimo. In: CAVALLO, Guglielmo; LEONARDI, Claudio; MENESTÒ, Enrico (dir.). *Lo spazio letterario del medioevo: il medioevo latino*. Roma: Salerno Editrice, 1992. V. 1 (La produzione del testo), p. 325-351.

HORELLOU-LAFARGE, Chantal; SEGRÉ, Monique. Introdução. In: HORELLOU-LAFARGE, Chantal; SEGRÉ, Monique. *Sociologia da Leitura*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010. p. 13-18.

HUMPHREYS, Kenneth William. The Effects of Thirteenth-Century Cultural Changes on Libraries. *Libraries and Culture*, Austin, v. 24, n. 1, p. 5-20, 1989.

LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MAGGIONI, Giovanni Paolo. A hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a *Legenda áurea*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *Tempo, Espaço e Texto: A Hagiografia Medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 2017. p. 105-117.

MANGUEL, Alberto. The shape of the book. In: MANGUEL, Alberto. *A history of reading*. Toronto: Vintage Canada Edition, 1998.

MCKENZIE, Donald Francis. *Bibliography and the sociology of texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MULA, Stefano. Muhammad and the Saints: The History of the Prophet in the Golden Legend. *Modern Philology*, Chicago, v. 101, n. 2, p. 175-188, 2003.

PARKES, Malcolm. La alta Edad Media. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (dir.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2004. p. 155-177.

PETRUCCI, Armando. Lire au Moyen Âge. *Mélanges de l'école française de Rome: Moyen Age*, Roma, v. 96, n. 2, p. 603-616, 1984.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. Martírio e heresia na *Legenda Áurea* a partir da teoria de Pierre Bourdieu. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, v. 7, n. 12, p. 31-46, 2017.

REYNOLDS, Leighton Durham; WILSON, Nigel Guy. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. New York: Oxford University Press, 1991.

RUST, Leandro Duarte. O papado na Idade Média. In: SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (org.). *Ensaio de História Medieval: Temas que se renovam*. Curitiba: CRV, 2019. p. 51-72.

SAENGER, Paul. La lectura en los últimos siglos de la Edad Media. In: CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (dir.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2004. p. 213-259.

ŞENOCAK, Neslihan. Book Acquisition in the Medieval Franciscan Order. *Journal of Religious History*, v. 27, n. 1, p. 14-28, 2003.

ŞENOCAK, Neslihan. Circulation of Books in the Medieval Franciscan Order: Attitude, Methods, and Critics. *Journal of Religious History*, v. 28, n. 2, p. 146-161, 2004.

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da; FORTES, Carolina Coelho. A Vida Religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, p. 1220-1252, 2017.

SOUZA, Néri de Almeida. *A cristianização dos mortos: A mensagem evangelizadora da "Legenda Aurea" de Jacopo de Varazze*. 1998. Tese (Doutorado) – Programa de História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

APONTAMENTOS INICIAIS SOBRE GÊNERO E PODER EPISCOPAL A PARTIR DA *VIDA E MILAGRES DE SANTA TECLA (SÉC. V)*

Initial Considerations on Gender and Episcopal Power Based on the Life and Miracles of Saint Thecla (5th Century)

Cainã Lima Novaes dos Santos⁴⁰

Wendell dos Reis Veloso⁴¹

Artigo recebido em 31 de julho de 2024

Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: Este artigo propõe uma análise inicial da hagiografia *Vida e Milagres de Santa Tecla*, produzida no Oriente, mais especificamente na Selêucia do século V, dando ênfase ao modo como as mulheres são descritas na narrativa e também os poderes eclesiásticos, em especial os bispos, são caracterizados.

Palavras-Chave: Hagiografia; Estudos de Gênero; Episcopado

Abstract: This article proposes an initial analysis of the hagiography *Life and Miracles of Saint Thecla*, produced in the East, more specifically in 5th century Seleucia, emphasizing the way in which women are described in the narrative and also the ecclesiastical powers, especially bishops, are characterized.

Key-words: Hagiography; Gender Studies; Episcopate

Introdução

Tecla, a partir do que os indícios nos permitem aventar, foi uma personagem muito popular nos primeiros séculos dos cristianismos, tendo em vista a quantidade de citações a ela por figuras influentes da Antiguidade Tardia. Sua primeira aparição é nos *Atos de Paulo e Tecla*, documento comumente datado como da segunda metade do século II EC (CAVALCANTI, 2021). Embora a narrativa tenha sido desautorizada por eclesiásticos como Tertuliano e Agostinho, esses não menosprezaram a personagem Tecla e o seu potencial de

⁴⁰ Graduando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sob a orientação do Prof. Dr. Wendell dos Reis Veloso e associado aos seguintes grupos de pesquisa: PEM/UERJ; Agios/UFF e ATRIVM/UFMS. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2913-1748>.

⁴¹ Doutor em História; Professor Adjunto de História Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e associado aos seguintes grupos de pesquisa: PEM/UERJ; LabQueer/UFRRJ; Agios/UFF e ATRIVM/UFMS. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1171-1437> Email: wendell.veloso@uerj.br

exempla. Pelo contrário, autores como Jerônimo de Estridão, Ambrósio de Milão e João Crisóstomo trariam a mártir à memória como exemplo para outras mulheres com as quais mantiveram diálogo (PESTHY, 1996).

A história de Tecla, bem como a de outras mártires populares, tais como, perpétua e Felicidade, consagrariam um modelo de santidade feminina muito influente nos séculos posteriores: a da mártir masculina. Na narrativa de Perpétua, por exemplo, o “tornar-se homem” seria uma maneira metafórica de confirmar a sua salvação.⁴²

No século V, a *Vida e Milagres de Santa Tecla* (séc. V EC), de autoria anônima, desponta na Selêucia, cidade-natal de Tecla. Ela é nossa principal fonte. A hagiografia em questão, a partir de agora também referida neste texto como *VMST*, apresenta sem muitas alterações (com exceção do desfecho) a história narrada nos *Atos de Paulo e Tecla* (séc. II EC).

Acerca da tipologia na qual o documento que analisamos se enquadra, o vocábulo hagiografia provém das palavras gregas *hagio* (santo) e *grafia* (escrita). Sendo assim, o termo é utilizado desde o século XVII para designar o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos e também os textos que têm como temática central os próprios cultuados. Quanto às variações desses escritos elas são muitas, tal como uma paixão; um tratado de milagres; relatos de viagens espirituais; e, o que nos interessa de modo mais objetivo neste texto, uma *vita*, narrativa sobre a vida do hagiografado em que são narradas suas virtudes a servirem de *exempla* (SILVA, 2008, p. 7).

A partir de agora trataremos brevemente como alguns autores tem discutido a ideia de que mulheres masculinas são tão recorrentes nas narrativas dedicadas à santidade de mulheres na Antiguidade Tardia e na Primeira Idade Média. Em seguida, apresentamos os nossos apontamentos sobre como a hagiografia dedicada à Tecla no século V está propondo entendermos o que denominamos hodiernamente como gênero e qual a relação disso com o exercício

⁴² Um clássico sobre a temática é o livro *Dying to be men: gender and language in early Christian martyr texts* de Stephanie Cobb (2008). Uma discussão de gênero específica acerca da hagiografia de Perpétua e Felicidade, narrativa datada do século III, é encontrada no artigo *'Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem': corpo, gênero e identidade cristã na 'Paixão de Perpétua e Felicidade'* (VELOSO, 2022).

do poder, especialmente no que concerne a instituição do episcopado monárquico.⁴³

A respeito da tradução da documentação, tomamos como base as traduções realizadas por Linda Honey (2011) e Andrew Jacobs (2019), tendo este traduzido para o inglês a primeira metade (a Vida) e aquela a segunda parte (os Milagres). Ambos produziram edições críticas, apesar de não serem os primeiros a traduzir a hagiografia, mas sim Gilbert Dragon (1978), que o fez para o francês. Desse modo, a hagiografia compreende duas partes: a Vida e os Milagres, sendo a primeira correspondente aos Atos de Paulo e Tecla, recontado da maneira como aprovou ao autor, e a segunda parte uma descrição de mais de quarenta e seis milagres que teriam sido coletados pelo autor no santuário de Tecla na Selêucia. Aqui consideramos o documento em sua totalidade e, por isso, nos referimos a ele como *Vida e Milagres de Santa Tecla*.

Ambiguidade de Gênero e Masculinização na Antiguidade Tardia

Stephannie Cobb (2008) demonstra como diversas ferramentas narrativas masculinizantes eram empregadas em atas de mártires, seja para qualificar um indivíduo ou desqualificá-lo, no caso de atuar de maneira feminina. Ser racional, ou seja, controlar suas emoções; retidão ou sede de justiça; persuasão (a depender do caso) e a imagem de atleta ou guerreiro eram características associadas à masculinidade por autores da Antiguidade como Sêneca, Plutarco, Filo e Platão, o que também implica que o contrário dessas coisas fosse associado à natureza feminina. Contudo, essas ferramentas narrativas não eram empregadas somente para figuras masculinas, mas também para as femininas, dado que bispos como Ambrósio afirmaram que as mulheres que se dedicam a servir à Deus e nele acreditam se tornariam um “homem perfeito” (GÓMEZ-ACEBO, 2005, p. 150).

Sendo assim, não seria estranho que esses tópicos masculinos fossem associados às virgens. Thomas Laqueur (1990) sugere que o corpo foi interpretado durante muito tempo como mais instável do que se acredita

⁴³ Denomina-se de *mono-episcopado* ou *episcopado monárquico* o fato do bispo como posição de destaque entre os integrantes da elite eclesiástica. Sobre isso já refletiram muitos autores, aqui destacamos Paulo Duarte Silva (2019); Claudia Rapp (2000) e Wendell dos Reis Veloso (2020).

atualmente, pressupondo homens e mulheres não enquanto categorias rígidas, mas maleáveis. Hannah Hunt enfatiza muito bem essa ideia ao indicar a preocupação de escritores como Lactâncio e Clemente de Alexandria com homens que agem de maneira qualificadas por eles como feminina (HUNT, 2019, p. 14-15).

Kate Cooper, por sua vez, argumenta que

a androginia era uma fonte de poder espiritual para os primeiros cristãos, e a “mulher masculina” complementou o ideal da noiva de cristo como uma identidade feminina alternativa na literatura cristã antiga (COOPER, 2013, p. 630).

Perpétua, uma das primeiras mártires a incorporarem na sua narrativa a ideia de transformação corpórea, é analisada por Elizabeth Castelli que chega em termos muito semelhantes ao de autores como Magro e Cooper:

“O progresso espiritual de Perpétua é marcado pelo movimento social de afastamento dos papéis de gênero feminino tradicionais e pela progressão de um corpo feminino para um masculino; esses processos de transformação dão significado ao seu status de santidade crescente” (CASTELLI, 1991, p. 35).

De modo muito semelhante argumentou também Wendell Veloso:

A análise histórica da *Paixão de Perpétua e Felicidade* a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero permite a compreensão de que, mesmo aqueles elementos comumente entendidos como biológicos ou naturais são, na verdade, historicamente localizáveis, são naturalizados. O corpo nas comunidades romanas, como demonstramos ao longo do artigo, era entendido como um epifenômeno mutável a partir do que podemos denominar de gênero, cujo valor era considerado uma verdade metafísica demonstrada (ou alcançada?) através do comportamento, do exercício, da performatividade do masculino (2022, p. 128).

Curiosamente, Crisóstomo, Gregório Nazianzeno, assim como outros bispos que escreveram tratados sobre a virgindade, isto é, se ocuparam em disciplinar os corpos – especialmente os dos animais humanos fêmeas, mas não apenas esses -, são os mesmos que reivindicam a possibilidade de que essas mulheres transcendam as distinções de gênero por meio de um modelo de santidade que as imputa abdicar da “natureza” feminina. Como lidar com isso? Castelli aponta a possibilidade de que ambas as ideias fossem aceitas como dois lados de uma moeda:

A negação dessas mulheres em participar dos papéis de gênero tradicionais atribuídos a elas pela cultura da antiguidade tardia (não como uma tentativa de subverter a ordem do patriarcado, mas para atingir perfeição espiritual) era percebida de maneira ambivalente. Por

um lado, sua santidade era marcada pelo abandono de papéis de gênero socialmente sancionados; mas por outro esse mesmo abandono era visto como perigoso para a ordem natural e hierárquica das relações sociais. Não seria a primeira vez na história das religiões que santidade e perigo parecem os dois lados da mesma moeda. (CASTELLI, 2022, p. 46).

Cabe aqui também considerarmos o a interpretação de Stephanie Cobb para esta questão. A saber, as mulheres cristãs, quando consideradas na totalidade da sociedade imperial romana, deveriam performar a virilidade que as distinguíssem de outros, inclusive homens que não fossem cristãos. No entanto, considerando as relações intracomunitárias cristãs, certamente deveria haver nuances hierárquicas entre homens e mulheres (COBB, 2008, p. 92-123).

Já outros autores, como Stephen J. Davies e Dennis R. MacDonald, interpretaram essas figuras como símbolos de uma reivindicação por libertação feminina na Antiguidade Tardia. Entretanto, Amparo Pedregal discorda dessa ideia, assim como Castelli, pois o valor de uma mulher seria medido por quanto ela consegue reproduzir valores masculinos, sem que haja alguma contribuição para que as mulheres de fato se emancipem (GÓMEZ-ACEBO, 2005, p. 162).

Os bispos e outras autoridades eclesiásticas não poderiam ignorar a questão das mulheres nas comunidades cristãs, ao menos não por completo, mas lidar com elas, ainda que de maneira contraditória.

Nesse contexto, surgem hagiografias como a de Tecla, uma santa modelar, como ilustram a passagem da *Paixão de Eugênia* em que a protagonista se converte depois de ler a história da santa de Icônio (DABIRI; RUANI, 2022, p. 257), e a *Vida de Macrina*, na qual a personagem Macrina também é associada à Tecla a fim de ressaltar sua virtude (OLIVEIRA, 2018).

Basílio da Selêucia: de autor a inimigo

Gilbert Dragon indicou que, durante muito tempo, a autoria da hagiografia foi atribuída erroneamente à Basílio da Selêucia devido a passagens da Biblioteca de Fócio em que se atribuía à Basílio obras relacionadas à Tecla, padroeira da Selêucia (DRAGON, 2013, p. 301).

Mercedes López-Salva, por sua vez, atribui a autoria à Basílio, acreditando ser o autor “um homem da igreja que teria como responsabilidade a festividade da santa” (LÓPEZ-SALVA, 1972, p. 223). Linda Honey, no entanto, bem como

Dragon e Scott Johnson, apontam para a incongruência dessa possibilidade, dado a Basílio ser atacado em diversos momentos ao longo da narrativa, chegando a ser comparado a um bêbado, além de ter sido responsável, de acordo com o autor, pela excomunhão do hagiógrafo em pelo menos um momento (HONEY, 2011, p. 19). Dragon e Johnson concordam no caráter excepcional da escrita do autor no que tange a uma consciência historiográfica (DRAGON, 1978, p. 19; JOHNSON, 2006, p. 115), de modo que outros autores, como Ildiko Csepregi chegam a descrever o texto como autobiográfico e narcisista devido a autopromoção recorrente (HONEY, 2011, p. 23).

López-Salva descreve o autor como um intelectual, enquanto Johnson endossa ao destacar sua leitura e oratória. Dragon sugere a possibilidade de o hagiógrafo ser um leigo que ascendeu de alguma maneira enquanto pregador ou professor, com envolvimento explícito com a comunidade de devotos à Tecla, nos sendo particularmente interessante a insinuação de Honey de que ele “talvez estivesse projetando-se em uma longa linhagem de sucessão episcopal da qual, em sua mente, Basílio e seus correlatos eram intrusos” (*Ibidem*, p. 21). São diversos os trechos da narrativa hagiográfica, em especial dos milagres, que nos permitem cogitar essa possibilidade. Na narrativa hagiográfica encontramos:

E, além do mais, <milagres> são mais dignos de honra quando relacionado às pessoas que são particularmente dignas de honra, tendo preferência – e mais dignos de honra de todos os mencionados são os padres e bispos (*VMST*, Milagre 6)⁴⁴

Ele não somente deprecia Basílio e Porfírio, mas também escreve em tom elogioso a outros bispos, como Dexianos (mencionado em cinco milagres diferentes). São frequentes as citações a esses homens. Menodoros, de Constantinopla, Simpósio, da Selêucia, Marianos, de Tarso, Maximos e Samos são outros mencionados, alguns mais de uma vez. Sua relação com a aristocracia local também parece se comprovar pela quantidade de pessoas que ele mesmo descreve como de nascimento ou origem nobre. São muitas. Homens e mulheres.

Bassiane, uma nobre de Ketis, é feito refém e é socorrida por Tecla de madrugada (*VMST*, Milagre 19); Kalliste, uma mulher nobre, é curada por Tecla

⁴⁴ Todos os trechos documentais são traduções da autoria de Cainã Lima a partir da tradução dos Milagres realizada por Linda Honey e da Vida por Andrew Jacobs, uma vez que o documento foi traduzido por completo em uma única edição somente por Gilbert Dragon, para o francês.

depois de ter seu rosto desfigurado por uma mulher que queria tomar seu marido (*VMST*, Milagre 42). Em um trecho podemos encontrar: “uma determinada mulher muito notável e bem-nascida de uma família local, chamada Dositéia... mas isso é detalhe suficiente” (*VMST*, Milagre 44), e após esse há uma lista de muitos homens e mulheres que o autor julga admiráveis, sendo cinco mulheres: Martana, Xenarco, Dionísia, Susana, Teodola e “todas as outras que não posso citar por falta de tempo, a menos que como Hesíodo eu tenha o desejo de escrever um catálogo das mulheres mais excelentes do nosso tempo” (*Idem*).

Soa muito provável, como atestado anteriormente pelos estudiosos que se dedicaram a debater o autor da *Vida e Milagres de Santa Tecla*, a sua relação com a nobreza local e com o episcopado da Selêucia, ainda que essa tenha sido conflituosa, como nos ilustra a maneira como o autor descreve Basílio:

Esse juvenzinho Basílio (como ele virou bispo e conseguiu controle da igreja, indigno como ele é, eu vou deixar de lado por enquanto) começou a se ressentir de mim desde o momento da sua eleição – pois, quase sozinho, ou com apenas poucos, eu ativamente me opus aos votos de confiança a ele, dito que não tinham nenhuma santidade ou santidade; e desde então ele trama contra mim de todo jeito. E, além disso, certa vez chegou a inventar uma acusação (que Deus retribua-o por isso com sua cabeça) contra mim e me excluir dos mistérios divinos <a Eucaristia>; é a regra excluir aqueles que estão verdadeiramente pecando (*VMST*, Milagre 12).

Eubolos é relatado como um ajudante de Basílio em sua excomunhão, sendo ambos, conjuntamente com Porfírio, mencionados na reta final, retratados como usurpadores. Ele pede a Tecla que:

[...] faça esse cachorro, esse suíno feroz e perverso chamado Porfírio, desistir da sua loucura e fúria contra mim! Porque até mesmo esse homem, como você vê, de parentes sem importância alguma e fornicador sem limites, prole da Fome e da Pobreza, foi feito alguém e dotado de poder nesses tempos, enquanto humilhou todos os livres e bem-nascidos, à medida que exaltou bandidos, escravos fugitivos e ladrões de túmulos (*VMST*, Epílogo).

Comprovada a plausibilidade da relação do nosso autor com a aristocracia eclesiástica e local, prossigamos em olhar para que artifícios ele usa para santificar Tecla, se atendo especialmente à androginia denotada pelo travestimento e outros elementos da narrativa hagiográfica que estabeleçam a masculinização como critério para a beatitude. Além disso, considerar como essa construção de santidade se relaciona com um projeto de poder posto em curso pelo episcopado com o qual o nosso autor muito provavelmente tinha afinidades.

“Não veja a si mesma como mulher”: estratégias de masculinização

A partir do método da análise de discurso de Michel Foucault (FOUCAULT, 1996, p. 56-57), especialmente no que tange a formação do discurso – atentando-nos para outros conjuntos de discursos que o permitiram, bem como as condições para que ele tomasse forma -, compreendemos a ideia de gênero que o autor enreda ao longo da narrativa e por meio de que artifícios ele o faz.

Não podemos também deixar de citar o trabalho seminal *Inventando o Sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*, de Thomas Laqueur, no qual o autor aborda o tema da androginia e da ambiguidade de gênero nos primeiros séculos do cristianismo, dado a sua ideia de que os corpos passaram a ser entendidos de modo binário somente muito recentemente, predominando anteriormente ao século XVIII um entendimento do corpo como um epifenômeno, capaz de transitar entre as categorias históricas de masculino e de feminino, ainda que haja uma hierarquização dessas categorias. Deste modo, poderia haver homens menos masculinos (e conseqüentemente mais femininos), bem como mulheres mais masculinas (LAQUEUR, 1990, p. 19).

No entanto, atualmente, a partir das leituras que discutiremos em seguida, talvez possamos não endossar o que constatou Laqueur, mas também não descartar, pois à medida em que o cristianismo se institucionalizava e o episcopado monárquico ganhava espaço, a ideia de diferença sexual avança no discurso da elite eclesiástica, ainda que esses homens sejam obrigados a lidar com a androginia, por vezes de maneira contraditória. Trata-se não de negar o que Laqueur postulou, mas complexificar e entender o desenvolvimento da ideia de gênero encabeçada pelas elites eclesiásticas cristãs como crucial para a ideia de diferença sexual.

Sendo assim, nos é fundamental no presente trabalho a concepção de Judith Butler acerca do gênero, isto é, que ele é performático, não algo natural, dado que a ideia do gênero enquanto algo natural é artificialmente sustentado por gestos e signos de cunho cultural que sinalizam o que é ou não é masculino e feminino (Butler, 2010, p. 25).

Seria interessante, antes de começarmos, destacar que, nas palavras do próprio autor, ele estaria fazendo nada mais do que reescrever, de outra maneira,

o que já teria sido dito anteriormente, não acrescentando nada, pois “seria melhor não adicionar nada as palavras que a mártir usou, porque elas são mais sublimes e teológicas do que você vai encontrar no entendimento das mulheres” (*VMST*, XXIII). Ele acredita que Tecla não é uma mera mulher, certamente não em espírito, pois o próprio Paulo a aconselha a pensar de modo masculino (*Ibidem*, IX), e ela em seguida toma uma atitude simbolicamente muito interessante: “corta os cabelos de menina e enganoso” (*Ibidem*, XIV). Desprender-se dos cabelos marca a sua progressão em direção a um estado de perfeição masculino, no qual se renuncia aos aspectos femininos do corpo. Ela, bem como outras mulheres descritas em hagiografias do período, tal como Mônica, mãe de Agostinho de Hipona, chegam a ser descritas como verdadeiros homens mesmo em aparência, sem que nada indique que são mulheres.⁴⁵

Tecla, no entanto, não vai adotar somente uma aparência masculina, mas vai ser retratada de modo positivo quando toma atitudes relacionadas à masculinidade, como agir com violência contra um homem, Alexandre, o qual, acreditando que estava diante de uma escrava, tenta estuprá-la. Ela golpeia-o na cabeça e, quando jogada às feras para ser martirizada, conta a sua punição como uma “vitória” (*Ibidem*, XVI). Além disso, o autor vai contar como foi erigido um altar no lugar em que ela lutou contra Alexandre.

Outras mulheres aparecem ao longo da narrativa, mas isso parece cumprir uma função clara: mostrar como, diferentemente de Tecla, elas são mulheres comuns, condicionadas às limitações do sexo. Quando Tecla é colocada diante de uma piscina de focas comedoras de humanos para ser morta, ela decide orar e se batizar, mas o que chama atenção, para além do fato de Tecla, uma mulher, batizar a si própria, é a maneira como um grupo de mulheres espectadoras é descrita pelo autor:

O grupo de mulheres não conseguia conter a sua admiração em silêncio – dado que é um gênero predisposto ao prazer e perturbado pelo medo – mas clamavam por aqueles que agiam com tanta ousadia contra a mártir, não na medida em que ela era uma mártir, mas porque era uma mulher sofrendo coisas lamentáveis e tendo que pagar uma pena irracional por sua temperança, por sua devoção e por não ser rendida à fornicção e licenciosidade corporal (*VMST*, XVI).

⁴⁵ Sobre essa temática, conferir texto de Wendell Veloso (2024) que se debruçou sobre a hagiografia de Agostinho de Hipona dedicada à Mônica.

Ou ainda quando Tecla é colocada para lutar contra diversos animais furiosos, novamente quando a mártir para de orar e olha ao seu redor há uma “agitação do público e um caos por conta do choro e da lamentação das mulheres” (*Ibidem*, XIX).

São diversos os momentos em que esse grupo de mulheres acompanha Tecla, até porque, como o próprio autor nos relata, haviam muitas mulheres que a seguiam, mas de modo geral, elas são retratadas não como indivíduos, mas como um grupo homogêneo e genérico que pretende representar todas as mulheres dessa maneira, à medida que Tecla preparava planos descritos como “impetuosos e masculinos demais para uma mulher, muito fervorosos para uma iniciada no cristianismo” (*Ibidem*, VIII). A saber, se despe de colares e braceletes para persuadir um guarda a encontrar Paulo, feito prisioneiro na Selêucia por sua causa, tem pensamentos que “são mais sublimes e teológicos do que você encontrará no pensamento das mulheres” (*Ibidem*, XXII), ou ainda é descrita como uma guerreira que batalha contra demônios e mata com violência aqueles que tentam contra suas devotas.

Quando Tecla acaba presa por agredir Alexandre, que era um homem importante, duas personagens aparecem: Trifaína e Falconila, mãe e filha, respectivamente. Trifaína passa a ajudar Tecla e as suas aparições são descritas em termos muito semelhantes ao do grupo de mulheres que acompanha o martírio de Tecla: com muita histeria, choro e até desmaios, enquanto Tecla luta por sua vida como um gladiador na arena contra as bestas e se entrega às chamadas (*Ibidem*, XVIII). Trifaína chega a desmaiar em dado momento (*Ibidem*, XXI), o que faria com que Alexandre desistisse de punir Tecla, pois acreditava que ela poderia ter morrido, o que lhe colocaria em apuros, dado que nos é revelado nesse momento que Trifaína possui algum parentesco com o imperador.

Claramente as emoções de Trifaína e do grupo de mulheres que acompanha Tecla parecem ser manipuladas pelo autor de modo a contrastar o modo de agir masculino de Tecla, apesar de não deixarmos de notar que Trifaína assume um papel importante de liderança, uma vez que:

[...] sua casa se torna mais uma igreja do que uma habitação. Começando sua instrução, que é a instrução religiosa, em seu lar, por assim dizer, a mártir pelo seu discurso de fé fez de Trifaína uma das

suas e não poucas mulheres estavam a serviço de Trifaína (*VMST*, XXIV).

Ela ainda deixaria suas propriedades para Tecla, que as passaria para Paulo (*Ibidem*, XXVI).

Braun, citado anteriormente, enriquece a nossa compreensão sobre os artifícios masculinizantes empregados pelo hagiógrafo, ao apontar como o *topos* da luta contra bestas, comum em diversos martirólogos, tem como intenção, à medida que narra uma leoa se voltando contra os leões que a ameaçavam, representar de modo simbólico a transferência de qualidades masculinas de uma para a outra, dado que:

No manual de fisionomia greco-romano os animais eram usados como uma importante analogia para identificação e diferenciação de gênero. De acordo com Pseudo-Aristóteles e outros teóricos da fisionomia, o leão representava a forma masculina da maneira mais perfeita (BRAUN, 2000, p. 214).

Conseqüentemente, podemos ser levados a pensar, de acordo com toda a evidência disposta até então, que o autor está forjando uma identidade de gênero transgressora, dado que ele utiliza de todas as ferramentas narrativas masculinizantes mais comuns, como arranjado por Stephanie Cobb: controle da própria liberdade, isto é, não deixar ser coagido, mas entregar-se de boa vontade aos seus agressores; o anseio por justiça; a persuasão; e a posição social (COBB, 2008, p. 66-79).⁴⁶

Susan Hylan (2015) nos coloca diante de um problema importante: se pensarmos Tecla como uma figura transgressora apropriada por hereges sublevadores e domesticada por autoridades eclesiásticas para torná-la menos problemática do ponto de vista do entendimento do papel de homens e mulheres, acabamos por presumir um cenário de pouca aceitação da atuação feminina nesse período, quando, na verdade, a quantidade de hagiografias femininas e sua natureza, especialmente no Oriente, nos leva a inferir o oposto.

⁴⁶ Cobb (2008) elenca essas ferramentas narrativas tendo em mente a construção da masculinidade de mártires homens, mas é curioso como todas elas se aplicam as mulheres, acrescidas logicamente de outros artifícios como o do travestimento.

Devemos enfatizar que a participação das mulheres enquanto liderança ainda é muito importante e de algum modo ainda comum nesse momento⁴⁷, como o próprio papel de Trifaína na história de Tecla nos parece indicar.

Desta forma, não devemos rejeitar a possibilidade da manipulação de figuras santas femininas para conformar a ação das mulheres aristocráticas a um modelo que as colocava a parte da disputa por poder no seio do cristianismo. São diversos os trabalhos, pensando somente em Tecla, que pensam como ela é apropriada de diferentes maneiras, de modo a ressaltar umas características em detrimentos de outras.⁴⁸

Sendo assim, ao olharmos para outras passagens da hagiografia de Tecla, notamos que, apesar da representação de Tecla enquanto apóstola, ou seja, pregadora com autoridade para batizar, a obediência, modéstia e castidade ainda aparecem como qualidades destacadas de Tecla, bem como somos lembrados a todo momento que Tecla, apesar de ser mais do que uma mulher ordinária, ainda é uma mulher, e a superação dessa condição seria possível somente por meio da adoção de uma masculinidade que à medida que ela avança espiritualmente, destrói tudo aquilo que simbolicamente se relaciona com o feminino.

Quando Tecla se recusa a atender ao pedido do procônsul Cestílio de que retornasse para seu noivo e abandonasse a ideia de seguir Paulo, o autor vai comentar a sua atitude da seguinte maneira:

Tecla não emitiu nenhum som, acreditando que não seria de acordo com a *decência feminina* ou a *decência virginal* fazer a sua voz pública, e expor a sua língua virginal diante de uma audiência tão vulgar. *Porque nada é mais apropriado e adequado para uma mulher do que permanecer em silêncio e ficar quieta.* Ela não compartilhou sua voz com ninguém. Ela permaneceu ali – caso não seja tão audacioso dizer dessa maneira -, como um cordeiro, em silêncio diante do seu tosquiador, sem reclamar de nada, sonhando com o fato de que em breve ela estaria sofrendo por causa de Cristo (*VMST*, XII, grifo nosso).

E ainda quando o governador decide por libertar Tecla, em seu discurso de elogio a ela, ele destaca a sua “temperança, enquanto escrava de Deus” e o fato dela ter ensinado mulheres a “não considerar nada mais importante e honroso do que a temperança” (*Ibidem*, XXIII). Outro momento importante,

⁴⁷ Uma vez que muitas comunidades ainda se organizam entorno do ambiente privado, no qual a mulher passa a ter destaque (CAVALCANTI, 2014, p. 8).

⁴⁸ Podemos citar Monika Pesthy (1996) e Kim Haines-Eitzen (2007).

nesse sentido, é quando a própria Tecla denuncia Alexandre, que havia atentado contra a sua virgindade, e diz, tentando defender-se das acusações, que ela fugiu para aquela cidade porque seria para ela como “um refúgio de temperança” e ela tinha uma “paixão pela temperança, pela virgindade e por ser escrava de Cristo” (VMST, XV).

São muitas as citações a modéstia e temperança encontradas ao longo da narrativa, o que nos leva a cogitar a possibilidade de um disciplinamento da figura de Tecla. Fica claro, portanto, que apesar de potencialmente transgressor, ao menos não se pretendia completamente dessa maneira, posto que a narrativa também alinha as qualidades de Tecla em diversos momentos a uma feminilidade pudica.

Tal característica, certamente, relaciona-se à tensão existente na sociedade entre a importância das mulheres nas dinâmicas das comunidades cristãs e a tendência do episcopado, formado exclusivamente por homens, em monopolizar a atividade episcopal e agregar para o seu grupo cada vez mais atribuições.

CONCLUSÃO: UM PREÇO QUE VALE A PENA?

Como demonstramos anteriormente, ainda que possamos atestar como o asceticismo forneceu a mulheres aristocráticas do século IV a possibilidade de transgredirem algumas restrições impostas a elas (pois não eram mais mulheres, mas homens), o panorama geral da experiência das mulheres ascéticas na Antiguidade Tardia é desolador, para Castelli (CASTELLI, 2022 p. 65).

Sendo assim, não parece errado levarmos em consideração a possibilidade que a hagiografia de Tecla, ainda que lide com a ambiguidade de gênero, com nesses primeiros séculos do cristianismo, demonstre sinais de uma tentativa de conformar a identidade feminina a uma modéstia mais conveniente a elite eclesiástica masculina que se lança enquanto protagonista a partir do séc. V. Não podemos, por conseguinte, deixar de lembrar que a androginia presente nesses documentos, apesar de parecer sinalizar para uma postura favorável em relação a atuação das mulheres, é somente mais uma maneira de controle dos corpos femininos. Conscientes do que nos afirma Dennis MacDonald, o mito da androginia não pode ser compreendido como uma resposta da Antiguidade para

o androcentrismo. Antes disso, “é apenas uma manifestação dele. Androginia é uma masculinidade reconstituída: o feminino deve se tornar masculino” (MACDONALD, 1988, p. 285 *apud* BRAUN, 2002, p. 111).

Referências bibliográficas

Fontes documentais:

HONEY, Linda. *Thekla: Text and Context with a First English Translation of the Miracles*. Tese de Doutorado, Filosofia, Departamento de Grego e Estudos Romanos, Calgary: Univesity of Calgary, 2011.

JACOBS, Andrew. “Life of Thecla (Ps.-Basil of Seleucia).” Disponível em: <http://andrewjacobs.org/translations/thecla.html>. Acessado em: 15/07/2023 às 11:10.

Historiografia

ALBANI, Jenny. *Beyond the Borders of Femininity: St. Eugnia and St. Athanasia in Byzantine and Post-Byzantine Art. Actual Problems of Theory and History of Art*. São Petesburgo, v. 9, 2019, p, 306-317.

BRAUN, Willi. *Physiotherapy of Femininity in the Acts of Thecla* in WILSON, Stephen, DESJARDINS, Michel. *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson*. Califórnia: Wilfrid Laurier University Press, 2000.

BRAUN, Willi. *Body, Character and The Problem of Femaleness in Early Christian Discourse*. *Religion & Theology*. Leiden: v. 9, 2002, p. 108-117.

CAVALCANTI, Juliana. *Mulheres nos Cristianismos Paulinos*. 1º Ed. Rio de Janeiro: Editora Kliné, 2021.

CONSTANTINO, Stavroula, MEYER, Mati (org.). *Emotions and Gender in Byzantine Culture*. Londres: Palgrave MacMillan, 2019.

COBB, Stephanie. *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2008.

COOPER, Kate. *The Bride of Christ, the “Male Woman”, and the Female Reader in Late Antiquity* in BENNET, Judith, KARRAS, Ruth. *The Oxford Handbook of*

Women and Gender in Medieval Europe. Oxford: Oxford University Press, 2013, 628-646

CASTELLI, Elizabeth. A Virgindade e Seus Significados para a Sexualidade Feminina no Cristianismo Primitivo, CARLAN, Claudio, FUNARI, Pedro, SILVA, Roberta. Mulheres no Cristianismo Primitivo: poderosas e inspiradoras. São Paulo: Paulus, 2022, p. 35-65

CASTELLI, Elizabeth, "I Will Make Mary Male": Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity *in* EPSTEIN, Julia, STRAUB, Kristina. Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity. Londres: Routledge, 1991, p. 29-49.

DAVIS, Stephen. The Cult of Saint Thelca: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity. 1º Ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

DAGRON, Gilbert. Vie et miracles de Sainte Thècle: Texte grec, traduction et commentaire. Subsidia Hagiographica 62. Brussels: Société des Bollandistes, 1978.

DEVAI, Sara. Atos de Paulo e Tecla: estudo e tradução. Tese de Mestrado, Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GRAYSON, Saisha. Disruptive Disguises: The Problem of Transvestite Saints for Medieval Art, Identity, and Identification. Medieval Feminist Forum. Iowa, v. 46, 2010, p. 138-174.

GÓMEZ-ACEBO, Isabel (org.). La Mujer em los Orígenes del cristianismo. Madrid: Desclée De Brouwer, 2005.

HAINES-EITZEN, Kim. Engendering Palimpsests: Reading the Textual Tradition of the Acts of Paul and Thecla *in* WILLIAM, E. Klinghshirn, SAFRAN, Linda (org.). The Early Christian Book. 1º Ed. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

HYLEN, Susan. The “Domestication” of Saint Thecla: Characterization of Thecla in the Life and Miracles of Saint Thecla. *Journal of feminist studies in religion*, v. 30, n. 2, p. 5-21, 2014. Disponível em: The “Domestication” of Saint Thecla: Characterization of Thecla in the Life and Miracles of Saint Thecla on JSTOR. Acessado em 15/07/2023 às 11:12.

JOHNSON, Scott. *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. Cambridge: Harvard University Press: 2006.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LÓPEZ-SALVA, Mercedes. Los thaumata de Basilio de seleucedía. *Cuadernos de filología clásica*. Salamanca, v. 3, 1972, p. 217-220,

MAGRO, Iker. *Mulier virilis. La masculinización del modelo femenino en el cristianismo primitivo: de Tecla a Melania Junior*. Tese de Mestrado, Univesidad del País Vasco, 2014.

NARRO, Ángel. *Orígenes y Desarrollo de la Hagiografía Griega a través de la figura de Santa Tecla*. Tese de Doutorado, Departamento de Filología Clásica. Valência: Univesitat de Valência, 2013.

OLIVEIRA, Ruben. “Ora Et Labora”: Trabalhos Manuais, Ideal de Humildade e Igualdade Social em Vida de Santa Macrina. *História e Culturas*, v. 6, n. 12, 2018, p. 117-132.

PESTHY, Monika. Thecla among the Fathers of Church *in* BREMMER, Jan (org.). *Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles: The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. Peeters: 1996, p. 210.

PEDREGAL, Amparo. Las mártires cristianas: género, violència y dominación del cuerpo femenino. *Studia histórica. Historia antigua*. Salamanca, v. 18, 200, p. 277-294.

RAPP, Claudia. The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual, and social contexts. *Arethusa*. The Johns Hopkins University Press, v. 33, n. 3, p. 379-399, 2000.

SILVA, Paulo Duarte. Bispos em Ação: A Ascensão do Episcopado no Cristianismo Tardo Antigo (Séculos III-VI). In: VELOSO, Wendell dos Reis; BOENAVIDES, D. M. (Orgs.). *Religiosidade, Poder e Sociedade no Medievo: Discussões Historiográficas*. 1. ed. Porto Alegre: Polifonia, 2019, p. 111-128.

STAAT, Klazina. Reception and Rejection: Thecla and the Acts of Paul and Thecla in the Passion of Eugenia and Other Latin Texts in: DABIRI, Ghazzal, RUANI, Flavia (org.). *Thecla and Medieval Sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*. 1º Ed. Nova Iorque: Cambridge Univesity Press, 2022, p. 256-281.

TURNER, John. The Virgin That Became Male: Feminine Principles in Platonic and Gnostic Texts in TERVAUHATA, Ulla *et al.* Women and Knowledge in Early Christianity. Leiden: Brill, 2017, p. 291-324.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos sobre a proposta de identidade cristã agostiniana e sua relação com o Poder Pastoral na Antiguidade Tardia (séculos IV e V). In: Anderson Araujo Martins Esteves; André da Silva Bueno; Carlos Eduardo da Costa Campos. (Org.). *Scholae: Estudos Interdisciplinares da Antiguidade*. São João de Meriti: Desalinho, 2020, p. 177-194.

VELOSO, Wendell dos Reis. 'Mulher no Aspecto, mas Viril na Fé': Corpo e Gênero a partir da Hagiografia de Agostinho de Hipona Dedicada à Mônica (Século IV). In: Fernando de Figueiredo Balieiro; Semíramis Corsi Silva. (Org.). *Gênero e Regulações do Sexo entre Antigos e Modernos*. 1ed.Cachoeirinha: Fi, 2024, p. 225-247.

VELOSO, Wendell. "Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem": corpo, gênero e identidade cristã na Paixão de Perpétua e Felicidade'. *Romanitas-Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 20, p. 114-131, 2022.

VERHEYDEN, Joseph. Paul, Clement and the Corinthians. Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters. Berlim: De Gruyter, 2018.

Uma síntese historiográfica sobre as hagiografias hiberno-latinas de Brígida de Kildare (séculos VII-VIII)

A historiographical synthesis on the Hiberno-Latin lives of Brigit of Kildare (7th and 8th centuries)

Clarissa Mattana⁴⁹

Artigo recebido em 31 de julho de 2024
Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: Apresentamos neste artigo duas hagiografias em latim dedicadas à santa irlandesa Brígida de Kildare. Trazemos o debate sobre sua figura histórica e uma síntese historiográfica que abarca o contexto histórico de produção, a datação, o conteúdo e a circulação das hagiografias, além da possível relação entre ambas.

Palavra-chave: Culto aos santos. Hagiografia. Irlanda. Santidade.

Abstract: In this article we approach two Latin hagiographies dedicated to the Irish saint Brigit of Kildare. We present the debate about her historical figure and a historiographical synthesis on the possible dates of the texts, their content, their context of production and circulation, and how they possibly relate to each other.

Keyword: Cult of the Saints. Hagiography. Ireland. Sanctity.

Considerações introdutórias

Brígida de Kildare é uma das principais santas cultuadas pelo catolicismo irlandês, ao lado de São Patrício e São Columba. Seu culto é antigo, pois remonta ao início da cristianização da ilha, e especialmente bem difundido, tendo chegado ao continente ainda na Idade Média. O *corpus* brigidino medieval inclui uma considerável literatura hagiográfica, que, por sua vez, foi remobilizada em períodos históricos posteriores para a construção de novas narrativas e identidades, desde o Medievo até os dias atuais.

Os textos que sobreviveram nos possibilitam compreender os usos da memória de Brígida ao longo do tempo. Além de ter ganhado diferentes perfis de santidade, ela foi associada a uma divindade nativa, tornou-se ícone feminista,

⁴⁹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. Orientador: Prof. Dr. Duarte Silva. Email: cla.mattana@gmail.com. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6286-235X>. Este artigo está relacionado à pesquisa desenvolvida durante seu período de doutorado-sanduíche, realizado na Maynooth University, na Irlanda, sob orientação da professora doutora Elizabeth Boyle, e financiada pelo programa PDSE-CAPES.

e mesmo teve sua existência como personagem histórica questionada – inclusive por parte da academia que se dedicou a estudá-la. Atualmente, ela tem sido reconhecida e projetada para o grande público como uma mulher de grande poder e importância na sociedade patriarcal em que viveu.⁵⁰

No presente artigo, nosso objetivo é apresentar duas hagiografias sobre Brígida produzidas na Irlanda entre os séculos VII e VIII, que aqui faremos referência como *Vita Sanctae Brigitae* (VSB) e *Vita Prima* (VP).⁵¹ Essas obras são consideradas testemunhos dos estágios iniciais de seu culto (JOHNSTON, 2024, p. 2) e, conseqüentemente, do processo de expansão cristã e estruturação da Igreja na ilha. São textos que estão também relacionados à compreensão de disputas eclesásticas locais, das relações da Igreja com poderes laicos, do funcionamento das instituições monásticas, e das relações de gênero vigentes no contexto em que foram produzidos. Traremos uma síntese historiográfica sobre esses documentos, a fim de que sejam mais bem conhecidos pela historiografia brasileira e, quem sabe, possam despertar o interesse de mais medievalistas pelo contexto insular.

Brígida de Kildare: contexto histórico e narrativas

A identidade e figura histórica de Brígida têm sido alvo de debates desde o século XIX, quando historiadores e antiquários irlandeses desenvolveram a hipótese de que a santa cristã possuía relações com uma divindade pagã⁵² cultuada localmente.⁵³ O estabelecimento dessa conexão está relacionado a dois processos que aconteceram nesse período: o interesse acadêmico por decifrar

⁵⁰ Para conhecer melhor o debate público atual sobre Brígida, confira WYCHERLEY, 2022, e o episódio *St Brigit* do *The Medieval Irish History Podcast*, com a professora Catherine McKenna, da Universidade de Harvard.

⁵¹ Foi publicada recentemente uma edição crítica de ambas as hagiografias, de autoria de Philip Freeman (2024), que será utilizada para citações no presente artigo.

⁵² Entendemos que o uso dos termos “pagão” e “paganismo” pode ser problemático por representar uma visão uniformizadora da Igreja sobre práticas, crenças e religiões de populações não convertidas ao cristianismo. Este termo funciona como um “guarda-chuva” que abarca diferentes manifestações culturais e religiosas das quais temos poucos registros, e apaga uma das principais características da chamada Europa Ocidental durante a Antiguidade Tardia e os primeiros séculos medievais: a diversidade cultural e religiosa. Sobre esse tema, veja: SCHMITT, 1997, p. 27-45.

⁵³ Para um aprofundamento neste debate e sobre as diferentes identidades e simbolismo que Brígida adquiriu ao longo do século XIX e no século XX, em especial no contexto dos movimentos nacionalista, feminista e do “Celtic Revival”, veja: MCKENNA, 2000.

línguas antigas e recuperar a chamada mitologia irlandesa;⁵⁴ e a busca por unificar símbolos de identidade nacional, em um contexto marcado pelos movimentos de independência dos irlandeses contra a soberania da coroa britânica (MCKENNA, 2000, p. 76).

Segundo Catherine McKenna (2000, p. 76), evidências sobre a deusa – que, no caso, seria uma deidade local ou pan-céltica, identificada como Brigit, Bríg ou Brigantia – são escassas e dispersas. A principal delas seria um texto conhecido como *Sanas Cormaic*, um glossário em irlandês antigo datado do século IX, que contém mais de 1.400 palavras nesta língua, com suas respectivas definições e/ou etimologias. Nesse documento, o nome “Brigit” se refere a três deusas homônimas: a primeira era uma vidente, cultuada pelos *filid*;⁵⁵ a segunda, uma curandeira; e a terceira, uma ferreira.⁵⁶

Parte da historiografia abraçou a ideia de Brígida como fruto de um processo de fusão ou substituição da deusa pela santa, de forma que a personagem retratada nas fontes escritas seria fruto de sincretismo, ou do processo de evemerização dessa divindade (MCKENNA, 2000, p. 75). No entanto, esses textos possuem caráter essencialmente hagiográfico e foram produzidos em ambientes intelectuais cristãos, nos primeiros séculos de cristianização. Historiadores da linha de pensamento nativista defendem que as tradições autóctones anteriores à chegada do cristianismo estariam preservadas na produção textual cristã irlandesa; já os chamados anti-nativistas negam qualquer existência de “sobrevivências pagãs” nessas obras (CUSACK, 2007, p. 77).

Segundo a perspectiva anti-nativista, os textos brigidinos que chegaram até nós não teriam traços identificáveis de uma cultura anterior à cristianização,

⁵⁴ Aqui fazemos referência aos mitos e narrativas épicas irlandesas, de origem autóctone, que foram transmitidas inicialmente pela oralidade, e posteriormente na forma de textos em vernáculo, cujos registros escritos mais antigos datam do século VIII.

⁵⁵ Na sociedade da “Early Ireland”, os *filid* (singular *fil*) eram um dos principais grupos dos *áes dáno*, que eram profissionais especializados que possuíam alto status social. Tais hierarquias sociais seriam anteriores à chegada do cristianismo, e os *filid* atuavam como poetas, genealogistas e historiadores, estando relacionados ao registro transmissão das tradições, o que antes da conversão se dava por meio da oralidade. Um pouco mais sobre os *filid* e as comunidades de saber na Irlanda no período em questão pode ser conferido em: JOHNSTON, 2013, p. 16-23.

⁵⁶ A glosa sobre Brigit traduzida para o inglês, pode ser consultada em: O'DONOVAN; STOKES, 1868, p. 23.

o que inclui evidências do processo de transformação de uma deusa local em uma santa cristã, ou de aspectos do culto e tradições relacionados a essa divindade. Já para os nativistas, as hagiografias estariam permeadas de referências a uma tradição antiga, e a associação da santa com a deusa podia ser inferida não apenas graças a essas “sobrevivências”, mas também devido à extensão geográfica do culto à Brígida, que era amplamente difundido pela Irlanda já no século VII, período no qual esse material foi produzido.

Essa questão ainda suscita o debate acadêmico. Por exemplo, para Carole Cusack, a figura de Brígida seria o produto de um sincretismo, delineado em um contexto complexo de conversão e transformações culturais e religiosas (CUSACK, 2007, p. 97). Já Katja Ritari enfatizou que os textos hagiográficos brigidinos são atravessados por uma compreensão teológica da santidade, e obras literárias provenientes de uma cultura cristã e letrada. (RITARI, 2010, p.1). Visto isso cabe também pontuar que, ao contrário dos dois outros santos nacionais irlandeses, Brígida é a única que tem sua existência histórica questionada, ainda que muitas inferências sobre ela possam ser feitas a partir da documentação escrita que temos disponível.

Os anais irlandeses medievais registraram sua morte nos anos 520, por volta de seus 70 anos.⁵⁷ Isso a situa historicamente no final do século V e início do século VI, o que na história da Irlanda significa um período em que a conversão se encontrava em curso, a aristocracia cristã buscava intensamente a vida monástica, e a Igreja começava seu processo de estruturação, a partir da fundação de comunidades monástico-eclésiásticas, que, ao longo de um século, iriam adquirir grande proeminência.⁵⁸

⁵⁷ Os Anais de Ulster trazem as datas de 524 e 526, além de um registro no ano de 528, identificado como uma interpolação. Os Anais de Inisfallen registram a morte de Brígida em 524 (JOHNSTON, 2024, p. 2).

⁵⁸ Durante muito tempo, prevaleceu a ideia de que, do período logo após a conversão até as reformas do século XII, a Igreja na Irlanda era formada essencialmente por instituições de caráter monástico. No entanto, segundo Colman Etchingham, esse modelo acabou por simplificar uma complexa realidade histórica. Centros eclesiásticos eram também assentamentos, com propriedades e populações que nelas viviam. Estas eram administradas por um leigo chamado de *princeps* ou, em irlandês antigo, *airchinnech*, termos muitas vezes traduzidos como “abade”. Este indicava um clérigo para o cargo de bispo, a fim de realizar funções episcopais, e isso garantia um status tanto para a instituição, quanto para o *airchinnech*. Os bispos, como em outras partes do mundo cristão, eram atores sociais importantes, e apenas centros com status episcopal tinham

É possível associar Brígida a região de Leinster, na Irlanda, onde se encontra Kildare, fundação monástico-eclésiástica atribuída a ela, e devido à sua associação a um grupo de famílias nobres dessa província, os Fothairt. Segundo a VSB, os pais de Brígida pertenciam à linhagem de Eochaid, fazendo referência a Eochaid Fúath nAirt, o antepassado mítico desse grupo.⁵⁹ Há também uma referência à Brígida na introdução de um tratado genealógico dos Fothairt ⁶⁰ (JOHNSTON, 2024, p. 20). Ter uma ancestralidade relacionada a uma pessoa considerada santa era algo comum na Irlanda e tinha um importante significado simbólico. Tal parentesco conferia prestígio e relevância ao grupo no cenário político e eclésiástico. Com isso, genealogias de santos se tornaram um importante subgênero literário, tributário do gênero hagiográfico (JOHNSTON, 2024, p. 19). Segundo Elva Johnston, a associação de Brígida aos Fothairt a tornava “real” por meio de suas relações familiares.

Um dos privilégios que os Fothairt obtiveram devido, em parte, à construção dessa ancestralidade, foi que muitas mulheres da família, de diferentes ramos, ocuparam o cargo de abadessa de Kildare, que era um monastério duplo, ou seja, acolhia tanto monges quanto monjas⁶¹ (JOHNSTON, 2024, p. 20; ETCHINGHAM, 2000-2001, p. 16-21). Ainda que nenhum texto hagiográfico relate o episódio da fundação especificamente, a associação com Brígida é antiga e perdura até os dias atuais. É na cidade de Kildare, no condado de mesmo nome, na Irlanda, que encontramos a Catedral de Santa Brígida, um edifício do século XIX construído no local que, desde o Medievo, é considerado como o sítio onde ela teria estabelecido sua comunidade de monjas no final do século V.

alto prestígio e privilégios legais. A divisão em dioceses só passou a existir após as reformas (ETCHINGHAM, 2000-2001, p. 8).

⁵⁹ VSB, cap. 1, p. 19 (inglês) e 44 (latim).

⁶⁰ Esse parágrafo introdutório relaciona Brígida e o ancestral dos Fothairt, e foi traduzido para o inglês por Colmán Etchingham (ETCHINGHAM, 2000-2001, p. 17). Para o trecho em irlandês antigo, veja: O’BRIEN, 1962, p. 80.

⁶¹ Uma descrição da organização da entrada de monges e monjas para assistir aos ofícios sagrados na igreja principal de Kildare se encontra em: VSB, cap. 32, p. 39 (inglês) e 62-63 (latim).

A VSB foi escrita por volta de 675, e um de seus objetivos é reclamar um status arquiépiscopal para Kildare, com supremacia sobre as demais igrejas irlandesas. Nesse período, a produção de hagiografias na Irlanda servia ao propósito de promover um centro eclesiástico e a memória de seu santo fundador, caracterizando uma disputa por uma posição primacial (MCCONE, 1984, p. 30). Essa posição foi reivindicada logo no prólogo da obra:

Então ela [Brígida] - crescendo em extraordinárias virtudes e em fama por suas boas ações, com inúmeras pessoas de ambos os sexos indo até ela de todas as províncias da Irlanda, e voluntariamente fazendo seus votos – construiu seu monastério como a cabeça de quase todas as igrejas irlandesas, e com proeminência sobre todos os mosteiros irlandeses, cuja *paruchia*⁶² está espalhada por toda o território dos irlandeses e se estende de um mar a outro. Nas planícies de Mag Liffe ela construiu um firme alicerce de fé.⁶³

Além disso, o texto nos apresenta detalhes da comunidade brigidina, de forma que sabemos que Kildare contava tanto com o cargo de bispo quanto de abadessa. Segundo a VSB, Brígida teria convocado o eremita Conleth para ocupar a cadeira episcopal.⁶⁴ Dessa forma, Kildare foi caracterizada como uma instituição não apenas monástica, mas também episcopal desde suas origens, de forma a trazer legitimidade para sua reivindicação.

A figura de Conleth resolvia um problema doutrinário e prático, visto que o gênero de Brígida não permitia que ela ocupasse um cargo de bispo. No entanto é possível que as abadessas de Kildare, tenham atingido um status equivalente ao episcopal se considerarmos a tradição hagiográfica (JOHNSTON, 1995, p.

⁶² Objetivamente, *paruchia* foi um termo usado nas fontes irlandesas para definir a esfera jurisdicional de um centro monástico-eclesiástico, ou seja, as igrejas e mosteiros subordinados a esse centro principal e que lhes deviam tributos (ETCHINGHAN, 2000-2001, p. 7).

⁶³ VSB, Prólogo, p. 17 (inglês) e 42 (latim): *Haec ergo egregiis crescens virtutibus, ubi per famam bonarum rerum ad eam de omnibus provinciis Hiberniae innumerabilis populi de utroque sexu confluebant vota fibi vouentes voluntariae, suum Monasterium caput paene omnium Hiberniensium Ecclesiarum et culmen praecellens omnia monasteria Scotorum, cuius parrochia per totam Hiberniensem terram defusa a mari usque ad mare extensa est. In campestribus campi Liffei supra fundamentum fidei firmum construxit.* Tradução nossa para o português.

⁶⁴ VSB, Prólogo, p. 18 (inglês) e 43 (latim): *Et prudenti dispensatione de animabus suorum regulatiter in omnibus procurans et de ecclesiis multarum provintiarum sibi adherentibus sollicitans, et secum reuoluens quod sine summo sacerdote qui ecclesias consecraret et eclesiásticos in eis gradus subrogaret esse non posse. Inlustrem virum et solitarium Conleth et omnibus moribus bonis ornatum per quem Deus virtutes operatus est plurimas, conuocans eum de heremo et de sua vita solitária, et in ipsius obuiam pergens, ut nihil de ordine sacerdotali in suis deeset ecclesis accessivit.*

210). Em um texto do século IX, conhecido como *Bethu Brigitte*, de autoria desconhecida e escrito parte em latim, parte em irlandês antigo, Brígida recebeu ordens episcopais enquanto fazia seus votos monásticos. O bispo que realizava a cerimônia estava “inebriado com a graça de Deus” e teria a ordenado acidentalmente. O autor ressaltou que Brígida era uma exceção, e em toda Irlanda apenas ela poderia ocupar tal cargo.⁶⁵ Como as abadessas de Kildare eram consideradas sucessoras de Brígida, tal anedota pode ter sido concebida para justificar e legitimar a sua alta posição entre os cargos da Igreja irlandesa.

Essas mulheres possuíam poder e prestígio o suficiente para constar em registros históricos públicos, como os anais, que essencialmente mantinham as mulheres à margem. O primeiro registro é o da morte da abadessa Gnathnat, em 690, havendo continuidade até o século XII. A análise desses obituários permitiu identificar as mulheres Fothairt e observar que conexões familiares era um aspecto importante na dinâmica sucessional do cargo. (ETCHINGHAM, 2000-2001, p. 16). Portanto, a relação com Brígida, legitimada por meio da tradição hagiográfica e genealógica, permitiu ao Forthairt, por meio das mulheres da família, o controle de um importante cargo da Igreja irlandesa até o início do século XI.

Além disso, a abrangência do culto à Brígida para além dos limites de Leinster também estaria relacionado à distribuição geográfica desse grupo, que possuíam núcleos fora da província. A ancestralidade e o culto a Brígida funcionariam, portanto, como um elemento unificador, conferindo uma identidade comum aos Fothairt, mesmo que espalhados pelo território insular (CHARLES-EDWARDS, 2017, p. 92)

Dessa forma, é possível entender que a figura de Brígida vem sido mobilizada para diferentes fins, desde os primórdios do seu culto, nos séculos iniciais da cristianização da Irlanda. A literatura hagiográfica produzida sobre ela nesses primeiros estágios foi um importante meio para a construção dessas diferentes narrativas, seja para legitimar o controle de uma família sobre um

⁶⁵ Bethu Brigitte, par. 19 (Ó HAODHA, 1978, p. 6): *Ibi episcopus Dei gratia inebreatus non cognovit quid in libro suo cantavit. In gradum enim episcopi ordinavit Brigitam. 'Haec sola', inquit Mel, 'ordinationem episcopalem in Hibernia tenebit virgo'* [grifo nosso].

cargo eclesiástico; ou justificar a reivindicação de Kildare por primazia; ou, séculos mais tarde, embasar a busca por um passado mítico pré-cristão ou celebrar o triunfo de uma mulher em um período de transformações em uma sociedade patriarcal. No próximo item deste capítulo iremos debater dois desses textos: a *Vita Sanctae Brigitae* (VSB), e a *Vita Prima* (VP).

***Vita Sanctae Brigitae* e *Vita Prima*: hagiografias brigidinas em perspectiva**

Ao longo do século VII, a escrita hagiográfica em latim se desenvolveu na Irlanda em resposta aos seus contatos com o Continente, e, como já mencionamos anteriormente, associada a disputas de poder entre grandes comunidades monástico-eclesiásticas locais (MCCONE, 1984, p. 29-30). As obras mais antigas que chegaram até nós datam da segunda metade deste século, e são: a VSB, que foi escrita pelo monge de Kildare Cogitosus; os textos sobre Patrício de Muirchú moccu Machtheni e Tírechán; e uma vida de Columba, escrita pelo abade Adómnan de Iona. Evidências ainda apontam para a existência de autores e obras anteriores a esse período, mas cujos escritos não sobreviveram (DAWSON, 2011, n.p.). Alguns desses textos podem ter se perpetuado por meio da VP, que é considerada uma compilação de textos hagiográficos mais antigos, cuja procedência a historiografia não conseguiu determinar (DAWSON, 2017, p. 38).

Ao retratar homens e mulheres considerados santos que viveram nos séculos iniciais de expansão do cristianismo na Irlanda, os hagiógrafos construíram também diferentes narrativas sobre esse processo, além de terem deixado indícios sobre a situação do cristianismo e a Igreja no século VII (DAWSON, 2011, n.p.). Em meados deste século, Kildare disputava com Armagh, centro ligado a Patrício, por uma supremacia territorial, eclesiástica e política. Já no século VIII, esta primazia, ainda que de forma intermitente, estava nas mãos de Armagh, e a jurisdição de Kildare sobre as igrejas brigidinas dentro e fora de Leinster estava em disputa (ETCHINGHAM, 2000-2001, p. 7). Dessa forma, podemos dizer que os textos hagiográficos fizeram uso do tema da cristianização para construir e legitimar reivindicações que lhes eram contemporâneas, como veremos nos parágrafos a seguir.

Cogitosus teria escrito a VSB em Kildare, por volta de 675. Muirchú, um dos hagiógrafos de Patrício, se referiu a Cogitosus como um “pai”, possivelmente no sentido espiritual, e como uma autoridade na escrita hagiográfica [*narrationis sanctae*].⁶⁶ Outros autores posteriores também se referenciavam a ele,⁶⁷ de forma que podemos inferir que Cogitosus foi uma figura importante nos ciclos intelectuais onde a escrita hagiográfica se desenvolveu na Irlanda. Não obstante, a VSB veio a se tornar um texto fundamental da tradição brigidina, servindo como fonte para outras obras posteriores, como a própria VP.

A VSB é um texto em prosa e em latim, composto por um prólogo, 32 capítulos e um epílogo. Ela sobreviveu em 56 manuscritos produzidos entre os séculos X e XV,⁶⁸ que se encontram majoritariamente em bibliotecas da Inglaterra e do continente. Essa distribuição está relacionada com o fato da produção escrita irlandesa dos séculos VI e VII, ter sido transmitida e preservada em grande parte por meio de manuscritos produzidos fora da ilha a partir do século IX, principalmente em mosteiros continentais. O texto é a hagiografia feminina medieval com maior número de cópias que dispomos nos dias de hoje (SMITH. 1995, p. 13). No entanto, não existe um estudo sobre a transmissão e a circulação da VSB, assim como da recepção de seu conteúdo dentro e fora da Irlanda. Isso deixa em aberto questões sobre a sua importância perante os demais textos brigidinos, a extensão do culto a Brígida no continente, e a influência irlandesa nos mosteiros continentais.

Podemos dividir o conteúdo da VSB em dois temas principais: os milagres de Brígida em vida (capítulos 1 a 30) e *post-mortem* (capítulos 31 e 32), e a apologia a Kildare (prólogo e capítulo 32) com descrições sobre a estrutura do

⁶⁶ *Vita Patricii*, prefácio: 2 (BIELER, 1979, p. 62): [...] *ideo, ni fallor, iuxta hoc nostrorum proverbum, ut deducuntur pueri in ambiteathrum in hoc periculossimum et profundum narrationis sanctae pylagus turgentibus proterue gurgitum aggeribus inter acutissimos carubdes per ignota aequora insitos a nullis adhuc lintribus excepto tantum uno patris mei Cogitosi expertum atque occupatum inginioli mei puerilem remi cymbam deduxi* [grifo nosso].

⁶⁷ Outra referência direta a Cogitosus se encontra em um manuscrito produzido em Rheims, datado possivelmente do século IX, que contém um poema em latim dedicado à Brígida. No prólogo, lemos que o autor tinha como objetivo escrever uma hagiografia em forma de poesia, e faz um elogio aos autores que, antes dele, compilaram os seus milagres em prosa, entre eles Cogitosus. Para o texto da fonte, confira: ESPOSITO, 1935, p. 126.

⁶⁸ Uma listagem desses manuscritos pode ser conferida em: [https://codecs.vanhamel.nl/Vita_sanctae_Brigitae_\(Cogitosus\)](https://codecs.vanhamel.nl/Vita_sanctae_Brigitae_(Cogitosus)) (acesso em 20 de dezembro de 2024). Maiores detalhes podem ser encontrados em: ESPOSITO, 1912-1913, p. 308-319.

monastério. Todo o conteúdo da hagiografia é essencial para a construção do reclame de Cogitosus pela supremacia de Kildare, pois não apenas busca comprovar o poder de sua santa patrona através de sua atividade taumatúrgica, como também caracteriza Kildare em dimensões grandiosas, e como o local de guarda as relíquias de Brígida e, conseqüentemente, da manifestação de seu poder mesmo após a sua morte.

A descrição dos corpos sepultados de Brígida e Conleth na igreja de Kildare é o registo mais antigo do culto às relíquias na Irlanda cristã. Segundo Cogitosus:

[...] os corpos gloriosos de ambos, isto é, do Arcebispo Conleth e desta florescente virgem Brígida, descansam à direita e à esquerda do altar, colocados em túmulos adornados com vários ornamentos de ouro, prata, gemas e pedras preciosas [...].⁶⁹

Para Niamh Wycherley, o posicionamento das relíquias e a ornamentação suntuosa dos túmulos mostram que a guarda dos restos mortais de Brígida era central para Kildare. Cogitosus descreveu também um intenso fluxo de peregrinos,⁷⁰ que provavelmente iam ao monastério atraídos pela presença dos vestígios corpóreos de Brígida, o que contribuía significativamente para a manutenção da posição de Kildare no cenário político-eclesiástico da Irlanda em meados do século VII (WYCHERLEY, 2015, p. 46-47).

Ao lado desse conteúdo apologético sobre Kildare, a santidade de Brígida foi desenvolvida ao longo dos 32 capítulos da obra, que possuem majoritariamente um conteúdo anedótico que remete aos milagres de Jesus no Novo Testamento, organizados com pouca preocupação cronológica, e com poucas referências a nomes de pessoas e lugares. Há uma predominância de milagres de cura, alimentação e que envolvem o controle das forças da natureza, incluindo de animais. Alguns autores argumentaram que esses milagres seriam “tipicamente femininos”, mas, ao comparar hagiografias femininas e masculinas hiberno-latinas do mesmo período, Helen Oxenham mostrou que essas categorias

⁶⁹ VSB, cap. 32, p. 38-39 (inglês); 62 (latim): *In qua gloriosa amborum, hoc est, Archiepiscopi Conleath et hujus Virginis florentissimae Brigidae corpora, a dextris et a sinistris altaris decorati, in monumentis posita, ornatis vario cultu auri et argenti et gemmarum pretiosi lapidis [...] requiescunt.* Tradução nossa para o português.

⁷⁰ VSB, cap. 32, p. 40-41 (inglês); 64 (latim): *Et quis dinumerare potest diversas turbas et innumerabiles populos de omnibus prouinciis confluentes? [...]*

de milagres também são significativas para a construção da santidade masculina, de forma que esse argumento não se sustenta (OXEMHAM, 2016, p. 135).

Na VSB, Brígida é uma santa monástica que tem a virgindade como principal virtude, que a torna excepcional (JOHNSTON, 2024, p. 9). Há também uma ênfase na pureza, na generosidade, na caridade, na prática da oração, e na compaixão com os pobres e injustiçados. Para Katja Ritari, tais atributos tinham uma função edificante, pois veiculavam às audiências valores essencialmente cristãos (RITARI, 2010, p. 11). A santidade de Brígida, baseada em uma conduta cristã exemplar e na transcendência dos atributos negativos de seu gênero, trazia legitimidade e força tanto às reivindicações de Kildare por supremacia, como ao cargo de abadessa.

Enquanto podemos localizar a VSB em um espaço e contexto histórico precisos, o mesmo não é possível para a VP. Esse texto hagiográfico não nos dá nenhuma pista direta sobre quem foi o seu autor, quais fontes ele utilizou, ou mesmo onde, quando e com qual propósito ele foi produzido. Muito foi debatido por parte da historiografia irlandesa sobre a sua datação e as afiliações do texto, especialmente em relação à VSB. O cerne do debate estava em estabelecer qual texto teria sido escrito primeiro, e a maior parte dos estudos envolvendo a VP tinham por objetivo resolver essa questão, sobre a qual ainda não há um consenso.⁷¹

A VP é um texto escrito em latim, com 129 capítulos, que conta sobre viagens de Brígida pela Irlanda e os milagres realizados por ela ao longo do caminho. A hagiografia é considerada uma compilação de materiais brigidinos escritos no século VII, e sua datação provável está inserida entre meados do século VII até o final do século VIII (DAWSON, 2017, p. 38; JOHNSTON, 2024, p. 4-5). Kim McCone dividiu a VP em três partes, que teriam sido derivadas de diferentes fontes: a primeira parte compreende os capítulos 1 a 41, que estariam relacionados a um texto que ele chamou de "A", e sugeriu que teria sido escrito pelo abade Ailéran de Clonard (m. 664); a segunda parte é formada pelos

⁷¹ O nome *Vita Prima* é derivado à ordem das hagiografias brigidinas na *Acta Sanctorum*, compilação de vidas de santos realizada pelos bolandistas. Eles acreditavam que a VP era o texto mais antigo, seguido pela VSB. Esse debate tomou corpo ao longo do século XX, e uma síntese pode ser consultada em: MCCARTHY, 2001, p. 245-247; e DAWSON, 2017, p. 38.

capítulos 42 a 96, que teriam sido copiados de uma fonte que McCone chamou de “B”, e atribuiu a Últan de Ardbraccan (m. 655/7); por fim, a terceira parte engloba os capítulos 97 a 129, cujo conteúdo teria sido copiado a partir de uma fonte denominada pelo autor de “C” (MCCONE, 1982, p.134-135).⁷²

A fonte “A” possivelmente foi a mesma utilizada pelo autor do *Bethu Brigitte*. Isso por que apenas dois dos capítulos da primeira parte da VP não estão presentes nesse texto, o que sugere que esse hagiógrafo pode ter tentado fazer uma tradução da fonte “A” para o vernáculo, que não foi concluída (CONNOLLY, 1989, p. 6). De modo semelhante, a VSB pode ter sido usada como fonte para a terceira parte da VP, ou o compilador e Cogitosus teriam consultado uma fonte em comum, pois compartilham cerca de 32 episódios (CONNOLLY, 1989, p. 7).

Isto aponta para uma tradição textual muito consistente, datada do século VII, que foi copiada e usada como fonte para obras literárias posteriores, tanto em mosteiros na Irlanda como em instituições continentais. A influência de intelectuais irlandeses no continente, especialmente no território dos francos, teve início no século VI, com Columbano (m. 615), e continuou durante o período carolíngio, devido à demanda por especialistas em áreas como exegese e estudos bíblicos, gramática latina, e escrita hagiográfica, em virtude do projeto de renovação intelectual conhecido como “Renascimento Carolíngio” (MEEDER, 2018, p. 3). Com isso, obras de referência irlandesas chegaram às escolas monásticas continentais, e, considerando esse cenário, podemos inferir que a tradição hagiográfica sobre Brígida produzida no século VII, incluindo a VSB, poderia estar entre esses manuscritos.

Não obstante, a VP sobreviveu em 26 manuscritos, que, assim como a VSB, estão em sua maioria em bibliotecas da Inglaterra e do continente.⁷³ O tema central do texto são as viagens e os milagres de Brígida, desde a sua infância até

⁷² No entanto, cabe ressaltar não há evidências mais concretas que comprovem essas atribuições de autoria, sendo o esquema de McCone um possível modelo explicativo para a compilação da VP. No entanto, há uma tradição que considera Últan e Aileran como hagiógrafos de Brígida contemporâneos de Cogitosus (ambos são mencionados no prólogo do manuscrito de Rheims, por exemplo).

⁷³ A listagem dos manuscritos da Vita Prima pode ser consultada em: https://codecs.vanhamel.nl/Vita_prima_sanctae_Brigitae (acesso em 29 de dezembro de 2024). Para maiores informações, confira: CONNOLLY, 1972.

a vida adulta, como uma liderança religiosa feminina. Por convenção, nas hagiografias irlandesas, as viagens de um santo são um recurso discursivo usado para reivindicar jurisdição sobre uma região, mosteiro ou igreja, sendo deveras esclarecedor sobre a política eclesiástica e mesmo dinástica do período de produção do texto. No caso da VP, Brígida viaja não apenas dentro de Leinster, mas também para outras regiões da Irlanda, como Ulster, Munster, Connacht e o território dos Uí Neil do Sul.

Como resultado, a VP é repleta de nomes de pessoas com quem ela encontra e de lugares para onde vai. Ao contrário de Cogitosus, o autor da VP aparentemente buscou evitar controvérsias da política eclesiástica da Irlanda (CHARLES-EDWARDS, 2017, p.). Na hagiografia, Brígida viaja por Leinster sozinha ou acompanhada de suas monjas, mas, fora de suas fronteiras, ela viaja acompanhada de autoridades eclesiásticas masculinas, principalmente Patrício e os bispos que eram seus discípulos. Para Elizabeth Dawson, isso distinguia quais regiões estavam sob o controle de Kildare e quais estavam sob a jurisdição de Armagh, reforçando as relações estabelecidas com a comunidade patriciana (DAWSON, 2017, p. 39; 43).

Ao lado disso, como argumentou Thomas Charles-Edwards, a orientação geográfica da VP poderia estar relacionada à extensão do culto à Brígida na ilha, com ênfase em localidades sob influência dos Fothairt, (CHARLES-EDWARDS, 2017, p. 86-92). O tema das viagens também pode ter sido usado, segundo nossa análise da fonte sob uma perspectiva de gênero, para mostrar às audiências que Brígida estava inserida em uma rede de relações na qual seus membros mais importantes eram Patrício e seus bispos, ou seja, homens de grande poder e autoridade. A ênfase em tais conexões poderia significar que, no contexto da compilação da VP, mesmo para Brígida, o suporte de homens santos e bispos era um componente importante para a construção e manutenção de sua imagem como uma das principais autoridades da Igreja irlandesa.

Considerações finais

A tradição hagiográfica em latim sobre Brígida de Kildare produzida no século VII foi, durante a Idade Média, copiada e reelaborada em diferentes contextos históricos e localidades, mostrando que a veneração a essa santa se

manteve viva e atravessou as fronteiras insulares, sendo levada ao continente pelos peregrinos irlandeses, onde ficou preservada até os dias atuais. A VSB pode ser considerada um dos textos fundamentais dessa tradição e seu autor, Cogitosus, uma autoridade em escrita hagiográfica, de forma que o texto sobreviveu não apenas em uma extensa tradição manuscrita, como também por meio de outras obras que a usaram como referência. Uma destas, a VP, pode ser considerada a maior compilação de materiais sobre Brígida que chegou até os dias atuais e possivelmente um testemunho único das tentativas dos intelectuais e escribas de preservar essa tradição em uma única obra.

Ao lado disso, esse *corpus* hagiográfico foi central para a construção de diferentes identidades para Brígida ao longo do tempo. De santa medieval cujo culto perdura até a contemporaneidade, ela também foi considerada uma deusa cristianizada e um ícone indenitário, elaborado pelas feministas nacionalistas. Hoje, há um esforço em compreender Brígida como uma mulher que fundou e estruturou uma das principais instituições eclesásticas da Irlanda, e cuja autoridade e memória se perpetuaram por muitos séculos por meio de suas sucessoras, as abadessas de Kildare, ainda que em uma sociedade cristã e patriarcal, que buscava ao máximo limitar e suprimir a agência feminina.

Referências Bibliográficas

Documentos impressos e traduções

BIELER, Ludwig (ed.) **The Patrician Texts in the Book of Armagh**. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1979.

FREEMAN, Philip (ed.) **Two lives of Saint Brigit**. Dublin: Four Courts Press, 2024.

O'BRIEN, Michael (ed.) **Corpus Genealogiarum Hiberniae**, Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1962.

Ó HAODHA, Donncha (ed.) **Bethu Brigte**, Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1978.

STOKES, Whitley (ed.); O'DONOVAN, John (trad.) **Sanas Chormaic: Cormac's Glossary**. Irish Archaeological and Celtic Society, Calcutta, 1868.

Bibliografia

CHARLES-EDWARDS, Thomas. Early Irish saints' cults and their constituencies. **Ériu**, Dublin, Special ICM Edition, p. 79-102, 2017.

CONNOLLY, Seán, The authorship and manuscript tradition of Vita I sanctae Brigitae, **Manuscripta**, n. 16, v. 2, p. 67-82, Jul. 1972.

_____. Vita Prima Sanctae Brigitae: Background and Historical Value. **Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland**, Dublin, n. 119, p. 5-49, 1989.

CUSACK, Carole. Brigit: Goddess, Saint, 'Holy Woman', and Bone of Contention. **In a Panegyric Note: Studies in Honour of Garry W. Trompf, Sydney Studies in Religion**, Sydney, n. 6, 2007. p.75-97.

DAWSON, Elizabeth. Pillars of Conversion in Muirchú and Tírechán: Two Case Studies. In: HARVEY, Anthony(ed.). **The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack**. Dublin, 2011. Disponível em: https://www.confessio.ie/more/article_dawson#. Acesso em: 29 junho de 2024.

_____. Brigit and Patrick in Vita Prima Sanctae Brigitae: Veneration and Jurisdiction. **Peritia**, Turnhout, v. 28, p. 35-50, 2017

ESPOSITO, Mario. On the Earliest Latin Life of St. Brigid of Kildare. **Proceedings of the Royal Irish Academy**, Dublin, v. 30, p. 307-326, 1912-1913.

_____. Notes on Latin learning and literature in Mediaeval Ireland - IV. On the early Latin lives of St. Brigid of Kildare. **Hermathena**, Dublin, v. 24, n. 49, p. 120-165, 1935.

ETCHINGHAM, Colman. Kildare before the Normans: 'an episcopal and conventual see'. **Journal of the County Kildare Archaeological Society**, Kildare, v. 19, n. 1, p. 7-26, 2000-2001.

JOHNSTON, Elva. Transforming women in Irish hagiography. **Peritia**, Turnhout, v. 9, p. 197-220, 1995.

_____. **Literacy and Identity in Early Medieval Ireland**. Woodbridge: The Boydell Press, 2013.

_____. Making St Brigit Real in the Early Middle Ages, **Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature**, Dublin, n.124C, 2024. p. 1-26.

MCCARTHY, Daniel. Topographical Characteristics of the Vita Prima and Vita Cogitosi Sanctae Brigitae, **Studia Celtica**, n. 35, p. 245-270, 2001.

MCCONE, Kim. Brigit in the Seventh Century: a saint with three lives? **Peritia**, Turnhout, n. 1, p. 107-145, 1982.

_____. An Introduction to Early Irish Saints' Lives. **The Maynooth Review / Reviú Mhá Nuad**, Maynooth, v. 11, p. 26-59, 1984.

MCKENNA, Catherine. Apotheosis and Evanescence: the Fortunes of Saint Brigit in the Nineteenth and Twentieth Centuries. In: NAGY, Joseph (ed.) **The Individual in Celtic Literatures**. CSANA Yearbook 1: Four Courts Press, Dublin, 2000. p. 74-108.

MEEDER, Sven. **The Irish scholarly presence at Saint Gall**. Networks of Knowledge in the Early Middle Ages. Londres: Bloomsbury Academic, 2018.

OXENHAM, Helen. **Perceptions of Feminity in Early Irish Society**. Woodbridge: The Boydell Press, 2016.

RITARI, Katja. The Image of Brigit as a Saint: Reading the Latin Lives. **Peritia**, Turnhout, n. 21, p. 1-16, 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. Do Paganismo às "Superstições". In: _____. **História das Superstições**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997. p. 27-45.

SMITH, Julia. The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920. **Past & Present**, Oxford, n. 146, p. 3-37, Fev-1995.

The Medieval Irish History Podcast: St Brigit. Entrevistada: Catherine McKenna. Entrevistadores: Niamh Wicherley; Tiago de Oliveira Veloso Silva. Maynooth: Departament of Early Irish, Maynooth University. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/1GYSJHylMITNuKUSSzLhN1?si=906adbe879094fab>. Acesso em: 30 de novembro de 2024.

Vita Sanctae Brigitae. In: CODECS: Collaborative Online Database and e-Resources for Celtic Studies. Disponível em: [https://codecs.vanhamel.nl/Vita_sanctae_Brigitae_\(Cogitosus\)](https://codecs.vanhamel.nl/Vita_sanctae_Brigitae_(Cogitosus)). Acesso em: 20 de dezembro de 2024.

Vita Prima Sanctae Brigitae. In: CODECS: Collaborative Online Database and e-Resources for Celtic Studies. Disponível em: [https://codecs.vanhamel.nl/Vita_sanctae_Brigitae_\(Cogitosus\)](https://codecs.vanhamel.nl/Vita_sanctae_Brigitae_(Cogitosus)). Acesso em: 29 de dezembro de 2024.

WYCHERLEY, Niamh. **The Cult of Relics in Early Medieval Ireland**. Turnhout: Brepols Publishers, 2015.

_____. Boss Brigit. **Spotlight on Research**. Maynooth, 01 fev 2022. Disponível em: <https://www.maynoothuniversity.ie/research/spotlight-research/boss-brigit>. Acesso em: 30 de novembro de 2024.

SANTIDADES (TRANS) GRESSORAS: PENSANDO A *LEGENDA AUREA* DE TEODORA E MARINA A PARTIR DE UMA LEITURA QUEER

(TRANS)GRESSIVE SANCTITIES: THINKING ABOUT THE AUREA LEGEND OF TEODORA E MARINA FROM A QUEER READING

Francine Sedrez Bunde⁷⁴

Laura Bergozza Pereira⁷⁵

Artigo recebido em 31 de julho de 2024
Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: Relevantes fontes para compreender o medievo cristão, as hagiografias podem demonstrar as agendas sociais e individualidades à época, permitindo múltiplas análises. O presente artigo busca elencar os debates de gênero já realizados sobre as lendas de Teodora e Marina propondo uma leitura *queer* à luz dos conceitos de performatividade, de Butler, e de múltiplos viveres trans, de Bychowski.

Palavras-chave: Estudos *Queer*; Medievalismo; Santidade; Transsexualidade.

Abstract: Relevant sources for understanding medieval Christianity, hagiographies can demonstrate the social agendas and individualities of the time, allowing multiple analyses. This article seeks to list the gender debates already held above Marina and Teodora's subtitles, also proposing a queer reading using Butler's concepts of performativity and Bychowski's ideas of multiple trans lives.

Keywords: Queer Studies; Medievalism; Holiness; Transsexuality.

Introdução

Pensar a hagiografia medieval não é apenas considerar um gênero literário que se articula através das noções de santidade⁷⁶, é pensar em um discurso (MULDER-BAKKER, 2002, p. 13) pautado em agendas sociais (MULDER-BAKKER, 2002, p. 14), noções enraizadas e normatividades (ODAK, 2011, p. 34). Um

⁷⁴ Bacharelanda do Curso de História, da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), bolsista PROBIC/FAPERGS no Projeto de Pesquisa "Releituras do medievo: A recepção da Idade Média (*Mittelalterrezeption*) do século XIX ao XXI", Membro do Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade (POIEMA), é orientada pela Professora Dr^a. Daniele Gallindo Gonçalves E-mail: afrancinesedrez@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8889-4237>

⁷⁵ Bacharelanda do Curso de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Editora Assistente da Revista Discente Ofícios de Clio (UFPel), Membro do Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade (POIEMA), é orientada pela Professora Dr^a. Daniele Gallindo Gonçalves. E-mail: laurabergozzap@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-8801-7641>

⁷⁶ Para Mulder-Bakker (2002), não existiu uma clara noção de santidade à época, mas sim várias concepções do que um indivíduo santificado seria (Mulder-Bakker, 2002, p. 8-10).

discurso o qual não deve ser tomado por transparente (MULDER-BAKKER, 2002, p. 6), mas sim que tem de ser analisado e re-analisado à luz de novos debates, que levem em conta a individualidade (MULDER-BAKKER, 2002, p. 15) das vidas ali dispostas e os reflexos que estas existências possuíram quanto às concepções dos indivíduos medievais.

Servindo para uma variedade de propósitos, as santidades e os textos a elas vinculados, poderiam proporcionar aos leitores do período uma conotação de tolerância, abnegação e serviço ao outro (CUNNINGHAM, 2005, p. 8). Paixões, Vidas de Santos, Tratados de Milagres, Relatos de Transladações, Calendários, entre outros textos, possuíam, assim, o papel de aproximar e popularizar determinados ideais (OLIVEIRA, 2017, p. 62). Não somente, porém, eles podem ser vistos como vestígios de concepções à época.

Localizando-se, portanto, em meio a um contexto cultural e a uma tradição literária (DABIRI, 2022, p. 17), arranjadas sobre uma série de complexidades (DABIRI, 2022, p. 19), estes textos constituem-se como narrativas repletas de possibilidades, essências e imanências (SPENCER-HALL; GUTT, 2021, p. 14). Estas tangem os interesses de uma conjuntura maior que, ao fomentarem determinada perspectiva ideológica, a transformam em um discurso partilhado entre os indivíduos (DABIRI, 2022, p. 24).

As Legendas, histórias expandidas que aglutinavam histórias escritas, etimologias fantásticas e contos populares, frequentemente usadas em festas no santuário de um santo ou mártir, mas também improvisadas para exaltar suas virtudes heroicas (CUNNINGHAM, 2005, p. 32-34), detinham caráter especial nesse cenário. Isto, por operarem de forma muito presente cotidianamente, servindo como recurso para pregadores e, mesmo que em sua minoria, para a leitura de leigos (CUNNINGHAM, 2005, p. 36).

Considerada um dos principais documentos literários medievais (MAGGIONI, 2015, p. 11), a coletânea hagiográfica que compõem a *Legenda Áurea* do dominicano Jacopo de Varazze é um exemplo de texto hagiográfico que é analisado e re-analisado à luz de novas discussões. Tendo tido sua primeira edição datada do ano de 1260 (MAGGIONI, 2015, p. 9), seu texto faz referência à vida de diversos santos e santas, os quais atuam enquanto “[...] personagens

didáticos capazes de transmitir os principais méritos cristãos á aqueles que lessem ou ouvissem as leituras da LA [...]” (FORTES, 2003, p. 104).

Marcada por um discurso de forte cunho moralizante e pedagógico, a *Legenda Áurea* articula múltiplos personagens em sua narrativa. Personagens femininas, personagens masculinas e, mesmo, personagens designados mulheres ao nascer que, por uma variedade de razões, escolhem viver a maior parte de suas vidas em comunidades monásticas masculinas (BETANCOURT, 2019, p. 2). Assim, a *Legenda Áurea*, e os santos ali representados, não constituem uma constante (MULDER-BAKKER, 2002, p. 16), e não devem ser lidos a partir de uma perspectiva que aglutine seus viveres ao que se convém imaginar ser a normatividade do período.

Demonstrando, portanto, sua profundidade à época e suas possibilidades de análises contemporâneas, a *Legenda Áurea* auxilia nas problematizações de aspectos ligados a um contexto tão generalizado como a Idade Média. Para tanto, vinculando-se a uma análise de desconstrução dos ideais de gênero relacionados ao medievo, o presente trabalho desenvolve-se a partir das histórias das vidas de dois santos (ou santas), notadamente ligadas à territorialidade bizantina (MAYHEW, 2022, p. 294), que, de forma similar, desenvolvem suas experiências a partir do que Betancourt (2019) assinala como sendo uma “[...] narrativa típica de um monge transgênero [...]” (BETANCOURT, 2019, p. 2, tradução nossa).

Começemos por Teodora, caracterizada como bela e cobiçada, era “[...] uma mulher nobre, casada com um homem temente a Deus [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 531). Teodora via na vida monástica uma opção às intermitências causadas por estes atributos. Em determinado momento, o diabo, incomodado com a santidade de Teodora, “[...] fez com que um homem rico se inflamasse de concupiscência por ela [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 531), tentando seduzi-la por diversas vezes, levando Teodora ao adoecimento. Persistindo, o homem recorre a uma feiticeira, que engana Teodora, convencendo-a a deitar-se com outro homem que não seu marido (DE VARAZZE, 2003, p. 531).

Quando Teodora percebe o que tinha acontecido, arrependida, “[...] Voltou para casa, e um dia em que o marido estava ausente cortou os cabelos, vestiu roupas de homem e rapidamente se dirigiu a um mosteiro de monges

distante [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 532.). Levando, a partir de então, uma vida de abnegação, passando a se chamar Teodoro, não sendo reconhecida nem por seu marido que, em certo tempo, encontra-o. Teodoro, vivendo em dedicação à religião, passa a ser reconhecido por seus milagres, os quais causam mais irritação ao diabo (DE VARAZZE, 2003, p. 532).

Em determinado momento, uma mulher acusa Teodoro de tê-la engravidado. O monge, então, é expulso do mosteiro, tendo sua vida, a partir daquele momento, atravessada por novas provações geradas pelo diabo, as quais são respondidas por Teodoro com paciência e veneração a Deus. O monge somente é “descoberto” como mulher, quando morre, ao que “[...] Ao despirem o corpo para prepará-lo, confirmaram que se tratava de uma mulher [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 533-534).

Teodoro, para tanto, aproxima-se de narrativas como as de Marina, especialmente, por serem marcadas pela “[...] crise familiar, entrada no mosteiro, conflito, acusação ou revelação do sexo atribuído no nascimento, e eventual resolução, geralmente após a morte [...]” (BETANCOURT, 2019, p. 2, tradução nossa). Contudo, sendo relevante ressaltar suas Legendas individualmente, haja visto que, assim como suas semelhanças, suas diferenças são igualmente dignas de análise.

Marina, assim, diferentemente de Teodora, é inserida na vida monástica a partir de seu pai, que decide levá-la, ainda criança, consigo ao mosteiro, não sem previamente mudar “[...] a roupa da menina para que ela parecesse homem, e não mulher [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 478). Sendo percebido toda a sua vida como homem, chamado como irmão Marino, é descrito como piedoso e obediente (DE VARAZZE, 2003, p. 478).

Seu pai, mesmo próximo da morte, proíbe Marino de “[...] revelar a quem quer que fosse que era mulher [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 478), incentivando-o a seguir na vida monástica, o qual o faz. Seguindo a rotina no mosteiro, dentre seus afazeres, Marino tinha como costume apanhar lenha, atividade que exigia que ele ficasse na casa de um homem, cuja filha estava grávida de um soldado.

Todavia, ao ser questionada sobre a gravidez, a mulher acusa Marino de tê-la violentado, cometendo uma transgressão sexual, a qual o monge aceita com

abnegação, mas que provoca sua expulsão do mosteiro (DE VARAZZE, 2003, p. 478). Passados anos, é percebida sua resiliência, especialmente por Marino ter cuidado da criança por dois anos. O monge, assim, é aceito novamente ao mosteiro, vivendo com dedicação ao mosteiro e à vida religiosa até sua derradeira morte, momento em que os monges descobriram seu corpo observado como “feminino” (DE VARAZZE, 2003, p. 479).

Pontos divergentes e convergentes podem ser observados nas duas Legendas: as provações, como no caso de Teodoro, em que o diabo faz com que um homem o adoça com suas tentativas de sedução (DE VARAZZE, 2003, p. 531) ou quando uma mulher imputa-o de tê-la engravidado (DE VARAZZE, 2003, p. 533). Ainda podemos citar a acusação de violência sexual feita a Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 478), bem como a expulsão do mosteiro tanto de Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 479) quanto de Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 533).

Outro ponto semelhante em ambas narrativas é o vestir-se de “forma masculina”, representado em Marino por meio de suas roupas, as quais são trocadas por seu pai, que desejava iniciá-lo na vida monástica desde criança (DE VARAZZE, 2003, p. 478). Já em Teodoro este ponto é apresentado através do ato de cortar os cabelos e a utilização das vestes “masculinas”, sendo irreconhecível até para seu marido, que, quando o viu, respondeu com “[...] ‘Alegria, meu senhor’ [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 532). Ainda se pode perceber, nas duas histórias, a abnegação religiosa, já que tanto Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 479) quanto Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 534) são apresentados como monges que, em momento algum, apesar das injustiças acometidas sobre eles, deixaram sua fé e devoção de lado.

Tendo estes pontos em vista, nota-se que ambos os santos evidenciam comportamentos que buscam assemelhá-los ao dito “gênero oposto”. Interligados, assim, a concepção de que suas histórias desempenham papéis ideológicos, testemunhando vidas pautadas por verdadeiro heroísmo e audácia frente à fé cristã (ODAK, 2011, p. 42). Torna-se relevante compreender as atribuições e motivações de suas presenças na *Legenda Áurea*, também apreendendo as formas como podem ter sido entendidas à época e como podem ser lidas na atualidade.

No âmbito deste artigo, portanto, cabe ressaltar a busca por elucidar alguns desses pontos, construindo um trabalho de cunho analítico, o qual culmina em uma reflexão a partir das discussões e premissas de Butler em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2023), cuja perspectiva de construções de gênero e sexo perpassa a desnaturalização de suas concepções. Entendendo que estas estão imersas em conjunturas diversas e variáveis, sendo assim performativas dentro das expectativas que as cercam (BUTLER, 2023, p. 56).

Partindo desse ponto, almeja-se fomentar o debate acerca de novas análises que transgridam os papéis usuais, promovendo um olhar subversivo sobre as fontes. Preocupando-se com as inscrições que autores de diferentes temporalidades, sejam elas Antiga, Medieval ou Contemporânea, sobrepõem as hagiográficas tratadas (DABIRI, 2022, p. 20). Para além, leva-se em conta as intertextualidades presentes nas fontes, analisando as formas com que autores(as) constroem sentidos a partir de uma vasta rede de textos, os quais se atravessam, (re)organizando-se em um novo discurso (DABIRI, 2022, p. 23). Nesse sentido, busca-se atentar para a não transposição dos ideais binários da hétero-cis-normatividade contemporânea para uma análise das vidas desses(as) santos(as), evitando, assim, a construção de um passado idealizado em uma realidade atual.

***Crossdressing* ou trans? Uma historiografia de percepções**

Nenhum texto, de qualquer que seja o período, tem sua análise intocada ao longo do tempo. Perspectivas mudam, novas nuances são expostas e atualizações se fazem necessárias. Não sendo diferente com a *Legenda Áurea*, em especial com as personagens aqui expostas. Cabe, assim, em um primeiro momento, compreender as imbricações do contexto de análise dentro dessas percepções, bem como o que cada uma delas adiciona a discussão e como, em seu cerne, é possível perceber novas ideologias ligadas aos estudos de gênero, presentificando os debates historiográficos.

Não obstante, faz-se preciso explicitar que as descrições das identidades de gênero dos santos retratados aqui, os quais fogem da idealização de normatividade construída, encontram-se emaranhadas junto à religião. As

leituras *queer* sobre gênero na Idade Média utilizam a religião, dentro dessas narrativas, como uma justificativa ou explicação para a não-normatividade, sendo a religião, então, um primeiro passo para tais leituras. A transgeneridade ultrapassa, destarte, o sentido de identidade ou corporificação, tocando a ideia de destruição das estruturas normativas e normatizadoras (SPENCER-HALL; GUTT, 2021, p. 13).

Percebe-se, assim, na *Legenda Áurea*, em seu surgimento enquanto tópico de análise historiográfica, uma perspectiva desses indivíduos pautada pelo *crossdressing*, o qual pode ser compreendido, de forma básica, enquanto o ato de vestir-se como o gênero “oposto” (PELT, 2022, p. 201), não simbolizando necessariamente, um disfarce (PELT, 2022, p. 203). Tal visão é esboçada desde o século XIX, com Usener e sua atribuição a este comportamento enquanto uma volta ao culto pagão a Afrodite de Chipre (ODAK, 2011, p. 36). Amplamente desconsiderada pelos estudos posteriores (SALISBURY, 1991, p. 108-110), porém, há o seguimento da discussão vinculado, agora, a uma perspectiva de renúncia feminina à performance atribuída a seu corpo.

Assim, seguem-se discussões como as de Delacourt (1956 *apud* SALISBURY, 1991, p. 108-110), que analisa o *crossdressing* desses indivíduos enquanto uma renúncia do corpo feminino; Abbott (2001), a qual o vincula a possibilidade de acesso a espaços sagrados não permitidos a este gênero (ABBOTT, 2001, p. 27-50); Bullough (1993), que atribui a uma tentativa de acesso a espaços masculinos (BULLOUGH, 1993, p. 45-55); e Newman (1995) que debate a questão da busca feminina pela assexualidade (NEWMAN, 1995, p. 4). Dentre tais estudos, ainda, cabe ressaltar a análise de Hotchkiss (1990). Para esta, assim como para as anteriores, tais Legendas referenciam mulheres medievais que praticam *crossdressing*.

Em sua análise, isto apontaria para uma busca por igualdade de gênero (HOTCHKISS, 1990, p. 1), em especial em função de um “[...] desejo de alcançar um estado mais elevado de espiritualidade cristã, geralmente simbolizado pelo revestimento da masculinidade de cristo [...]” (HOTCHKISS, 1990, p. 22, tradução nossa), já que no disfarce masculino, a mulher não é mais restringida por sua posição de filha, irmã, esposa, amada ou mãe. Como os laços de

obrigação familiar são rompidos, estas mulheres poderiam dedicar-se mais fortemente a Deus (HOTCHKISS, 1990, p. 22). Á exemplo, isto poderia ser observado no caso de Marino, o qual permanece dedicando-se a vida monástica especialmente após a morte do pai (DE VARAZZE, 2003, p. 478).

Em contrapartida, a autora também vincula este *crossdressing* a um desejo de assexualidade (HOTCHKISS, 1990, p. 27), uma “[...] expressão da renúncia do sexo e visão opressiva da sexualidade feminina [...]” (HOTCHKISS, 1990, p. 23, tradução nossa). O que se destacaria, segundo ela, no caso de Teodoro, o qual desejaria a assexualidade em função de considerar sua própria sexualidade feminina maléfica anteriormente (DE VARAZZE, 2003, p. 532). Assim “[...] a apropriação da masculinidade parece simbolizar a negação da sexualidade feminina, a causa de sua pecaminosidade [...]” (HOTCHKISS, 1990, p. 22, tradução nossa).

A análise da autora, muito completa e com fortes argumentos que vem a evidenciar as causas e motivos do *crossdressing*, é pautada em uma análise muito comum à sua época, criada a partir de projeções cisgêneras, revestidas de medos e anseios dessa comunidade cis (BYCHOWSKY, 2021, p. 254). Em contraposição a esta, porém, recentemente, novas perspectivas de análise vêm sendo desenvolvidas, as quais se ligam, em sua maioria, à concepção das formas de existência transgênero no medievo, ao dar voz às vidas, aos direitos e às narrativas trans (BYCHOWSKY; KIM, 2019, p. 32).

Buscando terminologias medievais possivelmente usadas para designar a população trans medieval (BYCHOWSKY; KIM, 2019, p. 21), autoras como Bychowsky e Kim (2019), afirmam que o uso não corrente da palavra transgênero, a qual cunhada apenas posterior ao período, não é o suficiente para comprovar a inexistência desse grupo. Para tanto, as autoras asseveram que “[...] nem medieval, nem transgênero existiam como palavras usadas pelas pessoas na Inglaterra do século XIV, mas medieval e transgênero descrevem realidades que podem existir [...]” (BYCHOWSKY; KIM, 2019, p. 20, tradução nossa).

No que concerne aos(às) santos(as) aqui expostos, ademais, esta nova corrente analítica os percebe não somente como transgênero, mas os vê como

uma categoria, de forma alguma, binária (Bychowsky; Kim, 2019, p. 23). Assim, interessa ressaltar, ainda, as colocações de Bychowsky (2021) acerca de Marino, que reforça a perspectiva de que sua vida não foi calcada pelo seu dito *crossdressing*, mas sim que a Legenda faria referência a sua existência e santidade em função da sua vida temente a Deus enquanto um autêntico monge completo (BYCHOWSKY, 2021, p. 248). Sendo que, mesmo após ter seu “corpo feminino” descoberto, foi glorificado por seus milagres como “[...] escrava de Deus [...]” (DE VARAZZE, 2003, p. 478-479) e não incessantemente referenciado pelos outros monges enquanto um transgressor.

Nesse sentido, poder-se-ia considerar que as roupas utilizadas por Marino não são uma fantasia ou um disfarce de um “gênero oposto” ou estranho ao santo, mas sim como componente de sua transição, como uma revelação de sua identidade de gênero (BYCHOWSKY, 2021, p. 252). Há, para tanto, duas possibilidades de analisar a narrativa de Teodoro e Marino. A primeira, a qual compreende os santos trans enquanto fantasias ou ficções, cujas projeções de identidade são externas, fundamentadas em um imaginário cisgênero. E a segunda, que vislumbra estes santos como uma imagem autêntica de suas identidades de gênero trans (BYCHOWSKY, 2021, p. 254).

Genderificando os corpos através da performance

Através do que foi exposto, recorre-se, por fim, à noção de performatividade explicitada por Butler (2023), a qual concebe gênero como um fazer, e não como algo dado ou estático no tempo e espaço. Compreende-se, pois, que o gênero se constitui como “[...] uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada [...]” (BUTLER, 2023, p. 42). Não apenas isso, esta categoria encontra-se embebida e vinculada às expectativas que se produzem em correspondência a determinados gêneros, em que se pode perceber uma transposição de ideais construídos como normativos para os comportamentos associados ao gênero (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 39).

Considera-se, para tanto, que gênero

[...] não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do

discurso herdado da metafísica da substância - isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito [...] (BUTLER, 2023, p. 56).

Nesse sentido, pontua-se que essa performatividade atravessa os corpos, elencando sobre eles comportamentos *genderificantes*, os quais correspondem às expectativas construídas diante de determinados gêneros. Tais como nos comportamentos de cortar os cabelos, como no caso de Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 532), ou o de vestir-se com “roupas masculinas”, como feito pelo pai de Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 478).

Ou seja, o corpo não existe por si só, os indivíduos são encorpados dentro das normas e normativas de gênero e sexo do contexto em que se encontram (LE BRETON, 2010, p. 9). Não longe, a própria normatividade é atravessada por uma noção de pertencimento, cuja ideia perpassa as construções não apenas de gênero e suas expectativas, mas também das estruturas sociais, políticas e culturais que envolvem os sistemas emocionais de determinada conjuntura (ROSENWEIN, 2011, p. 21).

Elucida-se, sob essa análise, o modo como a formação de comunidades emocionais atravessa os indivíduos (ROSENWEIN, 2011, p. 21-22). As expectativas de gênero influem para que determinados comportamentos sejam tidos como normas dentro de um sistema binário (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 47), enquanto a performatividade desses comportamentos eleva tais indivíduos a pertencer a uma comunidade emocional (ROSENWEIN, 2011, p. 21), a qual respalda as construções, em um sentido de reforçá-las (BUTLER, 2023, p. 21).

Vê-se semelhanças entre essa operação e as histórias dos(as) santos(as) retratados(as). Há a elaboração de comportamentos tido como masculinos, representados pela descrição de serem reconhecidos pelos demais monges por sua devoção, paciência e abnegação a Deus, cabendo tanto ao caso de Teodoro (DE VARAZZE, 2003, p. 533), quanto de Marino (DE VARAZZE, 2003, p. 479), em prol do pertencimento ao mosteiro.

Não apenas isso, há de se considerar o prestígio atrelado aos mosteiros e à figura masculina à época. Bychowsky (2021), por exemplo, compreende que Marino estaria buscando assemelhar-se à imagem de Deus corporalmente, já que, quando viveu, essas representações sacras eram vinculadas principalmente

ao corpo masculino. Para além, em uma tentativa de apreender as imbricações que tais construções influem sobre os sistemas emocionais, pode-se pensar que a forma como Marino se vestia representava a expressão de suas condições mentais. Ele estaria, portanto, idealizando o corpo de Deus para atingir a santidade divina (BYCHOWSKY, 2021, p. 251-252).

Há de se considerar, ainda, a perspectiva de terceiro gênero que, dentro da ideia de performatividade, observa os corpos *genderificados* dos santos como eunucos do gênero masculino. Marino seria um exemplo dessa concepção, considerando, especialmente, a sua performatividade religiosa de restrição e autocontrole, além da voz fina e falta de barba. Nesse sentido, a ideia de gênero, a qual busca adaptar o corpo dentro de um ideal, conecta-se à performance que transborda a noção e as expectativas de gênero feminino e/ou masculino (BETANCOURT, 2019, p. 2).

Considerações finais

A prática de “vestir-se” em desacordo com as expectativas de gênero possui diversas razões e explicações, as quais estão vinculadas a uma série de estruturas conjecturais (MILLS, 2018, p. 541). Para além das roupas e comportamentos, esses santos transgrediram as noções e as expectativas binárias da normatividade, evidenciando a performatividade que engloba a categoria de gênero. A partir do esboço das perspectivas de análise correntes e da análise em Butler (2023), esse trabalho, porém, não finda a determinar certezas, especialmente, porque “[...] ideias e teorias que se apresentam como ‘verdades’ autoevidentes são, com frequência, veículos para pressupostos ideológicos que oprimem certos grupos sociais, particularmente as minorias ou os grupos marginalizados [...]” (SALIH, 2015, p. 13).

Objetivou-se, dessa forma, evidenciar as possibilidades e desconstruções que a consideração de vivências além da hétero-cis-normatividade abrange, especialmente, no que tange os estudos transgêneros. Compreendendo, para além, que essa leitura *queer* sobre os estudos do medievo auxilia na expansão da noção de sujeitos ditos medievais, passando a inclusão de pessoas transgêneros, cujas existências há tanto foram renegadas pelos/dos espaços acadêmicos. Evidenciando, dessa forma, as possibilidades não apenas do ser e

existir no passado, mas também de um futuro plural que transgrida a normatividade.

Nesse sentido, busca-se apreender as subjetividades dos indivíduos que compunham o passado, sem generalizá-los a uma ideia binária limitante, mas sim ponderando as estruturas e construções as quais estavam imbricadas. Assim, buscando a partir dos pontos referenciados, respeitar a possibilidade de existências múltiplas na história, não as confirmar ou renunciar, mas apresentá-las enquanto possíveis.

Referências

Fonte:

DE VARAZZE, Jacopo. **Legenda Aurea**: vidas de santos. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bibliografia:

ABBOTT, Elizabeth. *A History of Celibacy*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2001.

BETANCOURT, Roland. **Transgender lives in the middle ages through art, literature and medicine**. 2019. Disponível em: <<https://docplayer.net/126349472-Transgender-lives-in-the-middle-ages-through-art-literature-and-medicine.html>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

BYCHOWSKY, Gabrielle M.W. *The Authentic Live of Transgender Saints: Imago Dei and imitatio Christi in the Life os St. Marinos the Monk*. *In*: SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake (Org.). **Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography**. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V., 2021, p. 245-266.

BYCHOWSKI, Gabrielle M.W.; KIM, Dorothy. *Visions of medieval trans feminism: an introduction*. *Medieval Feminist Forum*. **A journal of gender and sexuality**, v. 55, n. 1, 2019. Disponível em: <<https://scholarworks.wmich.edu/mff/vol55/iss1/>>. Acesso em: 03 jul. 2024.

BULLOUGH, Vern. *Cross Dressing, Sex and Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 24 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2015.

CUNNINGHAM, Lawrence. **A Brief History of Saints**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

DABIRI, Ghazzal. Introduction. In.: **Thecla and Medieval sainthood**: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western hagiography. Paris: University of Maryland, College Park. 2022, p. 1-31.

FORTES, Carolina. A Legenda Áurea: datação, edições, destinatários e modelo de santidade. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (Org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014, p. 72-99.

HOTCHKISS, Valerie R. **Clothes make the man**: female transvestism in the middle ages. A dissertation presented to the faculty of the graduate school of Vale University. 1990.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2010.

MAGGIONI, Giovanni Paolo. Prefácio: ler, estudar, narrar a Legenda Aurea em outro tempo, outro mundo, outra história. In: TEIXEIRA, Igor Salomão. **A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze**: temas, problemas, perspectivas. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 9-14.

MAYHEW, Nick. Medieval and Trans Ways of Being. **Transgender Studies Quarterly**, v. 9, n. 8, 2022, p. 293-296.

MILLS, Robert. Visibly Trans? Picturing Saint Eugenia in Medieval Art. **Transgender Studies Quarterly**, v. 5, n. 4, 2018, p. 540-564.

MULDER-BAKKER, Anneke. The invention of saintliness: texts and contexts. In: MULDER-BAKKER, Anneke (Org.). **The Invention of Saintliness**. London: Routledge, 2002, p. 3-23.

NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to Womanchrist**: Studies in Medieval Religion and Literature. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

ODAK, Stipe. Heroines in Strange Costumes: Female Transvestism/Cross-dressing in Medieval Hagiographies. **Disputatio Philosophica**, v. 13, n. 1, 2011, p. 33-42.

OLIVEIRA, André Rocha. Considerações sobre a Legenda Áurea. **Rev. Augustus**, v. 22, n. 43, 2017, p. 61-71.

PELT, Julie Van. Thecla, the First Cross-Dresser? The Acts of Paul and Thecla and the Lives of Byzantine Transvestite Saints. In.: **Thecla and Medieval sainthood**: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western hagiography. Paris: University of Maryland, College Park. 2022, p. 197-232.

ROSENWEIN, Barbara H. **História das emoções**. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SALISBURY, Joyce. **Church Fathers, Independent Virgins**. London: Verso, 1991.

SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake. Introduction. In: SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake (Org.). **Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography**. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V., 2021, p. 11-40.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze**: temas, problemas, perspectivas. São Leopoldo: Oikos, 2015.

Hagiografia e pseudonímia: A *Passio S. Dionysii*, de Hilduíno de Saint-Denis

Hagiography and pseudonymity: The *Passio S. Dionysii*, by Hilduin of Saint-Denis

Israel Matheus Siqueira Santos⁷⁷

Artigo recebido em 31 de julho de 2024
Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: A pedido do rei Luís I, o Pio, Hilduíno de Sant-Denis compôs a *Passio S. Dionysii* (Paixão de São Dionísio), um relato da vida e martírio do santo. Confundem-se na obra diferentes figuras tradicionalmente identificadas como São Dionísio. Este artigo analisará a obra da perspectiva do discurso, considerando as condições de produção do texto.

Palavra-chave: Cristianismo medieval. Hagiografia. Renascimento Carolíngio.

Abstract: At the request of King Louis the Pious, Hilduin of Saint-Denis composed the *Passio S. Dionysii* (Passion of Saint Dionysius), an account of the life and martyrdom of the saint. The work conflates different figures traditionally identified as Saint Dionysius. This article will analyze the work from the perspective of discourse, considering the conditions under which the text was produced.

Keyword: Medieval Christianity. Hagiography. Carolingian Renaissance.

Introdução

A escrita histórica medieval obedece a uma lógica própria. Segundo Berkhofer III (2022, p. 13, tradução nossa), “a visão cristã da história humana, exemplos primitivos de escrita histórica cristã, demandas do calendário litúrgico e a celebração de pessoas particulares” foram as principais influências sobre a escrita histórica medieval e suas várias formas: as *historiae* e os *chronica*, os *kalendaria* e *annales*, as *vitae* e *gestae*. Estas duas últimas eram formas de biografia, às quais se deve acrescentar um tipo específico, a hagiografia, a vida de um santo — frequentemente um mártir. Com raízes na literatura cristã primeva, particularmente nos relatos de martírio (como o grego *Martyrium Polycarpi*, “Martírio de Policarpo”, e a latina *Passio Sanctarum Perpetuae et*

⁷⁷ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas na Universidade Federal do Rio de Janeiro, orientado pelo Prof. Dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8140-5000>

Felicitatis, “Paixão das Santas Perpétua e Felicidade”), a hagiografia medieval, enquanto forma de escrita histórica, responde às necessidades discursivas diferentes das hagiografias primitivas.

Se, por um lado, os relatos de martírio pré-nicenos tinham como audiência cristãos perseguidos carentes de motivação e encorajamento, suas contrapartes medievais foram produzidas sob condições diferentes. Não havendo mais Império Romano a quem temer (ou provocar, mediante o relato do martírio como, na verdade, o triunfo derradeiro do santo), a produção da hagiografia medieval se insere, como veremos, num jogo de poder e busca por legitimidade. É sob este signo que o presente artigo apresentará a *Passio S. Dionysii*, de Hilduíno de Saint-Denis (séc. IX).

A obra relata a vida e o martírio de São Dionísio, o que imediatamente levanta a questão: qual Dionísio? Atenderam por esse nome diversas figuras ao longo da história, e Hilduíno confunde-as todas e as une em só uma em sua *Passio*. Quando São Paulo foi anunciar o “Deus desconhecido” aos atenienses, conta-nos o Livro dos Atos (17:34) que um certo Dionísio, o Areopagita, convertera-se ao cristianismo. A tradição, por meio de Eusébio de Cesareia em sua História Eclesiástica (Livro III, IV, 10), recorda o mesmo Dionísio como primeiro bispo de Atenas. Hilduíno, baseado num precedente hagiográfico, confunde este Dionísio com São Dionísio de Paris (também Dênis ou Dinis, donde o nome da abadia de Saint-Denis). Este foi um bispo e mártir do século III, o primeiro e mais famoso santo cefalóforo (do grego, “portador da cabeça”), uma categoria de santos representada segurando a própria cabeça após a sua decapitação. Hilduíno recebeu da tradição a identificação desses dois Dionísios, o bíblico e o mártir, e uniu em sua hagiografia uma outra tradição: a de atribuir a São Dionísio, o Areopagita, a autoria do *Corpus Areopagiticum* (ou *Corpus Dionysiacum*). Embora se tenha tradicionalmente visto São Dionísio como autor do *Corpus*, é hoje consensual falar em um Pseudo-Dionísio, provavelmente um monge sírio do século VI que teria reconciliado, em suas obras, o neoplatonismo de Proclo com a fé cristã. Estando a “questão dionisíaca” fora do nosso escopo e acatando-se o paradigma acadêmico, vemos que se confundem três figuras na *Passio* de Hilduíno: São Dionísio, o Areopagita, discípulo de São Paulo; São

Dionísio, bispo de Paris, mártir do século III, e Pseudo-Dionísio, autor do *Corpus Dionysiacum*, que, no entanto, em toda a sua obra se identifica com o Areopagita bíblico, identificação só raramente contestada na Idade Média.

Antes, porém, de nos aprofundarmos no contexto carolíngio do autor e nas peculiaridades do texto, é preciso revisar o método de leitura e avaliação desse tipo de obra. Não se trata de traduzir trechos da *Passio*, nem de uma análise linguística, literária ou teológica, embora cada uma dessas abordagens pudesse, em momento adequado, dar frutos interessantíssimos. Trataremos de expor as condições que possibilitaram a composição dessa hagiografia *específica* naquele momento *específico*. Que objetivos desejava Hilduíno alcançar, que ansiedades acalmar, com a apropriação criativa do arcabouço devocional em volta de São Dionísio? A fim de responder a estas perguntas, devemos revisar a ciência da Análise do Discurso quando aplicada aos estudos do cristianismo.

1. A análise do discurso e a desconfiança do texto

Em 1994, a historiadora Averil Cameron publicou *Christianity and the Rhetoric of Empire*, uma análise da ascensão do cristianismo não da perspectiva da história institucional, mas do discurso, entendido como “todas as estratégias retóricas e maneiras de expressão que considero particularmente características da escrita cristã” (p. 5, tradução nossa). Ela argumenta que os historiadores até então se tinham mostrado indiferentes aos avanços teóricos do campo da linguagem. Haviam de ser problematizados os textos que fornecem a “evidência” do historiador.

Falando, por exemplo, das *vitae* dos santos como “exemplos ideológicos e literários”, a historiadora britânica elabora dizendo que “estas *Vidas* estão longe de meros registros. Elas estão cheias de sentido, sinais pelos quais os cristãos ensinavam uns aos outros como interpretar o presente e o passado e como viver no futuro” (1994, p. 146, tradução nossa).

George Demacopoulos é um herdeiro declarado de Cameron, e estudou a evolução do discurso sobre as prerrogativas papais como um desenvolvimento discursivo, uma apropriação de precedentes culturais (cristãos ou romanos) e avanços retóricos criativos. Em *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity* (2013), ele chama de “virada linguística” a

abertura dos historiadores para, além dos métodos historiográficos tradicionais, o recurso às ferramentas das teorias da linguagem no estudo da Antiguidade, citando Foucault:

[Foucault] ofereceu um modelo alternativo para o estudo do passado que não enfatizava eventos ou atores particulares da história, mas explorava as condições que uniam o que ele chamou de uma coleção de eventos discursivos feitos na história (i.e., declarações, sejam orais ou escritas). (2013, p. 3, tradução nossa)

Em outro trabalho, concluímos:

Este estudo tende a explicitar as pressuposições ideológicas que jazem sob as narrativas tradicionais dos eventos históricos, e em particular aqueles que dizem respeito à história da religião. A Análise do Discurso aplicada aos textos religiosos antigos é, em outras palavras, o meio de entender quais condições possibilitaram não só a aceitação ou a resistência de um tipo de discurso, mas também a sua produção (SANTOS e LEAL, 2023, p. 380).

Por “desconfiança do texto”, queremos dizer o questionamento não tanto do conteúdo, mas a razão de se apresentar um conteúdo e não outro, este e não aquele. A vertente francesa da Análise do Discurso, popularizada no Brasil por Orlandi, “oferece instrumentos teóricos e metodológicos que permitem ao analista incorporar as condições históricas e ideológicas em que o discurso foi produzido” (ROCHA; SILVA; OLIVEIRA, 2022, p. 216). O texto deixa de ser um veículo imediato de sentido, e passa a integrar um jogo do qual são partes essenciais um sem número de elementos extratextuais.

Já foram algumas vezes mencionadas as “condições de produção” de um texto. Que se entende por isso? Citamos Eni P. Orlandi, pesquisadora que desenvolveu e popularizou a Análise do Discurso no Brasil, e em um manual explica:

Podemos considerar as condições de produção em sentido estrito e temos as circunstâncias da enunciação: é o contexto imediato. E se as considerarmos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico, ideológico (ORLANDI, 1999, p. 30).

Eis o aparato teórico que nos possibilita entender a *Passio S. Dionysii* da perspectiva do discurso sem que nos afogemos num mar de conceitos que não nos serão imediatamente úteis. Se Cameron analisou a ascensão do cristianismo no seio do Império por meio da criação de um universo discursivo próprio, enquanto Demacopoulos, por sua vez, estudou o progressivo alargamento das prerrogativas papais como consequência de uma escalação retórica intencional

por parte dos papas considerados, cabe a este artigo lançar mão, também, das ferramentas teóricas da Análise do Discurso para estudar uma produção cristã.

Não estamos mais, no entanto, na Antiguidade. Hilduíno viveu durante o Renascimento Carolíngio, e por isso as condições que possibilitaram a produção da sua hagiografia de São Dionísio não são as mesmas que possibilitaram a produção das primeiras hagiografias, nem dos demais discursos cristãos pré-medievais. A seguir olharemos propriamente para o autor e, depois, para o texto, a fim de na conclusão expormos quais pensamos ser as condições (tanto em sentido estrito como no amplo, segundo Orlandi) que possibilitaram a produção da *Passio*.

2. Hilduíno, abade de Saint-Denis

Após ter o imperador romano do oriente Miguel II presenteado o rei da França Luís, o Pio, com uma cópia em grego do *Corpus Areopagiticum*, o rei enviou o códice à abadia de Saint-Denis, nos arredores de Paris. Os escritos foram recebidos na noite de 8 de outubro de 827, quando celebravam o abade Hilduíno e os monges a véspera da festa litúrgica do padroeiro da abadia, São Dionísio, o Areopagita. Em uma carta ao rei, Hilduíno conta que “a chegada do códice causou um número de curas milagrosas” (TAYLOR, 2013a, p. 25, tradução nossa). Esta chegada dramática foi orquestrada pelo próprio Hilduíno, que igualava a (re)união dos escritos dionisiacos com o corpo de São Dionísio enterrado na abadia à *translatio* de relíquias, isto é, qualquer “movimentação litúrgica do corpo de um santo ou de uma de suas partes” (KERBRAT, 2002, tradução nossa).

A abadia de Saint-Denis, a “mãe das igrejas francesas”, foi uma das mais célebres comunidades monásticas do medievo, e sua ligação com a monarquia francesa (evidenciada pelos inúmeros reis, de diversas dinastias, que ali se enterraram⁷⁸) “data dos tempos merovíngios, quando o rei Clotário II, num diploma, refere-se a São Dinis como ‘nosso patrono particular’ (c.625)” (RABELO, 2005, p. 39). A abadia teria sido construída sobre o local de martírio de São Dionísio, primeiro bispo de Paris, identificado com o discípulo de São Paulo que

78 “Depois de Hugo Capeto, que foi enterrado na igreja abacial em 996, somente três dos reis franceses (Filipe I, Luís VII e Luís IX) foram enterrados em outro lugar” (CROSBY, 1981, p. 15, tradução nossa)

ouvira o apóstolo no areópago (ainda que o personagem bíblico não pudesse ter sido o bispo de Paris que foi martirizado no século III). Foi esta a lenda que chegou à idade média.

Rabelo (2005), em sua dissertação de mestrado, nos informa que as primeiras notícias de uma comunidade monástica em Saint-Denis datam do século V (p. 40). Mais precisos, porém, são os dados dos séculos seguintes, quando a abadia ascendeu em importância. O primeiro rei carolíngio Pepino, o Breve, foi ungido na igreja da abadia em 754 pelo papa Estêvão II, primeira investidura desse tipo performada por um papa (p. 41). A proximidade com a corte real e os muitos privilégios inerentes ao cargo fizeram da posição de abade de Saint-Denis um dos postos eclesiásticos mais cobiçados da França.

Hilduíno, clérigo de provável origem nobre⁷⁹, foi abade de Saint-Denis duas vezes, entre 814 e 830, e depois de 832 a 840, durante o reinado de Luís, o Pio (814-840), filho de Carlos Magno e neto de Pepino, o Breve. Um hábil administrador eclesiástico, destaca-se também pela sua erudição na língua latina, além de um conhecimento razoável do grego. A pedido do rei, traduziu do grego para o latim os escritos dionisíacos que tinham sido enviados para a abadia, mas sua tradução “era sumária e ruim, sendo refeita alguns anos depois por João Escoto Erígena; mas a sua versão da vida do santo foi amplamente aceita pelas gerações posteriores” (RABELO, 2005, p. 43). Esta versão, na verdade, se trata de duas obras sobre São Dionísio, a *Passio S. Dionysii* em prosa, e uma adaptação da mesma obra em versos.

A épic *Passio Dionysii* que se seguiu é quase duas vezes mais longa [que a versão em prosa], contando a mesma história numa linguagem ornamentada e complicada. Hilduíno produziu a versão épica para tirar vantagem das funções do verso entre clérigos eruditos da corte. A literatura, especialmente a poesia, era um jogo sério para os intelectuais carolíngios... (TAYLOR, 2013b, p. 52, tradução nossa)

O contexto da corte carolíngia do rei Luís nos oferece “as condições de produção em sentido estrito”, nos termos de Orlandi. Morrendo Carlos Magno em janeiro de 814 e sucedendo-lhe seu filho Luís, morreu em março do mesmo ano o abade de Saint-Denis, Waldo de Reichenau (LAPIDGE, 2017, p. 11-12). O rei

79 Lapidge (2017, p. 4-11) discute as origens de Hilduíno, a datação provável de seu nascimento em 785 com base no seu apontamento como abade em 814 e a possibilidade de ter sido primo do rei Luís I.

Luís supriu a vacância da abadia com o apontamento de Hilduíno, dado que o posto era visto como um prêmio pessoal do rei a um de seus *familiares*. Poucos depois, em 819, Luís aponta Hilduíno como arquicapelão:

Examinando o papel de Hilduíno como arquicapelão, vemos uma cultura de corte em que o poder era exercido por meio de relações pessoais, em vez de canais institucionais. Na corte, a *amicitia* (associação política disfarçada de amizade) funcionava através da troca do favor do patrono, manifestado em recompensas simbólicas e materiais, pelo serviço, lealdade e expressões de devoção do dependente. Os amigos mais próximos do governante beneficiavam-se acima de tudo de sua *familiaritas*. (TAYLOR, 2013b, p. 57, tradução nossa)

Hilduíno foi tanto um político habilidoso como um erudito. No campo da política eclesiástica, buscou “confirmação real dos privilégios que tinham sido concedidos a Saint-Denis por Carlos Magno e, antes dele, por Pepino” (LAPIDGE, 2017, p. 15, tradução nossa). Mencionamos que foi abade de Saint-Denis em dois momentos diferentes. O intervalo se deve à traição que cometeu contra seu patrono, o rei Luís, na revolta que Lotário, filho do rei, promoveu contra seu pai. Em 830, chegou a ser exilado, mas o rei Luís, pela intercessão de um discípulo de Hilduíno, Hincmaro, futuro arcebispo de Reims, perdoou-lhe a traição e por volta de 832 restituiu-lhe o cajado abacial (RABELO, 2005, p. 43).

Uma breve sinopse dos escritos latinos de Hilduíno feita por Lapidge (2017, p. 61-63) divide a produção do clérigo em seis fases, com alguma sobreposição entre elas: de 827 a 834, Hilduíno trabalhou na tradução latina do *Corpus Dionysiacum* a pedido do rei Luís; em 832, Hilduíno envolveu-se na elaboração de uma nova constituição para a abadia, reformando-a segundo os padrões beneditinos; de 834 a 835, chegaram até nós a correspondência entre o rei e o abade sobre a elaboração de uma nova *vita* de São Dionísio; no intervalo entre 834 e 840, dedicou-se à composição da *Passio S. Dionysii* em prosa; supõe-se que a transposição da *Passio* para versos épicos tenha sido feita entre 840 e 850, já depois da morte de Luís em 840; por fim, a última obra atribuída a Hilduíno, a *Passio SS. Cornelii papae et Cypriani* (Paixão dos Santos Papa Cornélio e Cipriano), data do período entre 840 a 855.

Não se sabe exatamente quando Hilduíno morreu. Lapidge estabelece 860 como data provável (2017, p. 61). Àquela altura, Hilduíno já não era abade de Saint-Denis desde pelo menos 843. Tendo em 840 ascendido ao trono Lotário,

filho de Luís, a quem Hilduíno tinha se unido na fracassada rebelião de 830, Hilduíno deixa Saint-Denis para se tornar, em 843, arquichanceler (*summus notarius*) do rei Lotário: “De 844 em diante, nas palavras de um historiador moderno, ‘Hilduíno logo se tornou o mais influente e bem documentado conselheiro de Lotário’” (LAPIDGE, 2017, p. 51, tradução nossa).

Muito mais poderia ser escrito sobre a vida e a obra desse que foi um dos grandes nomes do Renascimento Carolíngio. O que interessa a este trabalho, no entanto, é um recorte que ilumina a composição da *Passio S. Dionysii*: a promoção do culto a São Dionísio feita pelo rei Luís e entusiasmadamente abraçada por Hilduíno. As condições de “produção em sentido amplo” serão iluminadas ao nos voltarmos para o próprio São Dionísio.

3. A tradição dionisíaca: teologia mística e pseudonímia

O que se entende por *Corpus Dionysiacum* ou *Areopagiticum*?

Assim se chama o conjunto genérico das obras atribuídas ao Areopagita, escritas em grego, qualquer que seja o manuscrito em consideração, independentemente da sua recensão, família ou edição; compreende duas obras acerca de hierarquias (*De coelesti hierarchia* e *De ecclesiastica hierarchia*), um tratado sobre os nomes divinos (*De divinis nominibus*), outro sobre a teologia mística (*De mystica theologia*), e um epistolário composto por dez cartas autênticas (*Epistulae* [por vezes acompanhado por uma décima primeira carta, espúria e que devemos ignorar]). (CASTRO, 2016, p. 74)

Pseudo-Dionísio, sob o pseudônimo do Areopagita, além de frequentemente invocar São Paulo como seu mentor, endereça suas epístolas e obras a figuras do primeiro século: o discípulo de São Paulo Timóteo, o apóstolo São João e Policarpo, bispo de Esmirna.

Embora não livre de controvérsias desde o século V, uma vez que “no que é aparentemente a primeira referência conhecida ao *Corpus Areopagiticum* tanto a autenticidade dos livros como [sua] ortodoxia [...] tenham sido questionadas” (PELIKAN, 1987, p. 12, tradução nossa), com raras exceções foi a autoria dionisíaca tradicional aceita até o século XIX. Dois estudiosos alemães, Hugo Koch e Joseph Stilgmayr, demonstraram em pesquisas independentes a dependência que de Proclo teria o *Corpus*, que desde então é datado de meados do século V (WDOWIAK, 2014, p. 237, tradução nossa).

Bastem estas breves referências à questão dionisíaca. Um estudo mais detalhado da recepção da pseudonímia dionisíaca (WDOWIAK, 2014, p. 234-238), no entanto, concluiu que, embora os estudiosos tenham, não sem razão, focado particularmente na medida da influência neoplatônica sobre o cristianismo de Dionísio, a pseudonímia dionisíaca não se trata somente de arrogar autoridade subapostólica, mas pode iluminar o conteúdo de difícil compreensão do *Corpus*. A pseudonímia dionisíaca, portanto, deveria ser entendida dentro do programa da teologia mística. Ora, “o principal problema do Pseudo-Dionísio é [...] como falar de Deus, estando este para além de todo o conhecimento e capacidade descritiva humana?” (CARVALHO, 1996, p. 74).

Aqui, as indicações teológicas, breves por necessidade de espaço e melhor adequação ao escopo, servirão à análise histórica e literária: para o Pseudo-Dionísio, há quatro maneiras de conhecer a Deus: a simbólica, a afirmativa (catafática), a negativa (apofática) e a mística. Se durante a fase simbólica Deus é conhecido pelos sentidos, pois todas as criaturas lhe são análogas (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 1996, p. 19), a teologia afirmativa (catafática) consiste em ascender das formas sensíveis para os nomes inteligíveis pelos quais conhecemos a Deus; como, por exemplo, se pode dizer que Deus é “bom”, “uno” ou “trino”, qual o sentido de “paternidade” ou “filiação” em Deus (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 1996, p. 19). A teologia afirmativa, no entanto, deve se tornar negativa, apofática: não o que se diz sobre Deus, mas o que *não* se diz. Dado que a divindade é *hyperousia*, “mais que substancial” ou “suprassubstancial”, quaisquer nomes inteligíveis aplicados a Deus não podem corresponder à sua verdadeira natureza. Por meio do alfa privativo, a partícula negativa em grego, Dionísio perfaz o caminho da negação:

A causa de todas as coisas [...] tão pouco é um corpo ou sequer uma figura, e não possui aspecto, quantidade ou volume. Não está em lugar algum nem é vista; não pode aperceber-se pelo tacto, nem sente nem é sensível; não conhece a desordem nem a perturbação, pois não é importunada pelas paixões materiais; também não é desprovida de poder, por estar submetida às contingências do sensível; não sente falta de luz; não sofre alteração nem corrupção nem divisão, nem privação nem derramamento, e nem é nem tem o que quer que seja de sensível. (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 1996, p. 23)

Resta, no entanto, o último passo: a união mística. O Pseudo-Dionísio foi o primeiro a cunhar o termo “teologia mística” (tendo assim intitulado um de seus

tratados), que ele define como “conhecimento perfeito de Deus obtido mediante a ignorância pela virtude de uma incompreensível união” (CARVALHO, 1996, p. 78). A treva divina é experimentada, em vez de expressa, por meio de uma superação das limitações discursivas sobre Deus. Uma união mística, uma experiência participativa, pois nem “sobre ela [a divindade], em sentido absoluto, há uma afirmação ou uma negação” (PSEUDO-DIONÍSIO, 1996, p. 25).

Voltando à questão da identidade do autor, à via de negação sobre Deus deve corresponder um “apofatismo antropológico” (WDOWIAK, 2014, p. 241, tradução nossa): “a apófase deve ser aplicada não só ao discurso teológico sobre Deus [...], mas também engajar todo o ser humano”. Levando essa noção mais adiante, Riordan (2008, p. 31-32) explica a pseudonímia não só nos termos da teologia mística, mas como uma “transtemporalidade”, uma identificação mística entre o autor e o pseudônimo, já que “o mesmo Espírito anima todo o Corpo de Cristo”, de modo que cada membro do Corpo coabita um ao outro.

Está claro que a identificação do autor do *Corpus Dionysiacum* com São Dionísio, o Areopagita, vai além da mera alegação de autoridade apostólica, sentido pejorativa do “pseudo” em Pseudo-Dionísio. Resta-nos responder como essa identificação foi relevante para Hilduíno e Luís, o Pio.

5. Conclusão: hagiografia e legitimidade imperial

Ainda que tenham pontualmente ocorrido contestações quanto à veracidade dos escritos dionisiacos durante o medievo, a identificação do autor do *Corpus Dionysiacum* com São Dionísio (já uma amálgama do Areopagita bíblico e do bispo-mártir de Paris) atendia aos interesses convergentes do rei Luís e do abade Hilduíno. Esta convergência de interesses, como vimos, fazia parte de uma relação de favores recíproca, comum na corte carolíngia. Já que “o governante frequentemente concedia favores (*gratia*) com base em laços pessoais” (TAYLOR, 2013b, p. 59, tradução nossa), a proximidade de Hilduíno com o rei evidencia sua posição como *familiaris regis*: “O arquiapelo, como um dos homens mais próximos do rei, exercia um grande poder” (TAYLOR, 2013b, p. 57).

Por volta de 834 (depois, portanto, da restituição de Hilduíno ao posto de abade de Saint-Denis), o rei Luís comissiona uma nova *vita* de São Dionísio,

depois de já ter ordenado a tradução do *Corpus*. Foi então que Hilduíno, “utilizando uma combinação de textos históricos e hagiográficos, uma astuta forma de propaganda que vestia invenções de formas literárias convencionais” (BERKHOFER III, 2022, p. 124, tradução nossa), produziu a *Passio Sancti Dionysii*, uma obra que navega entre a escrita histórica e a falsificação, entre a hagiografia e a pseudonímia.

Os avanços criativos (isto é, as invenções) de Hilduíno se podem melhor observar comparando a sua *Passio* com as duas hagiografias dionisíacas que a precederam. Antes de Hilduíno, circularam duas obras hagiográficas sobre São Dionísio, a “*Passio* antiga” (BHL 2171, inc. “*Gloriosae martyrum passiones*”) e a “*Passio* anônima” (BHL 2178; inc. “*Post beatam et gloriosam*”). A *Passio S. Dionysii* (BHL 2175; inc. “*Post beatam ac salutiferam*”) de Hilduíno segue a estrutura básica das duas precedentes, mas foi de longe a mais popular no medievo, tendo sobrevivido em quase 200 manuscritos (LAPIDGE, 2017, p. 124). Lapidge compara as dependências textuais, estruturas e conteúdo das três *Passiones* em detalhes (2017, p. 82-92), mas importam para nós as inovações de Hilduíno:

Duas características cruciais da hagiografia de São Dionísio — sua identidade com o homem convertido por São Paulo em Atenas e seu ato de cefaloforia após a decapitação — foram concebidas não por Hilduíno, mas por seu predecessor, o autor da *Passio S. Dionysii* anônima. As características únicas da *Passio S. Dionysii* de Hilduíno são sua identificação do convertido ateniense de São Paulo com o autor do *Corpus Dionysiacum* (incluindo a longa descrição de seu conteúdo), sua descrição das torturas sofridas por São Dionísio e seus companheiros em termos familiares das paixões dos mártires romanos tardios e sua ousada concepção do milagre em que Cristo apareceu a São Dionísio na prisão. (LAPIDGE, 2017, p. 92, tradução nossa)

A descrição desta aparição de Cristo foi uma das “mais chocantes invenções hagiográficas” de que se tem notícia (LAPIDGE, 2017, p. 92). Percebemos assim que Hilduíno se apropriou de um arcabouço devocional antigo e fez avanços retóricos importantes para a história do culto a São Dionísio: ele, pela primeira vez, identificou o santo mártir com o autor do *Corpus Dionysiacum*. O mistério em torno da identidade do autor provou ser uma oportunidade para o abade de Saint-Denis.

Debrucemo-nos sobre a estrutura geral da obra. No primeiro capítulo, São Paulo chega a Atenas. A topografia da cidade é descrita em detalhes (caps. 2-4). São Paulo vai ao Areópago e conhece Dionísio (5). Os dois debatem e Dionísio pede que São Paulo o instrua na fé cristã (6-7). São Paulo performa uma cura milagrosa e a casa de Dionísio se converte, sendo ele então consagrado bispo de Atenas (8). Nos caps. 9 a 16, Hilduíno insere uma espécie de resumo da teologia do *Corpus*. São Paulo é martirizado em Roma (17), para onde também vai Dionísio (17) receber a missão do papa São Clemente de evangelizar a Gália (18-19). A missão de Dionísio, Rústico e Eleutério em Arles e Paris, bem como sua prisão e tortura é narrada (20-28). Jesus Cristo aparece a Dionísio na prisão (29). Os três missionários são levados à Colina de Mercúrio (depois, “Montmartre”, “monte dos mártires”), onde são decapitados (30-31). Dionísio pega sua própria cabeça e a carrega até o seu local de descanso final (32). Isso acontece às vistas de uma mulher nobre, que esconde os corpos dos mártires (33-34). Quando a perseguição arrefeceu, a mulher construiu uma tumba no local onde os tinha enterrado (35). Uma basílica então se construiu ali, onde até hoje muitos milagres acontecem (36).

Não é difícil imaginar o que ganhava Hilduíno com essa falsificação. “Ao promover Dionísio, Hilduíno aumentava o prestígio do imperador e de Saint-Denis” (TAYLOR, 2013a, p. 107, tradução nossa). O prestígio da abadia crescia porque a nova hagiografia ligava o seu fundador e patrono, São Dionísio de Paris, diretamente ao tempo apostólico e, ao mesmo tempo, à teologia mística do então já popular Pseudo-Dionísio. É sabido que a fundação apostólica de uma sé episcopal era parte de seu “poder brando” (São Pedro em Roma, Santo André em Constantinopla, etc.). Mas que interesse poderia ter o rei Luís nessa empreitada?

Recordemo-nos de que, desde a coroação de Carlos Magno no ano 800, o império carolíngio se erguera sobre o mito da *translatio imperii*, isto é, “não apenas a restauração do Império no Ocidente, mas também a transferência do Império Romano do Oriente para o Ocidente” (BIBIANI e TÔRRES, 2002, p. 10). A chegada do *Corpus Dionysiacum*, sua tradução e a composição de uma nova *vita* de São Dionísio (um santo que parte do oriente para o ocidente, da conversão

em Atenas para o martírio em Paris) fazia parte da ideologia carolíngia de refundação do império cristão: “Eis que a Idade Média latina nascia sob o signo de um livro grego e da bandeira de um programa político-cultural já esboçado por Carlos Magno” (CARVALHO, 1996, p. 28). O rei Luís tinha agora acesso total ao corpo, à produção e à história do “patrono particular” da monarquia francesa.

Estas são, portanto, as “condições de produção em sentido amplo” da produção da *Passio S. Dionysii* de Hilduíno, o “contexto sócio-histórico e ideológico”: inserido em uma corte onde prevaleciam os favoreces pessoais sobre os canais institucionais, Hilduíno, ao compor sua obra, fortalecia a posição da abadia de Saint-Denis como centro espiritual da França, por um lado, e por outro fornecia ao rei Luís justificativas pseudo-históricas e hagiográficas para o projeto imperial carolíngio. “Desconfiamos do texto”, recuperando nossas noções iniciais, porque buscamos entender os elementos mais desconcertantes da obra (isto é, suas invenções) nos compromissos ideológicos que jazem sob a mera escritura.

Não seja a brevidade destas palavras mera imposição dos limites formais do trabalho. Antes, é como uma introdução, parcial e preliminar, que se apresenta este artigo. Estas considerações sobre as condições de produção da *Passio* podem, esperamos, renovar o interesse sobre a era carolíngia, bem como gerar a ocasião de, no futuro, retornarmos à obra, a fim de nos determos melhor sobre o seu conteúdo e tradução.

Fontes

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

HILDUÍNO DE SAINT-DENIS. The Prose *Passio S. Dionysii*. In: LAPIDGE, Michael. **Hilduin of Saint-Denis: The *Passio S. Dionysii* in Prose and Verse**. Boston: Brill, 2017. p. 229-304.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. In: CARVALHO, Mário Santiago de. *Pseudo-Dionísio Areopagita, Teologia Mística* [ed. bilingue

grego/port.]. **Mediaevalia**: Textos e estudos, Porto, p. 1-125, jan. 1996. Versão do grego e estudo complementar por M.A.S. Carvalho.

Referências bibliográficas

BERKHOFER III, Robert. **Forgeries and Historical Writing in England, France, and Flanders, 900–1200**. Woodbridge: The Boydell Press, 2022.

BIBIANI, Daniela; TÔRRES, Moisés Romanazzi. A Evolução Política da Alta Idade Média na Europa Ocidental: da pluralidade dos reinos romano-germânicos à unidade carolíngia. **Brathair**: Revista de Estudos Celtas e Germânicos, S/L, v. 1, n. 2, p. 3-13, mar. 2002.

CAMERON, Averil. **Christianity and the Rhetoric of Empire**: The Development of Christian Discourse. Berkeley: University of California Press, 1994.

CASTRO, Tomás. Leitores, tradutores e intérpretes. Sobre três traduções latinas dos areopagítica. In: LOPES, Filipa; SILVA, André; AGUIAR, Miguel (org.). **Incipit 4. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto, 2015**. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Biblioteca Digital, 2016. p. 71-81.

CARVALHO, Mário Santiago de. Pseudo-Dionísio Areopagita, Teologia Mística [ed. bilingue grego/port.]. **Mediaevalia**: Textos e estudos, Porto, p. 1-125, jan. 1996. Versão do grego e estudo complementar por M.A.S. Carvalho.

CROSBY, Sumner McKnight. Abbot Suger, the Abbey of Saint-Denis, and the New Gothic Style. In: THE METROPOLITAN MUSEUM OF ART (ed.). **The Royal Abbey of Saint-Denis in the Time of Abbot Suger (1122-1151)**. Nova Iorque: The Metropolitan Museum Of Art, 1981. p. 13-24. Catálogo de exposição.

DEMACOPOULOS, George. **The Invention of Peter**: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013.

KERBRAT, P. Relics, Translation of. In: VAUCHEZ, André. **Encyclopedia of the Middle Ages**. S/L: James Clarke & Co, 2002. Edição online. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780227679319.001.0001/acref-9780227679319-e-2397>. Acesso em: 7 ago. 2024.

LAPIDGE, Michael. **Hilduin of Saint-Denis: The *Passio S. Dionysii*** in prose and verse. Boston: Brill, 2017.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

PELIKAN, Jaroslav. The Odyssey of Dionysian Spirituality. In: PSEUDO-DIONYSIUS THE AEROPAGITE. **Pseudo-Dionysius: The Complete Works**. Mahwah: Paulist Press, 1987. p. 8-23. Tradução: Colm Luibheid Prefácio, notas e colaboração com a tradução: Paul Rorem. Prefácio: Rene Roques. Introduções: Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq e Karlfried Froehlich.

RABELO, Marcos Monteiro. **O Abade Suger, a igreja de Saint-Denis e os primórdios da arquitetura Gótica na Ile-de-France do século XII**. 2005. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História da Arte, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SANTOS, Israel Matheus Siqueira; LEAL, Pedro Ivo Zaccur. Retórica Imperial e o Topos Petrino no Sermão 82 de São Leão Magno. In: SANTOS, Isabel Arco Verde (org.). **Entre tramas clássicas e orientais: de retalhos a existência se faz**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 377-392.

RIORDAN, William. **Divine Light: the theology of Denys the Areopagite**. São Francisco: Ignatius Press, 2008.

ROCHA, Termisia Luiza; SILVA, Gilson Pequeno da; OLIVEIRA, Guilherme Saramago de. Metodologia de pesquisa científica: análise do discurso - conceitos e possibilidades. **Cadernos da Fucamp**, Monte Carmelo, v. 53, n. 21, p. 215-225, fev. 2023.

TAYLOR, Anna. Books, Bodies, and Bones: Hilduin of St-Denis and the Relics of St Dionysius. In: AKBARI, Suzanne Conklin; ROSS, Jill (ed.). **The Ends of the Body: identity and community in medieval culture**. Toronto: University Of Toronto Press, 2013a. p. 25-60.

_____. **Epic Lives and Monasticism in the Middle Ages, 800–1050**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2013b.

WDOWIAK, Magdalena. The Hidden Author of the Corpus Dionysiacum - Authenticity, Rejection, and Apohasis in Historical Context. **Classica Cracoviensia**, [S.L.], v. 17, p. 231-245, 31 dez. 2014.

A atividade cristianizadora de Antonino de Sorrento na *Vita Antonini*⁸⁰

The activity of christianization by Antonino of Sorrento in the *Vita Antonini*

Juliana Salgado Raffaeli⁸¹

Artigo recebido em 31 de julho de 2024
Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: Este artigo analisa as alusões à atividade cristianizadora de Antonino de Sorrento na *Vita Antonini*. Primeiro, apresenta um panorama da Península Itálica e do monasticismo nos séculos VI e VII. Depois, estuda o texto hagiográfico para entender a atividade cristianizadora de Antonino, destacando quatro modalidades: construção de edifícios religiosos; atração de fiéis, conversão e pregação; envolvimento em atividades episcopais e abaciais; e difamação e acusação resultantes da cristianização.

Palavra-chave: Antonino de Sorrento. Cristianização. Conversão. Pregação.

Abstract: This article analyzes the allusions to the Christianizing activities of Antonino of Sorrento in the *Vita Antonini*. First, it presents an overview of the Italian Peninsula and monasticism in the 6th and 7th centuries. Then, it studies the hagiographic text to understand Antonino's Christianizing activities, highlighting four modalities: construction of religious buildings; attraction of the faithful, conversion, and preaching; involvement in episcopal and abbatial activities; and defamation and accusation resulting from Christianization.

Keyword: Antonino of Sorrento. Christianization. Conversion. Preaching.

Introdução

A *Vita Antonini*, de autoria desconhecida, é um texto narrativo composto por um prefácio, uma breve história do monge Antonino de Sorrento e do bispo Catelo, sem divisões em capítulos,⁸² seguido por um longo relato dos milagres atribuídos ao monge, também sem organização capitular. Segundo seu hagiógrafo, o monge Antonino teria vivido na região centro-sul da *Itália*, entre os

⁸⁰ O presente artigo apresenta resultados que foram obtidos a partir da pesquisa doutoral realizada no Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com bolsa CAPES e sob orientação da Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva.

⁸¹ Doutora em História Comparada PPGHC-UFRJ. Pesquisadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2196-922X>. E-mail: julianaraffaeli@gmail.com.

⁸² Outra versão da hagiografia de Antonino, contendo oito capítulos, foi organizada em forma de lecionário da igreja de Sorrento.

séculos VI-VII. Órfão e nascido na Campânia, foi criado na abadia de Santa Maria de Strada, vivendo como monge até que as empreitadas lombardas na região o levassem para a região de Castellammare di Stabia. Segundo a *Vita Antonini*, foi lá, agora como eremita, que conheceu e se tornou amigo de Catelo, bispo local. Desejoso de viver uma experiência monástico-eremítica, o bispo confiou sua diocese a Antonino e passou a habitar em uma gruta no Monte Áureo. Saudoso da vida eremítica, Antonino abandonou a sede episcopal. Entre idas e vindas, Antonino e Catelo passaram a habitar conjuntamente a montanha, na qual construíram um oratório dedicado a São Miguel, onde passaram a pregar para as comunidades cristãs próximas, que se afeiçoaram à presença dos dois eremitas (D'ANGELO, 2015, p. 19-21).

Ainda de acordo com a narrativa, durante o período em que Catelo foi forçado a permanecer em Roma, Antonino acumulou prestígio e fama por sua atuação religiosa. Como consequência, foi convidado por fiéis da cidade de Sorrento para lá habitar, o que fez, logo após o retorno de Catelo. Uma vez em Sorrento, Antonino passou a acompanhar as atividades do mosteiro beneditino de São Agripino, aproximando-se do abade, que reconheceu seu destaque como guia espiritual da comunidade e preparo para a vida monástica. Na ocasião da morte do antigo abade, foi escolhido para sucedê-lo, função que desempenhou até o momento de sua morte e nos milagres que a sucederam (D'ANGELO, 2015, p. 20-21).

A modalidade de vida religiosa enaltecida como perfeita na hagiografia era, portanto, monástica e eremítica. Entretanto, o hagiógrafo não desenvolve uma argumentação detalhada ou aprofundada sobre as motivações que justificassem a preferência de Antonino pela retirada ascética após a vivência na tradição beneditina. Por outro lado, tal aspecto está marcado na necessidade que tanto o monge quanto o bispo têm de se isolar nas regiões montanhosas, realizando seu ascetismo contemplativo, mas também cuidando da evangelização e cristianização das populações locais. Nesse sentido, buscamos com esta investigação analisar as formas de cristianização narradas na *Vita Antonini*, procurando entender como estas ações eram empregadas e por que eram entendidas como necessárias tanto para a salvação da comunidade quanto para

reforçar a santidade de seus protagonistas.

Para responder aos questionamentos apresentados acima, dividimos a análise em cinco etapas, visando 1) à apresentação do contexto sociopolítico da Itália nos séculos VI-VII, 2) aos desdobramentos do monacato italiano no mesmo período, 3) às informações essenciais sobre a documentação utilizada, 4) à análise da documentação a partir do objeto de análise apresentado e, por fim, 5) às nossas considerações finais.

O Península Itálica entre os séculos VI e VII

A hagiografia de Antonino é composta sobre o pano de fundo da ocupação lombarda e bizantina da Península Itálica, desdobrada a partir do século VI. No momento anterior à formação dos reinos romano-germânicos na Itália, podemos indicar que duas identidades sociais heterogêneas se destacavam, a dos romanos e a dos “bárbaros”.⁸³ Ser romano implicava uma série de direitos e deveres como cidadão do Império, condição que possuía sua própria historicidade. Para o século V, dizia respeito ao uso do latim, ao respeito as tradições imperiais e a dada cultura compartilhada. Devido à imponência institucional alcançada, as regionalidades eram suplantadas pela noção de pertencimento a uma instituição universal. A noção de “bárbaro” era construída a partir do ponto de vista dos romanos e, por isso, abarcava uma série de grupos étnicos distintos, de estruturas sociais, culturais e linguísticas variadas. Os “bárbaros” estavam situados fora do *limes*, as fronteiras do Império, e não compartilhavam dos atributos necessários para serem considerados romanos. Entretanto, eles não eram estranhos. Por séculos os “bárbaros” exerceram pressão e ocasionalmente adentraram os limites imperiais. O Império lidava com esses grupos conforme as necessidades, expulsando-os, tornando-os tropas federadas contra novos invasores menos amigáveis, e/ou permitindo ocupar territórios esvaziados ou

⁸³ Reconhecemos o debate a respeito das nomenclaturas utilizada para denominar o conjunto de grupos que convivem nas fronteiras e adentram pelas fronteiras do Império Romano. Optamos pela utilização do termo “bárbaro”, como empregado com sentido de alteridade pelos autores romanos, pela ausência de termos mais precisos, que não incorressem em generalizações sobre origens e culturas desses grupos. “Bárbaro” foi utilizado por nós para identificar a totalidade de entrantes, em contrapartida utilizamos reino romanos-germânicos para mencionar, especificamente, os grupos de origem na *Germânia* que formaram reinos nas regiões ocidentais do Império Romano.

devastados no interior de suas fronteiras (GEARY, 2005, p. 81-112; MUSSET, 1982, p. 4-21).

Desde o início do século IV, com a divisão do Império nas partes Ocidental e Oriental, com as respectivas capitais em Roma/Ravena e Constantinopla, a importância econômica e política do governo ocidental já não era a mesma. No contexto do século V, quando um fluxo mais intenso de “bárbaros” adentrou o Império, empurrado principalmente pela guerra contra os Hunos, a ação externa e a reação interna romanas não eram uma novidade para ambas as partes. Após um período encabeçado politicamente por imperadores com pouca legitimidade e comandada militarmente por generais não-romanos, Rômulo Augusto foi deposto, em 476, por Odoacro (433-493). Tal general, que havia sido declarado rei pelo seu exército, provocou o episódio que, posteriormente, seria definido como marco político do fim do Império Romano e da Antiguidade. Entretanto, para os contemporâneos do episódio, tal mudança não pareceu ter representado uma transformação significativa em suas formas de vida. Os grupos que estavam cada vez mais poderosos no âmbito italiano, a igreja e a aristocracia, não perderem seu espaço com a alternância política (MOORHEAD, 2008, p. 140-142; GEARY, 2005, p. 113-140; FRIGHETTO, 2012, p. 133-135).

Zenão I (425-491), o imperador oriental, incapaz de enfrentar diretamente Odoacro, enviou contra ele o chefe “bárbaro” Teodorico (454-526). O grupo que o acompanhava era chamada convenientemente de “ostrogodo”, apesar de ser composto de forma heterogênea por pessoas de várias origens, que seguiam uma possível tendência migratória. Dessa forma, a massa que se deslocou para a *Itália* era tanto uma expedição militar quanto um conjunto de famílias composto por mulheres e crianças. Entre conflitos, negociações e traições, Teodorico venceu e assassinou Odoacro, iniciando seu próprio reinado em Ravena, que duraria de 493 a 526. A *Itália* passou a ser ocupada por godos e romanos. Territorialmente, os ostrogodos ocupavam as áreas mais sensíveis do ponto de vista militar. Ademais, a divisão social estava pautada na separação entre militares e civis, os novos ocupantes e os autóctones, respectivamente. Este foi outro elemento que, na prática, não sinalizou uma mudança profunda na sociedade, uma vez que as tropas imperiais já eram integradas há muito tempo

por não-romanos (MOORHEAD, 2008, p. 143-144; SANZ SERRANO, 1995: 171-180; MUSSET, 1982, p. 21-24; FRIGHETTO, 2012, p. 151).

Teodorico desejava manter a separação entre os dois grupos étnicos na esfera legal – pela possibilidade de os godos serem julgados em cortes militares – e religiosa – por professarem o arianismo, diferentemente dos romanos que eram cristãos “nicenos”.⁸⁴ Entretanto, seria difícil manter essa divisão artificial. Para garantir sua influência no Ocidente, mesmo que indiretamente, o senado romano reconheceu a autoridade do rei ostrogodo sobre a *Itália*. Teodorico havia sido nomeado *magister militum praesentialis* – ou generalíssimo – e patrício, portanto, recebeu das autoridades do Império Romano Oriental a legalidade para governar, inclusive, a população ítalo-romana. Para o Império, as leis e a autoridade de Constantinopla regiam, ao menos teoricamente, a região, tendo o monarca como seu comissário. Em contrapartida, como chefe dos ostrogodos, o monarca preferia utilizar o título de rei, mantendo as forças do seu exército compostas exclusivamente por ostrogodos. Aos ítalo-romanos cabia a administração civil, as artes e as letras (SANZ SERRANO, 1995, p. 76-77; FRIGHETTO, 2012, p. 152-154).

Apesar do sucesso de seu reinado, Teodorico não deixou herdeiros homens diretos e, a despeito de ter designado seu neto Atalarico (516-534) como sucessor, um problema político se desenhou após a morte do rei, em 526, já que o sucessor ainda era muito novo para assumir de forma independente, o que deu à sua mãe, Amalasunta (495-534), a condução dos reinos. A regente, então, realizou um amplo trabalho de conciliação com Constantinopla, mas que não pôde evitar a erosão do governo. A nova configuração política atraiu a atenção

⁸⁴ Os usos dos termos “católico” e “ortodoxo” para se referenciar os dogmas da igreja romana entre os séculos IV e VII, particularmente, podem ser considerados imprecisos. Tanto as correntes consideradas “heréticas” ou “heterodoxas” quanto as consideradas “ortodoxas” ou “católicas” (universais) não se viam como divergentes dos verdadeiros ensinamentos do cristianismo. As diferentes interpretações cristológicas, doutrinárias e litúrgicas foram construídas durante longos períodos, por meio dos debates promovidos pelos seus defensores e detratores. Optamos pela utilização de cristianismo “niceno”, pois a partir do Concílio de Niceia, de 325, a doutrina cristológica seguida pela igreja de Roma, entre outras, passou a ser elaborada gradualmente, além de ser recorrentemente confirmada pelos concílios ecumênicos subsequentes. Utilizamos cristãos “arianos”, “maniqueístas”, “priscilianistas”, “pelagianistas”, entre outros, para denominar as diferentes correntes cristãs que disputaram os discursos religiosos do cristianismo em construção, a partir dos nomes dos seus propositores, Ário, Manes, Prisciliano, Pelágio, respectivamente.

do Império Bizantino. Em 535, Justiniano (482-565) enviou seu general Belisário (505-565) para *Itália*, recuperando Roma, em 536, e Ravena, em 540. A guerra gótica com Constantinopla acabou com as chances dos ostrogodos, que ainda tentaram reagir com novas nomeações de reis. Apesar de ter sido reincorporada ao Império do Oriente, a província não teve a mesma importância de séculos anteriores (FRIGHETTO, 2012, p. 155-160; MOORHEAD, 2008, p. 148-151.; SANZ SERRANO, 1995, p. 84-85).

A segurança e a prosperidade garantidas pela reconquista bizantina não duraram muito tempo. Um novo grupo com origem na *Germânia Magna* se instalou ao sul do Danúbio, na província da *Panônia*. Eram, em geral, aliados dos bizantinos, mas não eram romanizados ou completamente cristianizados. Em 586, liderados pelo rei Alboíno (530-572) se deslocaram para a *Itália*, sem que os motivos tenham consenso na historiografia. Assim como ostrogodos, não havia homogeneidade no grupo intitulado “lombardo” – composto por suevos, sármatas, hérulos, búlgaros, gépidas, saxões e turíngios – que se deslocava sob uma liderança militar eleita. Entraram na província da *Itália* por Veneza, sem oposição em seu caminho e após um cerco de três anos chegaram ao antigo palácio de Teodorico. A guerra anterior entre bizantinos e ostrogodos havia exaurido a península, deixando-a vulnerável para novos ataques (MOORHEAD, 2008, p. 151-152; FRIGHETTO, 2012, p. 173-174; GEARY, 2005, p. 141-142).

Sobre o período de chegada dos lombardos há muito pouca documentação. O principal lastro textual tem origem eclesiástica e foi escrita muito tardiamente ao período narrado. Porém, algumas divergências foram perceptíveis nessa nova incursão: as diferenças culturais eram maiores e a organização interna do grupo não era tão coesa, se comparados aos mais romanizados ostrogodos. A liderança de Alboíno acabou, após sua morte, no mesmo ano que terminaram as conquistas territoriais. Os lombardos elegeram um novo rei, Clefo (?-574), que também não governou por muito tempo até ser assassinado. Após esse episódio, os lombardos passaram por um período de dez anos, entre 574-584, sem que outro monarca fosse eleito. Foram estabelecidos ducados autônomos, com lideranças regionais e, dessa forma, o poder passou da monarquia para aproximadamente trinta e cinco duques. O chamado

interregnum foi um período de lutas e hostilidade contra os francos das *Gálias*. Parte dos proprietários romanos nos novos territórios lombardos foram mortos ou exilados para regiões controladas ainda pelos bizantinos, os demais que permaneceram foram obrigados a pagar altas quantias de tributos (MOORHEAD, 2008, p. 153; FRIGHETTO, 2012, p. 174; GEARY, 2005, p. 142-143).

O imperador Maurício (539-602), após apelos do bispo de Roma, Pelágio II (530-590), usou os francos para agir sobre os lombardos. Essa ação levou ao fim do *interregnum* lombardo, pela necessidade de organização da defesa, que agora ficava a cargo do novo rei, Autário (540-590). O novo monarca tomou decisões que o distinguiu dos anteriores e que não foi repetida pelos seus sucessores: no momento de sua eleição, a nova monarquia recebeu metade da riqueza de seus duques, o que deu a governo estabilidade econômica; adotou o título de *Flavius*, e; proibiu as crianças lombardas de serem batizadas no cristianismo niceno. Tais atitudes demonstraram tanto uma autoridade de origem romana quanto um afastamento da identidade religiosa que definiu os romanos no final do século VI ((MOORHEAD, 2008, p. 154-155).

A população de origem romana que havia resistido aos cercos, ataques militares e dominação política das últimas décadas começou a encontrar lugar na nova forma de organização política da *Itália*. Paulatinamente, as populações ítalo-romana e lombarda começaram a se fundir, facilitadas pela heterogeneidade e descentralização dos governantes. Até o século VIII, a elite socioeconômica se identificava como lombarda e era a única que tinha acesso às estruturas de poder e às riquezas, os romanos de altas camadas passaram a se considerar como lombardos para garantir o acesso aos poderes. A distinção estava baseada na tradição militar, nesse sentido, ser lombardo era ser livre, guerreiro e proprietário de terras. Ser “romano” passou a ter uma conotação territorial e vinculada ao poder imperial bizantino. No processo de enraizamento social e da mesma forma que os outros reinos “bárbaros” fizeram, houve a preocupação com a legalidade institucional do poder. As leis lombardas, compostas entre 650 e 750 por vários reis, vigoraram combinadas e inspiradas pelas leis romanas (GEARY, 2005, p. 144-149; FRIGHETTO, 2012, p. 175).

O contexto da entrada dos lombardos na Península Itálica, após a

reconquista realizada pelos bizantinos contra os ostrogodos, dialogou diretamente com o entorno sociopolítico da *Vita Antonini*. Segundo a historiografia, o monge beneditino Antonino iniciou sua trajetória como eremita após um saque lombardo a Monte Cassino – mosteiro beneditino de grande importância religiosa para o período – durante a expansão do ducado de Benevento. Diferentemente dos outros monges que deixaram o mosteiro em direção à Roma, Antonino buscou as comunidades cristãs nicenas de Castellamare de Stabia (D'ANGELO, 2015, p. 20-24; TEATINO, 1885. p. 19-32), na região de Nápoles, que eram mantidas sob o domínio bizantino (FRIGHETTO, 2012, P. 159), o que permitiu que o asceta realizasse sua nova profissão monástica como eremita. Nesse contexto, a maioria da população lombarda do ducado de Benevento era pagã ou cristã ariana, não sendo compatível com a religiosidade do monge. Os milagres relatados pela *Vita Antonini* apresentavam Antonino como um protetor da cidade de Sorrento, que o acolheu no final de sua vida, contra as tentativas de dominação de Benevento. Conhecemos que os lombardos tomaram áreas dos proprietários de terras e tinham poder sobre as igrejas dessas regiões. Ao mesmo tempo, o enfraquecimento da administração civil, um dos tradicionais pilares da sociedade romana, foi combinado com o progressivo aumento do papel dos bispos, o que aproxima mais uma vez as narrativas hagiográficas do contexto das incursões (MOORHEAD, 2008, p. 157-158). Entendido o contexto social, político e religioso da Itália nos séculos VI e VII, observaremos a seguir como o contexto monástico, especificamente, se desenvolveu na mesma região e período.

O monacato italiano entre os séculos VI e VII

No Ocidente imperial, os movimentos ascéticos antecederam à mobilização propriamente monástica e cristã. Comunidades religiosas experimentavam formas variadas de ascetismo desde os primeiros dois séculos do cristianismo. Como é consenso historiográfico hoje, apesar do monacato ocidental ter se desenvolvido *in loco*, a influência oriental, especialmente egípcia, foi determinante para o estabelecimento e a definição conceitual das formas monásticas fixadas nos reinos romano-germânicos. Tal influência oriental começou a ser sentida no Ocidente na década de 340. Nesse contexto, a primeira

comunidade ascética formal criada teria sido fundada na Península Itálica, pelo bispo Eusébio de Vercelli (283-371), mas ainda não se tratava de um mosteiro propriamente dito. O clero vinculado ao episcopado de Eusébio vivia em castidade e sob vida comunal. Esse formado podia ser encontrado em muitas outras sedes episcopais do período (DUNN, 2000, p. 59-60).

Por conta de viagens realizadas ao Oriente por alguns membros eclesiásticos, o conhecimento da vida monástica também chegou às Gálias, principalmente pela ciência da *Vida* de Antão, entre 360 e 370. O primeiro monge consagrado bispo de que temos notícia foi Martinho de Tours (316-397), protegido de Hilário de Poitiers (300-368) – um dos bispos que sofreram exílio no Oriente no contexto das disputas entre os discursos cristológicos do século IV. O monge-bispo criou eremitérios nas regiões em que atuou, mas as suas práticas ascéticas não se estendem normativamente a essa vida comunal (DUNN, 2000, p. 62-63). Jerônimo de Estridão (347-420) foi outro nome de destaque a adotar o ideal ascético e monástico, junto a Agostinho de Hipona (354-430). Ambos se tornaram os mais influentes escritores do ascetismo e monasticismo do Ocidente na passagem do IV para o V séculos, apesar de partirem de concepções divergentes.⁸⁵

Com João Cassiano (360-435) foi introduzido um princípio monástico normativo próprio para o Ocidente, dentro de uma leitura dos preceitos pretensa ou parcialmente orientais. O autor definiu um conceito de pobreza fundamental, combinando a renúncia inicial dos próprios bens e trabalho para subsistência. A combinação de fatores veio a significar um crescimento do patrimônio comunal. Dessa forma, não havia lucro próprio, preservando os ideais de igualdade e ascetismo impostos pelas regras monásticas vigentes (DIAZ MARTINEZ, 1984-1985, p. 222-223). Cassiano produziu duas obras, intituladas *Instituições Cenobíticas* e *Conferências*, com as quais buscou assistir o processo de fundação monástica nas *Gálias*, sendo a primeira voltada para a regulamentação da vida

⁸⁵ Apesar de ambos terem sido inspirados pela *Vita Antonii*, de Atanásio de Alexandria, Agostinho defendia uma modalidade monástica em comunidade que deveria estar unida por laços de amor mútuo, acima da hierarquia e da obediência. Por sua vez, Jerônimo defendia a desapropriação, a *anachoresis* e as práticas ascéticas rigorosas, com mortificações severas do corpo para controlar os desejos sexuais (DUNN, 2000, p. 66-68).

cenobítica e a segunda preocupada com a experiência eremítica, a partir do conhecimento adquirido pelo autor no Oriente (DUNN, 2000, p. 73-75). Com o sucesso de aceitação dos textos, rapidamente as obras foram copiadas e disseminadas por todas as províncias continentais.

Especificamente, o desenvolvimento monástico na Itália teve seu início ofuscado pela escassez de fontes e pela dificuldade de interpretação dos documentos preservados. Os dados disponíveis indicam que, ao longo do século IV, a vida monástica foi implantada desde Roma até as regiões continentais do Ocidente Medieval. Nessa disseminação monástica as ilhas do Mediterrâneo, particularmente, atraíram a atenções dos monges solitários (COLOMBÁS, 2004, p. 211).

A historiografia por muito tempo se questionou sobre quem foram os primeiros monges latinos e de onde eles vieram. Para alguns a responsabilidade direta coube a Atanásio de Alexandria, autor da *Vita Antonii* e que havia se exilado no Ocidente durante as disputas cristológicas do século IV (BARDY, 1953). Outros reconhecem as dificuldades em estabelecer uma única linha inicial de transferência da influência do Oriente ao Ocidente (LEFORF, 1933). Mais recentemente, tal historiografia assume o pressuposto de que o monacato latino teve origem no próprio Ocidente, como continuação dos movimentos ascéticos de virgens e castos presentes desde a Antiguidade cristã. Ao mesmo tempo, fica claro que os movimentos orientais tiveram grande impacto na forma como foi organizado o monasticismo latino, inclusive pela difusão de obras traduzidas – do copto e do grego para o latim – e pelo interesse de figuras religiosas em visitar os centros monásticos do Oriente. Uma das principais marcas da interinfluência foi o enraizamento do vocabulário monástico, com a latinização de conceitos gregos. Os modelos de vida solitária e comunitária que chegaram foram adaptados e imitados pelas comunidades pré-existentes e novas (COLOMBÁS, 2004, p. 212-213).

Em Roma, o monacato começou a se enraizar apenas na segunda metade do século IV. As agrupações ascéticas, mesmo sendo cada vez mais numerosas, inclusive entre as mulheres nobres, ainda não eram propriamente organizadas em mosteiros. O maior impulso monástico nessa região se deu entre 381-384,

por influência de Jerônimo de Estridão (347-420). O teólogo cristão havia experimentado os ascetismos dos desertos, retornando a Roma com grande influência nos círculos cristãos aristocráticos femininos. Entretanto, suas posições polêmicas em debates cristológicos e a falta de adesão dos homens da aristocracia em Roma levaram à hostilidade de clérigos e leigos com o ascetismo e os monges (COLOMBÁS, 2004, p. 216-222).

Apesar da oposição oficial, o movimento monástico conseguiu se enraizar. Além do monacato “doméstico” entre as altas classes da sociedade, começaram a surgir as primeiras comunidades formais de homens. Entre finais do século IV e início do V, a situação romana sofreu grandes mudanças, chegando também aos homens da aristocracia romana. Ademais, a passagem de João Cassiano, autor das *Instituições e Conferências*, por Roma contribuiu para tal impulso, bem como a difusão da *Vita Martini*, de Sulpício Severo, entre outros textos. Para o início do século V, havia um princípio de vida comunitária, sem regra escrita, com usos e costumes muito diversos, como adaptações vinculadas às referências orientais. Ao longo desse século o projeto monástico foi se consolidando e regulamentando. Os mosteiros masculinos passaram a ser construídos junto às basílicas, sob responsabilidade dos bispos, para possibilitar a celebração da liturgia. Os monges basilicais geralmente não trabalhavam para subsistência e eram mantidos pelos rendimentos da sede episcopal (COLOMBÁS, 2004, p. 223-224). Tais características podem nos ajudar a entender as aproximações de Antonino das autoridades religiosas nas localidades que se fixava, seja em Castellamare de Stabia, junto ao bispo, ou Sorrento, com o abade.

No restante da Itália, a mobilização monástica também se propagou, porém de forma menos documentada. É sabido que as ilhas próximas da costa foram povoadas de solitários, por serem os refúgios idealizados durante os conflitos políticos e militares que marcaram as passagens dos séculos IV-VI. Tratava-se de um monacato insular essencialmente eremítico, que também podia culminar na formação de pequenos grupos em eremitérios e comunidades cenobíticas. No continente, os eremitas também estavam presentes, mas deixaram poucos registros, de forma semelhante ao observado nas ilhas, não era raro que suas iniciativas culminassem em mosteiros comunais com o passar do

tempo, estimulando o crescimento dos adeptos. Em vilas e cidades, o monacato urbano também floresceu, mantendo-se, geralmente, sob jurisdição episcopal (COLOMBÁS, 2004, p. 225-228).

No século VI, Bento de Núrsia (480-547) foi responsável por aprofundar a importância do trabalho, da hierarquização interna e da obediência abacial nos mosteiros que fundou pela Itália e por meio da produção de uma regra monástica – com inspiração na *Regra do Mestre*, de autoria desconhecida. A *Regra Beneditina* teve sua importância ampliada pela atenção dada por Gregório Magno (~540-604). O bispo de Roma foi responsável por, entre outras ações, redigir uma hagiografia sobre Bento e por designar um grupo de monges beneditinos – liderados por Agostinho da Cantuária (séc.VI-604) – para evangelizar a Britânia anglo-saxã, em finais do século VI. Apesar da grande circulação, a regra foi utilizada combinadamente pelos monges ocidentais durante um longo período, até que agentes carolíngios decidissem pela sua revisão e utilização exclusiva nas áreas que tinham sob seu controle.

Segundo a *Vita Antonini*, foi a partir do contexto beneditino inicial, ainda no final do século VI, que o monge Antonino de Sorrento iniciou e finalizou sua trajetória monástica. Ele teria sido membro do principal mosteiro de Bento, Monte Cassino, o qual foi saqueado por lombardos. Tal episódio deu início a trajetória eremítica do protagonista, que após um longo período, já no final de sua vida, resultaria na elevação ao cargo de abade do mosteiro beneditino de São Agripino, na cidade de Sorrento, como veremos em detalhes, a seguir.

Vita Antonini

A hagiografia de Antonino e Catelo

Segundo a historiografia, o monge Antonino teria vivido entre 555 e 625, na região centro-sul da *Itália*. Nascido na região da Campânia, ficou órfão por volta dos seis anos e foi acolhido na abadia de Santa Maria de Strada. Sua trajetória religiosa começou a ser narrada a partir da sua inserção no mosteiro beneditino de Monte Cassino, especialmente na ocasião da invasão e saque dos lombardos de 589, atribuído ao primeiro duque de Benevento, Zotone (D'ANGELO, 2015, p. 19; TEATINO, 1885, p. 10-12). Também segundo a tradição beneditina (VOUCHEZ, 1994, p. 25), os monges sobreviventes buscaram refúgio

em Roma. Tal episódio foi considerado um motivador para adesão da igreja de Roma à utilização da Regra Beneditina e a produção da hagiografia de Bento de Núrsia (480-547) por Gregório Magno (c.540-604).

Contudo, diferente dos cenobitas de Monte Cassino, Antonino teria resolvido retornar para sua região de nascimento, a Campânia, e depois se dirigiu para as montanhas de Castellamare di Stabia. Nessa última localidade passou a viver como recluso em uma gruta no Monte Áureo. Foi na fase eremita de sua vida religiosa que Antonino conheceu e se tornou amigo do bispo estabiense Catelo. Compartilhando sua vocação monástico-eremítica, o episcopo confiou sua sede a Antonino e passou a habitar um eremitério próximo, em busca da contemplação. Por sua vez, o desejo de permanecer como um asceta fez com que Antonino convencesse Catelo a retornar ao seu dever diocesano. Depois destas alternâncias de responsabilidade, Antonino e Catelo passaram a habitar conjuntamente uma caverna no Monte Áureo. Após um período de ascese, ambos receberam uma visão, que descobriram serem idênticas, indicando um pedido de São Miguel para edificarem a região. Para atender ao pedido, construíram um oratório, dedicado ao referido santo, a partir do qual passaram a pregar. Antonino e Catelo predicavam em um lugar distante da sede episcopal e da cidade de Castellamare de Stabia, no interior e na região das montanhas, locais que, segundo consta, ainda eram praticadas cerimônias associadas aos paganismos e à idolatria. Tal preocupação com a cristianização fez com que os ritos fossem celebrados ao ar livre, visando converter os poucos pagãos que habitavam a região. Por abandonar sua diocese e a comunidade que deveria atender como bispo, Catelo foi acusado por detratores, que também afirmavam que o estabiense espalhava uma perigosa heresia, especificamente por celebrar os sacramentos ao ar livre e não na igreja consagrada (D'ANGELO, 2015, p. 24; TEATINO, 1885, p. 19-32).

Cabe destacar que Catelo, como muitos outros bispos de sua época, afastava-se das áreas urbanas quando estava empenhado em cristianizar as áreas montanhosas de sua diocese. Esta atividade foi registrada, por exemplo, em documentos sobre o bispo Pimênio de Amalfi, responsável por uma sede próxima a de Stabia. Após abandonar sua sede para pregar, o episcopo foi

advertido por Gregório Magno, em 596, por meio de uma carta (ORLANDI, 1731, p. 1782) na qual ordenava um subdiácono a conduzir o amalfitano de volta à sua sede, ameaçando colocar o subordinado como recluso em um mosteiro caso não fosse efetivo em trazer o bispo de volta. Pimênio foi descrito na carta de Gregório como insatisfeito em residir em sua própria igreja, o que o fez vagar por diversos lugares, e tal comportamento estava incentivando quem o via a não permanecer na cidade. Contudo, D'Angelo chamou atenção que no mesmo epistolário não houve menção ao desvio do bispo Catelo, o que seria verossímil considerando que Catelo foi levado cativo para Roma por acusação mais grave. A ausência da informação foi interpretada pela análise da cronologia da hagiografia, uma vez que Gregório não era mais o bispo de Roma desde 604, ou seja, quando os especialistas acreditam que Catelo e Antonino estavam no Monte Áureo (D'ANGELO, 2015, p. 22). Independentemente da crença na presença dos dois personagens nas montanhas, podemos considerar que a errância e a atividade pregadora de bispos fora de suas sedes, sem terem autorização para tal, eram consideradas comportamentos inadequados pelo episcopado romano e passíveis de punição.

D'Angelo também afirmou que, nesse período do século VI, cabia ao bispo os papéis de prefeitos na administração e vigilância das cidades, inclusive no recolhimento tributário e nas funções judiciais, uma vez que o poder do Império oriental na *Itália* era fraco (ACAMPORA; D'ANGELO, 1994, p. 23). Para ajudar aos bispos nas obrigações administrativas, o bispado de Roma assumiu a função de cobrar os impostos. Tal atribuição foi promulgada por Justiniano (482-565), em 554, na sua *Pragmatica sanctio pro petitione Vigili* (SCHÖL, 1928, p. 799). Nesse sentido, presumimos que Catelo possuiria tais responsabilidades quando foi acusado de abandonar a administração da sua sede e sua comunidade, além de ter espalhado uma heresia enquanto pregava (D'ANGELO, 2015 p. 23).

Segundo a hagiografia, Catelo foi levado a Roma para ser julgado. Pela cronologia e hipóteses estabelecidas pela historiografia, o responsável pela decisão teria sido o bispo Sabiniano (530-606), sucessor de Gregório, apesar de não ter sido nomeado no relato. A narrativa informa que, após a condenação, Catelo ficou recluso em um mosteiro. Durante a sua prisão, o responsável pela

sua vigília foi um monge chamado Bonifácio, a quem Catelo predisse a futura nomeação como novo bispo de Roma. Algo entendido como impensável, conforme a hagiografia. Essa impossibilidade, conforme as análises posteriores, seria devido à má reputação de Bonifácio, após o período em que esteve em Constantinopla como núncio apostólico de Gregório Magno. Porém, a morte de Sabiniano, dois anos após a sua elevação, fez com que Bonifácio III (540-607) fosse eleito. A continuidade do relato informa que o novo bispo de Roma, lembrando da profecia de Catelo, tornou-se mais amigável à causa do acusado e garantiu sua inocência e libertação. Catelo retornou para o oratório de São Miguel construído no monte, que havia passado a atrair peregrinos de Sorrento, na continuidade do trabalho realizado por Antonino (D'ANGELO, 2015 p. 20-22; TEATINO, 1885, p. 34-40). Este também havia sido vítima das acusações dos clérigos, mas não foi preso nem julgado com Catelo, sem que a explicação para isso tenha sido dada na hagiografia (DELLA CALCE, 1760). Entretanto, acreditamos que pelas atribuições civis e religiosas de Catelo, sua opção pela vida monástica em isolamento relativo implicava mais consequências do que a de Antonino, que era apenas um monge.

Nessa altura da narrativa o monge já havia acumulado prestígio e fama pelas suas demonstrações ascético-morais. Por conta disso, foi convidado por sorrentinos para se transferir ao mosteiro beneditino de São Agripino, deixando então a companhia do recém retornado Catelo. Em Sorrento, Antonino se aproximou do abade e passou a auxiliá-lo nas atividades monásticas. Após a morte deste, o monge foi eleito o novo superior, em 622, função que desempenhou até o momento de sua morte, três anos depois. Em seus últimos momentos, solicitou aos monges do mosteiro beneditino que não fosse enterrado “nem dentro, nem fora” da cidade. Os monges obedeceram ao pedido e Antonino foi colocado em um caixão na parede do convento, que também era parte da muralha da cidade (D'ANGELO, 2015, p. 22-24; CUOMO, 1991; D'AMBROSIO, 2006, p. 187).

Escrita por autor desconhecido, a *Vita Antonini* relatou as trajetórias religiosas de Antonino e de Catelo. O hagiógrafo narra igualmente os milagres produzidos após a morte de Antonino. Os prodígios estavam relacionados à

proteção da cidade, uma vez que os lombardos tentaram, por diversas vezes e durante um longo período, tomar o Ducado de Nápoles, que era área de influência bizantina, mas sem sucesso (MOORHEAD, 2008, p. 154-155). A proteção sobrenatural sugeria que o padroeiro Antonino, acompanhado dos quatro bispos protetores de Sorrento – Valério, Renato, Bácolo e Atanásio – resguardavam a cidade, seus habitantes e a vizinhança dos invasores (D'ANGELO, 2015; CUOMO, 1991). Nesse sentido, entendemos que a manutenção da região sob domínio bizantino significava a continuidade do vínculo com a igreja de Roma, no contexto dos séculos VI e VII, e tinha importância central na construção da imagem de um protetor urbano como defensor da ortodoxia. Destacamos tal aspecto antes de iniciarmos um breve comentário sobre a tradição manuscrita da *Vita Antonini*, pois entendemos que tal argumento é necessário para a defesa da nossa posição sobre a datação do documento.

Tradição manuscrita

O manuscrito original mais antigo de que temos conhecimento foi encontrado no mosteiro beneditino de São Renato, em Sorrento (D'ANGELO, 2015, p.18), e foi referenciado por um autor do século XVI, Della Porta (1535), que acreditou se tratar de um texto de origem lombarda. Nos séculos XIX e XX, Capasso (1854) e Di Capua (1959), respectivamente, afirmaram que o manuscrito informado por Della Porta já não existia na sua edição antiga – lombarda e do século IX. O desaparecimento foi atribuído ao saque do mosteiro de São Renato ocorrido em 1558, por Piali Pascià – almirante do Império Otomano (GARGIULO, 2005.).

Uma edição do manuscrito foi publicada, em 1626 (CARACCILO, 1626), a partir das cópias das hagiografias encontradas nos mosteiros de Teatini em Nápoles e de Santa Maria del Toro em Vico Equense. Outra cópia foi encontrada nos mosteiros de São Giovanni e São Paulo em Sorrento. Capasso afirmou a existência de um quarto manuscrito, sem época precisa, armazenado na Cúria Metropolitana de Sorrento, no século XIX (CAPASSO, 1854, p. 30), mas atualmente todos os vestígios dessa cópia foram perdidos. Todas as edições posteriores da *Vita Antonini* derivavam da versão do século XVII, de Antonino

Caracciolo (1626), que utilizou os manuscritos de Nápoles e Vico (D'ANGELO, 2015, p. 18.). Inclusive a utilizada por nós, em versão bilíngue latim-italiano, editada e traduzida por Giuseppe D'Angelo, em 2008.

Pesquisadores como Cortese (1927) e Di Capua (1959) analisaram o estilo linguístico do documento sobrevivente e defenderam a hipótese de que se tratava, provavelmente, também de um manuscrito produzido no século nono, por um hagiógrafo monge do cenóbio de São Renato, em Sorrento. O autor desconhecido teria por objetivo registrar as ações da vida do patrono sorrentino da instituição. Por outro lado, a ferocidade da narrativa sobre a chegada dos lombardos ao território da Campânia não era compatível com o século IX, quando os ducados de Espoleto e Benevento já estavam há séculos instalados e concentravam seus esforços militares contra os ducados bizantinos, principalmente Ravena (D'ANGELO, 2015, p. 19-27).

Para além das versões dos manuscritos disponíveis, outro debate foi levantado sobre os monges protagonistas: seriam do século VI ou do IX? Os autores que colocaram os monges no século VI foram diversos, começando pelo já mencionado Della Porta (1535), em publicações do século XVI. Para o nono século, Capasso (1854) publicou sua defesa sendo seguido por Gibbone (1885, p. 92-95), ambos no século XIX. Apesar da falta de consenso, alimentada pela pouca informação transmitida pelo autor desconhecido da hagiografia, as análises mais recentes desacreditam o século IX como período de vivência dos monges, também pela incompatibilidade da tensão político-religiosa narrada no documento.

A hipótese que consideramos provável é que *Vita* tenha sido escrita primeiro, em data mais aproximada ao momento relatado, o século VI, o que justificaria a percepção da tensão com os lombardos, enquanto os milagres, por retratarem personagens e episódios posteriores, provavelmente foram produzidas em um espaço de tempo maior, sendo acrescentados ao texto hagiográfico original, que passou por diversas cópias e alterações durante a sua circulação em mosteiros beneditinos. A organização do lecionário da igreja sorrentina contando apenas com o texto hagiográfico, dividida em capítulos, também pode indicar que os textos circularam separadamente.

As análises históricas sobre Antonino não são abundantes, estão concentradas principalmente na história local e nos aspectos do culto regional, impulsionados pelo fato do monge ser até hoje padroeiro de Sorrento e da Campânia. A maioria dos debates que versam sobre sua vida, datas, nomes, laços familiares, não encontraram consenso entre na historiografia. Pretendemos com nosso estudo avançar as análises a respeito de Antonino e, conseqüentemente, de Catelo.

Podemos afirmar que, conforme indicado pela explanação da hagiografia, a vida monástico-eremítica com ações voltadas à cristianização estavam intrinsecamente associados às propostas de vida religiosa de Antonino e Catelo relatadas por seu hagiógrafo. Passaremos, portanto, a análise das ações de cristianização identificadas na documentação, destacando aspectos quantitativos e qualitativos dessas referências.

A cristianização na Vita Antonini

Entendemos as ações de cristianização tanto como um ideal missionário quanto educador no cristianismo, que pode ser percebido em diferentes níveis dentro das atividades ascéticas (SILVA, 2013, p. 33; BASLEZ, 2013, p. 549). Poderia ser encontrada na ação missionária de monges em cristianizar populações pagãs, lutar contra as heresias e as superstições, posicionar-se teologicamente sobre temas espirituais, construir edificações religiosas, formar jovens leigos a partir das Escrituras e educar monges como seus guias espirituais. Especificamente na análise da hagiografia da *Vita Antonini* identificamos onze (11) referências à cristianização, que podem ser organizadas em quatro categorias: (6) construção de edifícios religiosos; (2) atração de fiéis, conversão e pregação; (2) envolvimento com as atividades episcopais e abaciais; (1) difamação e acusação como consequência da cristianização.

A primeira categoria identificada nas referências da *Vita Antonini* à cristianização diz respeito à **construção de edifícios religiosos**. Tal ação pode ser considerada um *topos* nas hagiografias do período, que apresentavam os monges eremitas empenhados na edificação, na pregação e no cuidado pastoral das comunidades que entravam em contato. O hagiógrafo menciona a primeira vez tal preocupação a partir de uma visão de Miguel Arcanjo, simultaneamente

compartilhada entre Antonino e Catelo.

À noite, de fato, apareceu para eles exatamente o mesmo [visão angelical]: quero, disse ele [Arcanjo Miguel], que naquele lugar onde você costumava esperar com zelo pela oração e onde via uma vela ardente, construa um oratório em meu nome. Solicitado o nome, respondeu ser o Arcanjo Miguel e desapareceu. E eles imediatamente se recuperaram do torpor, tendo visto e relatado a mesma visão um para o outro, encorajados pela garantia do testemunho recíproco, eles então se preparam para conformar a ordem angélica.” (VA, p. 45)⁸⁶

Nesse caso, há uma indicação dos processos empregados na conversão de populações ditas pagãs ou supersticiosas. Antonino e Catelo deveriam construir um oratório onde antes era mantido um local de devoção pagã, não identificada claramente. Dessa forma, foi utilizado a estratégia de sobreposição de temas e monumentos cristãos nos locais de culto aos deuses (LE GOFF, 1980, p. 214).

A sequência do episódio indica uma nova referência a tal categoria de cristianização. “Então, como trabalhadores infatigáveis da fábrica divina, eles preparam e constroem uma pequena casa com excelente resultado, um pequeno, mas certamente bem-vindo ao protetor Arcanjo.” (VA, p. 45) A construção foi, portanto, vista pelo hagiógrafo nesse momento como uma ação divina desempenhada pelos dois ascetas, guiados pela visão angelical em reconhecimento a santidade compartilhada por ambos. A continuidade da narrativa indica em outra referência a inserção do oratório em um local não cristão:

Aqui, uma vez que os méritos desses santos são operativos e, de alguma forma, estabelecem as fundações com suas orações, um oratório é construído nos antros das bestas, uma morada angelical é construída nos leitos de animais selvagens, em uma terra deserta, vasta e inculta é construída uma casa sagrada, solene, e preparada para a salvação humana. Todos os dias oferecemos um louvor ao Senhor, autor de todos os bens, e ao beato Arcanjo Miguel, sempre presente. (VA, p. 45)

Concluiu-se, portanto, e a historiografia a respeito da ação corrobora, que o local escolhido para o isolamento dos monges e para a edificação do oratório

⁸⁶ A partir de agora faremos referência à *Vita Antonini* a partir da sigla VA, seguida da paginação referente a edição italiana de D'ANGELO (2015). As traduções ao português são de nossa autoria.

era um local de manutenção de práticas ditas pagãs e/ou supersticiosas, que passaram a ser alvo das pregações e orações dos ascetas, o relatado sucesso na construção, simbolizaria a vitória do cristianismo sobre forças demoníacas.

São essas ações que levam, segundo o hagiógrafo, a murmuração e acusações de propagação de heresias, especialmente pelo bispo Catelo. A sequência da narrativa indica sua prisão, perdão e retorno para a montanha, quando a quarta referência à edificação é apresentada. “[Catelo] reedificou as fundações do oratório, construído em madeira, com pedra, e cobriu com chumbo trazido por ele [de Roma].” (VA, p. 46) Tal indicação, implicou a preocupação do bispo eremita em dar continuidade ao processo de cristianização que havia iniciado no monte e compartilhado com Antonino. Após as honras, presentes e o aval recebidos em Roma, Catelo ampliou e solidificou a construção inicial.

A quinta referência dessa categoria trata da chegada de Antonino em Sorrento, sua recepção e aproximação do abade e a inserção do monge nos trabalhos do mosteiro de São Agripino. Como consequência do reconhecimento de suas ações, o hagiógrafo indica uma nova construção religiosa, realizada apenas por Antonino.

Entre outros testemunhos de suas obras, ele [Antonino] construiu um oratório em homenagem a São Martinho, cujas portas de entrada teriam sido criadas por ele mesmo, com trabalho nada modesto, esculpindo-as com as mãos: na verdade, ele era considerado um apreciado professor na arte da arquitetura. (VA, p. 47)

A nova construção foi dedicada a Martinho de Tours (316-397), uma das figuras mais referenciadas em textos monásticos dos séculos VI e VII (FIGUINHA, 2016, p. 14-22; COLOMBÁS, 2004, p. 237-242), por ser considerado o primeiro monge e/ou o Antão do Ocidente, associações presentes na hagiografia escrita por Sulpício Severo, a *Vita Martini*. Chama atenção, também, a ênfase dada pela VA ao esmero empregado por Antonino nos detalhes do novo oratório, o que certamente também implicava acesso a recursos.

Como sexta referência à preocupação com a cristianização a partir da construção e ampliação de edifícios religiosos, temos uma passagem que retrata os pedidos testamentários de Antonino, já abade do mosteiro de São Agripino, que pedira para que seu corpo fosse deixado “nem dentro nem fora” da cidade:

Desde que o corpo tinha sido colocado nem dentro nem fora, sem separação entre o interno e o externo. Assim, na mesma parede, tendo agora sido adicionado ao oratório, como já dissemos, o corpo do Antonino é venerado de forma decorosa. (VA, p. 49)

A partir do seu sepulcro, instalado no muro da cidade, foi construído um novo oratório que agora deveria dar continuidade a memória do abade, garantindo a continuidade de suas ações e exemplaridade e, posteriormente, seria local de registro de milagres.

Outra categoria das ações de cristianização está expressa na **atração de fiéis, conversão e pregação**, com ao menos duas referências. Na primeira, o hagiógrafo relata as benesses alcançadas por aqueles que procuram os eremitas nas montanhas:

Graças à garantia de seus favores, não há quem não obtenha o que pretende pedir. Das partes vizinhas e de longe se juntam, e fazendo votos e promessas por qualquer tribulação, obtendo o alívio, retornam felizes para suas casas. (VA, p. 45)

O hagiógrafo buscava indicar o sucesso da pregação e do oratório construído no monge por Antonino e Catelo. Nesse sentido, enfatiza que os fiéis que buscavam milagres na localidade vinham não apenas das regiões mais próximas, mas também das mais distantes para serem atendidos em suas necessidades.

A segunda referência dessa categoria indica:

[...] mas desde que uma comunidade colocada em uma montanha não pode se esconder, nem colocar uma tocha acesa sob um alqueire, mas em um candelabro, para dar luz àqueles na casa, Cristo quis colocar debaixo de um homem tão grande como ele a sua igreja. (VA, p. 46)

O hagiógrafo reforça a ação de Antonino como primordial para a igreja de Cristo, ele seria o farol que atrairia os fiéis para a consolidação da cristianização.

A terceira categoria diz respeito à preocupação com a cristianização a partir do **envolvimento com as atividades episcopais e abaciais**. São expressas em dois momentos da narrativa e dizem respeito a aproximação de Antonino do bispo de Stabia e do abade de Sorrento, os dois, por sua vez, são receptivos e inserem o monge nas atividades diocesana e abacial:

E o mesmo bispo [Catelo], tendo aprendido a conhecê-lo [Antonino] e a integridade da sua vida, marcada pela honestidade de costumes e ações, o associou mais intimamente com sua comunidade, de modo que nada mais foi feito sem ele. No final, ele [Antonino] participou como membro de todas as decisões e compartilhou o peso de todos os deveres. Ele o apoiou no papel de amigo fiel e ministro incansável. [...] Catelo, certo da prudência e da fidelidade de tal hóspede, agora quase um filho seu, ou um amigo peculiar, confiou-lhe completamente a direção do ministério pastoral. (VA, p. 43)

Em tal referência, Antonino e Catelo se conectam pelo trabalho diocesano, mas seriam levados pela vocação eremítica a deixar o prestigiado trabalho na cidade, em busca da contemplação e, posteriormente, da pregação, por intermédio da visão angelical apresentada anteriormente. Já no segundo momento, parece haver uma indicação da elaboração de uma regra de vida monástica, entretanto, sem deixar claro se teria sido uma regra escrita ou não. De todo modo, a preocupação com a correta vida monástica no mosteiro beneditino de São Agripino indicaria a constante preocupação do hagiógrafo em inserir Antonino no processo de cristianização, realizando diferentes tipos de ações. Nesse sentido, o próprio exemplo é indicado como ferramenta de educação religiosa.

Ele mesmo [Antonino] pela prerrogativa de um mestre distinto de todas as virtudes. Com a palavra e com as obras entregou aos discípulos uma regra perfeita, aconselhando, castigando, insistindo no modo apropriado, e ainda menos desejável, acusando, reprovando, evocando, derramando óleo e vinho nas feridas dos menos dotados. Oferecendo aos irmãos o necessário, ou se fosse preciso onde adquiri-lo, apresentando com palavras e exemplos a virtude da paciência, ele aproveitou a ocasião para alertar do perigo da murmuração. E ele também evitou as mordidas de difamação e da inveja, e igualmente as chagas de outros vícios, dessa forma, ele advertiu-os para fugir delas. (VA, p. 47)

A quarto e última categoria apresentamos a **difamação e acusação como consequência da cristianização**. Especificamente, a acusação que Catelo sofre por pregar em local aberto, na presença de animais e supostamente propagar uma heresia:

Ele [o diabo] instigou seus servos depreciativos a murmurarem com ligeira lamentação que o bispo Catelo havia deixado sua sede e seu povo, e, o que era pior, em desprezo ao ritual da missa dos cristãos celebravam cerimônias solenes entre os horríveis leitões dos animais e nos picos impermeáveis das montanhas: enfim, semeava uma perigosa heresia. (VA, p. 45-46)

Segundo consta no texto, é justamente o sucesso entre a comunidade do entorno da montanha que chama atenção de detratores que, agindo sob influência diabólica, levaram a punição de Catelo. Tal trecho apresenta os delitos pelos quais o bispo foi acusado: abandonar sua sede, a comunidade da cidade de Stabia e a inadequação dos rituais litúrgicos nos espaços não consagrados. A conduta de recusa ao cargo e as atividades que dele derivam foi considerado uma heresia. Do ponto de vista político-religioso, o bispo cometia um delito que possuía implicações tanto para a instituição eclesiástica, como vimos, quanto para o poder imperial, visto que o bispo devia zelar pela administração de suas cidades (D'ANGELO, 2015, p. 23; ACAMPORA; D'ANGELO, 1994, p. 23). Concluimos, pois, que o envolvimento com a cristianização poderia ser representado também como motivo de inveja e perseguição, algo que pode ser considerado mais um *topos* hagiográfico entre monges que obtinham sucesso em suas atividades.

Considerações finais

O presente artigo teve por objetivo analisar as referências as ações de cristianização narradas na *Vita Antonini*, hagiografia de autoria desconhecida, redigida inicialmente no século VII, com prováveis adições dos séculos VIII e IX. Para sua compreensão, apresentamos o processo de assentamento e de cristianização dos reinos romano-germânicos situados na Península Itálica e as dinâmicas das associações entre os poderes seculares e eclesiásticos, as quais visavam estabelecer alianças de fortalecimento, que resultaram em políticas de normalização das instituições.

Para a melhor compreensão do monacato italiano dos séculos VI e VII, contexto que dialoga com a produção documentação e seus cenários, retrocedemos ao século IV, momento do início do processo de institucionalização do movimento tanto no Oriente quanto no Ocidente. Dessa forma, na sua origem cristã, o monacato iniciou sua sistematização a partir do eremitismo e dele desdobrou outras possibilidades de combinar o ascetismo e a renúncia secular, apresentando diversas gradações entre as vidas solitárias e comunais. Os propósitos e objetivos de tais ações eram variados e não encontravam, ainda, limitações claras nas suas formas de ação.

Na sequência, apresentamos o *corpus* documental em seus conteúdos, versões e transmissão manuscrita, permeados pelos debates historiográficos a respeito dos documentos, personagens e conexões com os contextos. Concluimos que as obras que se dedicaram a tratarem da *Vita Antonini* pautaram seus esforços nas informações biográficas do protagonista, nas precisões cronológicas e nas possíveis conexões com outros documentos, em suma, estratégias que pudessem atestar a existência do monge.

A cristianização parece ser a maior preocupação do autor da *Vita Antonini*, não apenas pela diversidade de relatos, mas também pela dedicação empregada em descrevê-los, com suas consequências tanto boas quanto más para os personagens santos. Considerando que a principal motivação explícita do autor da hagiografia foi a perpetuação da exemplaridade e da memória de Antonino, muitas vezes em conjunto com o coadjuvante Catelo, é possível afirmar que a cristianização foi o fio condutor da *Vita Antonini*.

Ainda, o tema da cristianização na *Vita Antonini* concentrou-se na conversão de comunidades pagãs, na pregação para os convertidos, no auxílio ao bispo e ao abade e na formação de monges do mosteiro beneditino pelo qual Antonino ficou responsável no final de sua vida. Colocando seus protagonistas como modelares e dignos de imitação, mesmo em práticas religiosas questionáveis para as autoridades eclesiásticas, o hagiógrafo buscou inseri-los no processo de ampliação e enraizamento do cristianismo. Além disso, o fez a partir de menções ao apoio e legitimação dados por bispos, abades e até o “papa”. Apesar das tentativas de controle, tais proposições encontraram aceitação e veneração entre religiosos e leigos. A hagiografia indica que as tensões religiosas, em relação aos discursos concorrentes, foram solucionadas pela inserção efetiva dos monges nas estruturas monásticas oficiais, mesmo que no final de suas vidas. Tal arranjo garantiu a perpetuação da documentação como instrumento de exemplaridade cristã, servindo parcialmente aos interesses da Igreja em construção.

Documentação

D'ANGELO, G. **Anonimo Sorrentino**: La più antica storia dei santi Antonino e Catello. Sorrento: Giuseppe D'Angelo: 2015.

DELLA CALCE, Ignazio. **Vita del santo Abate Antonino**. Napoli: [s.n.], 1760.

DELLA PORTA, A. **Acta S. Antonino Abatis Surrenti**. Neapoli, [s.n.], 1535.

DI CAPUA, F. L'Anonimo sorrentino. **Scritti Minori**, Roma, v. 2, 1959.

GIBBONE, F. La vita del Santo Abate Antonino. Campagna: Arnaldo Forni, 1885.
Pragmatica sanctio pro petitione Vigilii. In: SCHÖL, R. (Ed) **Corpus Iuris Civilis**, III, Novellae. Berlino 1928.

Sancti Gregorii Magni Registri Epistolarum: ad anthemium subdiaconum, amalphanum episcopum in ecclesia sua residere cogat. In: ORLANDI, Francesco. **Orbis sacer et profanus illustratus**. Florence: Bernardi Paperinii, 1731. P. 2. V. 3. p. 1782. c. 13. n. 7.

Bibliografia

ACAMPORA, A; D'ANGELO, G. **Stabia e San Catello al VI secolo**, Pompeia: [s.n], 1994.

BARDY, Gustave. Les origines des écoles monastiques en Occident. **Sacris erudiri**: A Journal of Late Antique and Medieval Christianity, v. 5, 86-104, 1953.

BASLEZ, Marie-Françoise. La diffusion du christianisme aux Ier - IIe siècles. L'église des réseaux, **Recherches de Science Religieuse**, v. 101, n. 4, p. 549-576, 2013.

CAPASSO, B. **Memorie storiche della chiesa sorrentina**. Napoli: s.n, 1854.

CARACCILOLO, A. S. **Antonino coenobii Agrippinensis apud Surrentum quondam abbatis Vita ab anônimo auctore**. Neapoli, [s.n] 1626.

COLOMBÁS, G. M. **El Monacato Primitivo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

COLOMBÉS, G. M.; ARANGUREN, I. (Ed.). **La Regla de San Benito**. Madri: BAC, 1979.

CORTESE, N. Il Ducato di Sorrento e Stabia ed il suo territorium. **Archivio Storico per le Province Napoletane**, Nápoles, ano 13, p. 5-28, 1927.

CUOMO, Antonino. **Sant'Antonino e i quattro Vescovi Santi protettori di Sorrento**. Sorrento: D'Onofrio Stampatore, 1991.

D'AMBROSIO, Raffaele; D'AMBROSIO, Afonso. **San Antonino Cacciottolo e as vilas de Furano**. Eboli: Ebolitana, 2006.

DIAZ MARTINEZ, Pablo. C. Del Rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico: Evolución doctrinal de la Iglesia Primitiva. **Studia historica. Historia antigua**, Salamanca, n. 2-3, p. 215-224, 1984-1985.

DUNN, Marilyn. **The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Cornwall: Blackwell, 2000.

FIGUINHA, M. O monasticismo de Martinho de Tours e as aristocracias na Gália do século IV. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 36, n. 71, p. 13-33, 2016.

FRIGHETTO, Renan. **Antiguidade Tardia**: Roma e as monarquias romano-barbaras numa época de transformações. Curitiba: Juruá, 2012.

GARGIULO, B. **Sant'Antonino Abate**. Appunti storico-critici. Castellamare di Stabia: Longobardi, 2005.

GEARY, P. **O Mito das Nações**. São Paulo: Conrad, 2005.

LE GOFF, J. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia. In: _____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980. p. 207-219.

LEFORF, L. T. Revue: *Sancti Pachomii Vitae Graecae*. Ediderunt Hagiographi Bollandini, ex recensione Fr. Halkin. **RHE 29**, p. 424-428, 1933

MOORHEAD, H. Ostrogothic Italy and the Lombard invasions. In: FOURACRE, P. (Org). **The new Cambridge Medieval History**. Cambridge: Cambridge University, 2008.

MUSSET, Lucien. **Las Invasiones. Las Oleadas Germánicas**. Barcelona: Labor, 1982.

SANZ SERRANO, Rosa. Los visigodos en la Gália e Hispania. In: Idem. **Las imigraciones bárbaras y la creacion de los primeiros reinos de occidente**. Madrid: Sínteses, 1995.

SILVA, Gilvan Ventura da. A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia. **Territórios e Fronteiras**, v. 6, n. 1, p. 32-49, 2013.

TEATINO, Antonio Caracciolo. **S. Antonino Abatis Vita**. Campagna: Fratelli Margherita, 1885.

VOUCHEZ, A. S. Bento e a revolução dos mosteiros. In: BERLIOZ, J. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 15-30.

VELAS, FESTEJOS E VITRAIS: A BÍBLIA MEDIADA PELA RELIGIÃO TRADICIONAL NA INGLATERRA MEDIEVAL-TARDIA

CANDLES, FESTIVALS AND STAINED GLASSES: THE BIBLE MEDIATED BY TRADITIONAL RELIGION IN LATE-MEDIEVAL ENGLAND

Marcelus Mendes Ferreira Zampier⁸⁷

Artigo recebido em 31 de julho de 2024

Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: O objetivo deste trabalho é oferecer um panorama da religiosidade inglesa entre os séculos XV e XVI a partir do conceito de “religião tradicional” de Eamon Duffy. Analisando os festejos do calendário litúrgico, com destaque para a festa da Candelária, conclui-se que a religião tradicional produz uma mediação da Escritura ao laicato, que passa a enxergar as cenas bíblicas a partir das dinâmicas dos festejos.

Palavras-chave: religião tradicional; Inglaterra; catolicismo medieval-tardio; candelária

Abstract: This article aims to offer an overview of the English religiosity between the 15th and 16th centuries from the Eamon Duffy’s concept of “traditional religion”. Analysing the festivals of the liturgical calendar, highlighting the Candlemass, it is concluded that the traditional religion produces a mediation of the Scripture to the laity, who start to see the biblical scenes from the dynamics of the festival.

Key-words: traditional religion; England; late-medieval catholicism; candlemass

I. A nostalgia de Roger Martyn: religião tradicional na Inglaterra

Roger Martyn cresceu em Long Melford, no condado de Suffolk. Ele morreu em 1615, aos 88 anos, deixando um relato afetivo de sua vida no vilarejo. Sua infância, na década de 1530, foi marcada pela vivência centrada na *Holy Trinity Church*, recém-construída na época, em seus festejos, liturgias e devoções – hábitos comuns aos moradores de seu vilarejo e de toda a Inglaterra. É com um tom nostálgico que ele se recorda do grande crucifixo no interior da igreja, das imagens da Virgem Maria e S. João Evangelista, das pinturas que ornamentavam o interior e o exterior das capelas, do altar e seus ornamentos. A família Martyn contribuía financeiramente com o sustento do local – o próprio Roger viria a ser

⁸⁷ Graduado em História pela PUC-Rio (marcelusmendes0@gmail.com)
<https://orcid.org/0009-0009-2168-461X>

sepultado em uma das capelas. Recordando os festivais do ano litúrgico, ele descreve as procissões, peças teatrais, missas e refeições coletivas. Havia fogueiras em alguns festejos, nas quais os mais pobres ganhavam pão e cerveja; na fogueira da véspera do dia de São Tomé, o pai de Roger convidava alguns amigos e vizinhos com menos posses para um jantar. As memórias de Roger Martyn se entrelaçam com descrições da agitada vida paroquial de seu vilarejo, algo que nos ajuda a entender a profundidade do aspecto cultural do catolicismo medieval-tardio na Inglaterra. (HAIGH, 2012, pp.1-11)

Escrevendo no início do século XVII, é possível entender o tom nostálgico de suas memórias: muita coisa mudou na religiosidade de seu vilarejo e quase tudo o que recordara com carinho já não existia mais. Depois de vários decretos que moldaram uma Reforma na Igreja da Inglaterra, a *Holy Trinity Church* perdera as características tão amadas por Roger Martyn: o altar foi removido, bem como o crucifixo e as imagens dos santos. Não havia mais guildas, procissões, nem festejos do calendário litúrgico. Como lembrança material de sua infância, Martyn guardou algumas peças da igreja: um crucifixo, o órgão e um sino. Sua atitude pode nos indicar que ele aguardava o momento em que, diante de novos decretos, o catolicismo pudesse voltar a ser vivido em seus aspectos tradicionais, na esperança que as próximas gerações pudessem ter uma infância tão católica e divertida quanto a dele. “Quando Roger Martyn era uma criança, a Igreja inglesa – e a igreja de Long Melford – parecia inabalável” (HAIGH, 2012, pp.11), com uma pulsante vida paroquial.

As memórias de Long Melford são bem parecidas com a de outro vilarejo: Morebath, no sudoeste da Inglaterra. Mesmo com apenas trinta e três famílias em 1531, o local contava com uma vida paroquial enérgica, bem como uma profunda devoção. Os jovens se reuniam em sua fraternidade, as noivas e as mais anciãs em seus respectivos grupos de oração, e, assim, a igreja servia como ponto de unidade social dos moradores de Morebath. Todos os paroquianos se uniam quando o objetivo era embelezar o lugar de culto e ornamentá-lo com novas imagens e pinturas ou revitalizar aquelas que já possuíam. Fundos eram levantados pelas guildas ou como iniciativa própria dos membros da paróquia com o objetivo de adquirir novos instrumentos para a adoração, pagamento dos

sacerdotes que intercediam a Deus pela alma dos mortos no purgatório e os novos projetos para ampliação e manutenção da igreja. Os mais pobres não deixavam de doar, nem que as quantias fossem insignificantes perto do todo que deveria ser arrecadado. Isso indica que, ricos ou pobres, os moradores de Morebath se importavam com a beleza de sua igreja e doariam, proporcionalmente à sua renda, valores altos para manter seu esplendor. (HAIGH, 2012, pp.30-31)⁸⁸

Não faltavam na Inglaterra paróquias como Long Melford e Morebath, nas quais o cuidado com a igreja local, suas instrumentárias e seus serviços fossem notórios. Centenas de novas igrejas foram construídas ou remodeladas entre o fim do século XV e início do XVI, nas quais os fundos para construção, bem como a própria construção, foram levantados pelos próprios paroquianos. Homens e mulheres leigos, com seu próprio dinheiro e trabalho ergueram as igrejas que mais tarde lotariam com esculturas, pinturas, órgãos, altares, capelas, e outros tantos instrumentos que ornamentavam o local de culto. Além disso, era comum que os paroquianos deixassem quantias específicas em seus testamentos para o melhoramento das estruturas das igrejas. Toda essa união do laicato possibilitava um inventário consideravelmente grande para as igrejas, sejam elas urbanas ou rurais. Em 1368, 358 igrejas nos arredores de Norwich foram visitadas para conferir se itens básicos como vestimentas para os sacerdotes, missais, saltérios e afins estavam presentes, e somente em um punhado delas havia itens faltando. A maioria contava com excesso de instrumentária, o que indica o zelo dos fiéis em cuidar e investir seu próprio dinheiro em sua paróquia. (DUFFY, 2005, pp.131-134). “Se pudermos tomar como um axioma da natureza humana que seu coração está onde seu dinheiro está, então os corações dos homens e mulheres da Inglaterra do medievo tardio e início da era Tudor estavam em suas igrejas paroquiais” (DUFFY, 2005, p.132).

Aqueles que doavam para as paróquias tinham seus nomes lembrados pelos sacerdotes em seus serviços de adoração, rogando a Deus que suas almas fossem promovidas do Purgatório ao Paraíso de forma mais rápida e menos

⁸⁸ Uma discussão maior sobre o vilarejo de Morebath pode ser vista em DUFFY, Eamon. *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village*. New Haven, 2001

dolorosa. Os ingleses do medievo tardio ansiavam pelo descanso eterno de sua alma no Paraíso ao mesmo tempo que temiam pelo Inferno. Este, porém, era o lugar dos incrédulos e daqueles que não tomavam parte dos sacramentos nem viviam uma vida caridosa. O Paraíso, por sua vez, só era o destino imediato dos santos que viveram nesta Terra; os que cometeram pecados que não foram confessados nem cumpriram as penitências necessárias teriam que purgar seus pecados, de modo a purificar sua alma, tornando-se santos e dignos de entrar no Paraíso (DUFFY, 2005, p.341). O Purgatório era descrito com vivacidade nos sermões, e os pregadores argumentavam sobre a necessidade de levar uma vida piedosa nesta Terra para que seus sofrimentos fossem menores no porvir. Descrições sobre o lugar não faltavam. Livros como *St Patrick's Purgatory* e as revelações de Santa Brígida da Suécia registram pessoas sendo atormentadas de diversas maneiras – os adúlteros são pendurados pelas partes íntimas, os glutões bebem veneno e os mentirosos têm suas línguas cortadas. Esse não é o Inferno, e o destino das almas que têm seus pecados purgados é o Paraíso; nem por isso os cristãos ingleses deixariam de temer os anos tortuosos que passariam no Purgatório (DUFFY, 2005, pp.338-339). Por isso, preocupavam-se em participar das atividades paroquiais, de modo a expressar suas obras de caridade em vida, diminuir os pecados a serem purgados e, por fim, deixar uma quantia em seus testamentos destinada à manutenção de um sacerdote que promoveria missas em favor de sua alma no purgatório, guiando-a até o Paraíso. Contribuir com a igreja paroquial, portanto, era forma de expressar sua adoração ao Senhor em vida e uma preocupação com a salvação da alma após a morte.

Ao morrer em 1490, John Fiske, morador de Eye, no condado de Suffolk, deixou em seu testamento uma quantia para a manutenção de um sacerdote que rezaria por ele todos os dias, bem como pelos demais membros da fraternidade local, a *Blessed Virgin at Eye* (DUFFY, 2005, p.142). No início do século XVI, Londres chegou a ter 81 guildas e 25% dos testamentos deixavam quantias para as guildas; em Norwich haviam 31, e a porcentagem de pessoas que deixavam quantias para as fraternidades em seus testamentos era de 22% (HAIGH, 2012, p.36). Se o purgatório era uma doutrina importante no catolicismo inglês e os sacerdotes poderiam promover uma ascensão mais rápida dos fiéis ao paraíso,

então uma importantíssima função das fraternidades, também chamadas de guildas, era a de assegurar que missas estavam sendo celebradas pelas almas dos membros que já partiram.

As guildas eram organizações via de regra voltadas à devoção, dedicadas a algum santo ou aspecto da adoração de Jesus.⁸⁹ Elas se proliferaram a partir da metade do século XIV e continuavam a ser fundadas até sua proibição durante as reformas do século XVI conduzidas pela coroa e parlamento. Manter velas acesas diante da imagem do seu patrono da igreja paroquial e sustentar os sacerdotes que promoveriam as missas pela alma dos membros falecidos eram algumas de suas mais importantes atribuições, bem como a de promover peças teatrais e jantares nos festejos do calendário litúrgico, servindo como um meio de união da comunidade paroquial. Outros dois aspectos das guildas merecem destaque: promover a caridade e auxiliar na manutenção da igreja paroquial. As fraternidades auxiliavam as famílias mais pobres a enterrar seus entes queridos, bem como forneciam alívio financeiro aos membros que quebravam por motivos que não fossem o uso extravagante do dinheiro. Quanto à manutenção da igreja paroquial, recorramos ao exemplo da igreja de Todos os Santos em Roughton, Norfolk, quando três fraternidades foram criadas com o objetivo de prover para a igreja livros para as missas, vestimentas sacerdotais e velas (DUFFY, 2005, pp.134-135,142-144). Tantos são os exemplos de dinheiro sendo arrecadado pelas guildas para a manutenção e embelezamento das igrejas.

O esplendor das paróquias, em sua instrumentária, decoração e devoção dos seus fiéis era o esplendor do catolicismo por toda a Inglaterra. A alta atividade paroquial no país pode nos indicar uma alta demanda de sacerdotes, um possível motivo para grande número de ordenações sacerdotais entre o fim do século XV e início do XVI (HAIGH, 2012, p.40-42). Afinal, não se pode ministrar um sacramento sem um sacerdote, e estes eram vitais para promover as missas

⁸⁹ Algumas guildas, principalmente nas grandes cidades, tinham algumas funções econômicas, como troca de mercadorias. Algumas, como a de Nossa Senhora em Boston, tinha privilégios como a absolvição papal dos pecados. Duffy dedica um capítulo do seu livro ao estudo das guildas e sua relação com a religião paroquial. cf. DUFFY, 2005, pp. 131-154.

pelas almas dos mortos. Vemos, portanto, a importância da doutrina do sacerdócio para a religião medieval tardia inglesa.⁹⁰

Mais ordenações significavam mais exames e entrevistas com os candidatos, e quantidade nem sempre acompanha a qualidade. A maioria chegava ali sem o preparo e as qualificações necessárias para o sacerdócio, mas mesmo assim eram ordenados sob a promessa de que buscariam estudo. É provável que 90% dos sacerdotes tenham adquirido seu aprendizado enquanto serviam na paróquia, observando e imitando os sacerdotes mais experientes (HAIGH, 2012, p.40-42). Nem todos sabiam ler e interpretar bem o latim, bem como tinham dificuldades em conhecer algumas colunas do catolicismo, como os Dez Mandamentos, o Credo e o Pai Nosso. Em 1551, o vicário de Wotton-under-Edge, uma cidade do condado de Gloucestershire, constatou que, entre seu clero, nove não sabiam quantos mandamentos haviam, 33 não sabiam em que lugar da Bíblia eles estavam – o evangelho de Mateus foi a opção principal deles – e 168 não sabiam recitá-los. Dez não puderam recitar o Credo e 216 não souberam como prová-lo. Trinta e nove não souberam a localização do Pai Nosso na Bíblia, 34 não souberam dizer seu autor e outros 10 não puderam recitá-lo (DANIELL, 2001, p.77-78).

Sacerdotes são seres humanos como seus paroquianos e, como tais, suscetíveis aos erros, às tentações e ao pecado. Mas, enquanto representantes da Igreja, cabia aos bispos inspecionar as paróquias e corrigir os erros encontrados. Os que foram ordenados sob promessa de procurar seguir nos estudos e fossem reprovados após uma reavaliação episcopal seriam afastados do sacerdócio (HAIGH, 2012, p.43-43). Os fiéis esperavam envolvimento de seus sacerdotes no serviço litúrgico e no cuidado pastoral, e reportavam aos bispos aqueles que julgavam fazer um trabalho insatisfatório (DUFFY, 2005, 140-141) – isso incluía os quadros de atividade sexual proibida. Nem por isso, porém, deve se generalizar o clero inglês como lascivo. Em 1499, as 489 paróquias do condado de Suffolk registravam somente oito alegações de atividade sexual do clero; em

⁹⁰ Diante disso, vemos que a doutrina evangélica do sacerdócio universal dos crentes é uma ruptura não só com as funções eclesiais dos padres e bispos, mas com toda a estrutura da religião tradicional.

Kent, entre 1511-12, seis (HAIGH, 2012, p.41). Os sacerdotes não eram, via de regra, estigmatizados como corruptos ou ignorantes, mas respeitados e admirados. Isso se deve, em parte, ao fato de que boa parte deles servia em sua cidade natal ou nas redondezas: entre o fim do século XV e início do XVI, 20% das famílias de Norwich tinha um membro na Igreja (HAIGH, 2012, p.44). Esses que buscavam uma oportunidade no sacerdócio, o faziam sabendo da cobrança dos bispos e das demandas dos paroquianos. Sejam quais tenham sido suas intenções ao ingressar no serviço eclesiástico, não teriam abertura para levar uma vida desregrada; antes, seriam compelidos a um idôneo trabalho pastoral.

Cabia ao sacerdote celebrar a mais importante prática do catolicismo medieval: a Missa. Se “a liturgia atingia o coração da religião medieval”, a “Missa atingia o coração da liturgia” (DUFFY, 2005, p.91). Na celebração da Missa, o sacerdote proporciona ao fiel, através da consagração da hóstia, a visão do Calvário, onde Cristo foi crucificado na sexta-feira da paixão. Questionamentos quanto a natureza simbólica e espiritual do pão e do vinho haviam sido levantados no século XIV por John Wycliff, e seriam endossados pelos reformadores no século XVI. No imaginário católico, porém, o sacerdote, ao pronunciar as palavras do missal para a consagração da hóstia, era o intermediário divino na realização do milagre da transubstanciação – o pão e o vinho se tornavam a verdadeira carne e o verdadeiro sangue de Jesus. Hinos como *Pange Lingua Gloriosi*, composto por S. Tomás de Aquino, ilustram a reverência do catolicismo medieval à Missa e ao sacramento da Eucaristia.

Um trecho da tradicional oração medieval de recebimento da hóstia, *Salve Salutaris Hostia*, diz: “Eu posso ser digno de ser incorporado ao Teu corpo, que é a Igreja” (DUFFY, 2005, p.93). Há no Novo Testamento duas maneiras de se participar do corpo de Cristo: pelo sacramento da Eucaristia, instituído pelo próprio Jesus na noite em que foi traído (Mateus 26.26-29), e sendo membro da Igreja, que, segundo o Apóstolo Paulo, é o corpo de Cristo, o qual é o cabeça e comanda seus membros (Colossenses 1.18). No século XVI, católicos e evangélicos discordariam da natureza de ambos aspectos do corpo de Cristo, tanto a natureza da Eucaristia quanto a definição de Igreja. No imaginário católico da Idade Média tardia, porém, o termo *Igreja* se referia à Igreja Católica

Apostólica Romana, fundada pelo próprio Jesus, cujo Papa era o vicário de Cristo e sucessor de São Pedro. No trecho da oração supracitado, a conexão entre Eucaristia e pertencimento ao corpo que é a Igreja estabelece uma conexão entre o sacramento e a união comunal dos membros da Igreja Católica, estendida à cada igreja paroquial.

Missas eram celebradas diariamente nos altares principais ou nas capelas, sejam elas rotineiras ou especiais, encomendadas pelas guildas. Os fiéis poderiam, todos os dias, ser transportados ao Calvário em sua visão e paladar, vendo e provando do sacrifício de Cristo. Mas eram poucos os que frequentavam às Missas celebradas durante os dias da semana, e nem todos iam à Missa todos os domingos (DUFFY, 2005, pp.109-116). Havia um fim de semana, porém, em que a demanda por confissões e recebimentos da hóstia era tão grande que paróquias precisavam de um contingente extra de sacerdotes para realizar a tarefa: a Semana Santa e a Missa do domingo de Páscoa. Nesse período, os fiéis eram convidados a perdoar as ofensas contra eles e pedir perdão pelas suas; um momento de união paroquial ao redor do sepulcro pascoal e da sagrada hóstia (DUFFY, 2005, p.93-95). Festejos, como os da Semana Santa, atingiam o coração do laicato por meio das tradições, procissões, peças teatrais e canções. No próximo tópico, buscaremos entender seus efeitos na concepção de cristianismo da Inglaterra medieval tardia.

Neste tópico, pretendeu-se fornecer ao leitor um panorama geral da religiosidade medieval tardia em diferentes regiões da Inglaterra nos seus diferentes aspectos. Diante disso, é possível perceber que a vida paroquial tinha um significado importante para os fiéis, que tinham na igreja paroquial o centro de sua religiosidade e sociabilidade. Na verdade, quando se fala em final do século XV e início do XVI, a religião não é uma esfera da vida separada da cultura. As imagens, os sacramentos e as guildas, características do imaginário católico, faziam parte tanto da religião quanto da cultura inglesa. Nesse sentido, temos uma religião tradicional. Passemos agora a um outro aspecto importante: os festejos.

II. O papel didático dos festejos

Nas memórias de Roger Martin, tanto o aspecto de devoção privada quanto o aspecto mais alegre dos festejos e tradições do ano litúrgico são descritos com igual vivacidade e importância. Na análise de Duffy, isso indica que não se pode estabelecer uma ordem de importância entre ambas manifestações do catolicismo medieval-tardio. Seja de ordem contemplativa na recepção dos sacramentos, seja nas peças realizadas pelas guildas nos festejos, portanto, o fiel católico era chamado a prestar a sua adoração a Deus. E o ano litúrgico conduzia não só essa adoração, indicando as épocas pelas quais o fiel comemoraria o nascimento, tentação, morte e ressurreição de Jesus, mas também influenciando nas escolhas individuais das pessoas em sua vida privada. Ninguém poderia, por exemplo, se casar durante as quatro semanas do Advento, nem nas seis semanas da Quaresma. Além disso, era esperado que alguns jejuns fossem observados por todos na Quaresma, Semana Santa, bem como em alguns dias em que se comemoram festas de santos específicos, no qual o jejum se dá como forma de veneração ao santo. Dependendo da região do país, esses dias de jejum poderiam chegar a 70 dias no ano. Se abster do trabalho também era requisitado em alguns dias em que a participação da liturgia era requisitada. Após o rompimento com Roma, na década de 1530, várias dessas festas que comemoravam a vida dos santos e as épocas da vida de Jesus foram proibidas, em um movimento de afastamento da tradição católica. Ao longo do século XV e no início do XVI, porém, esses festejos que demandavam dias sem trabalho chegavam a 40 ou 50 dias no ano, dependendo da localidade. (DUFFY, 2005, p.39-42).

O calendário litúrgico celebra os eventos da vida de Jesus – Advento, Natal, Quaresma, Páscoa –, manifestações específicas de sua adoração – Santo Nome de Jesus ou Corpus Christi, por exemplo – e dias de santos da Igreja. Cada data tinha sua maneira de ser comemorada, com os ritos oficiais, como procissões e missas, ou as tradições locais, muitas delas paralitúrgicas, como meio de expressão do laicato. Entre estas últimas, por exemplo, estão as tradições das festas de São Nicolau ou dos Santos Inocentes, nas quais crianças se paramentavam com roupas sacerdotais (DUFFY, 2005, p.13-14). Por mais que seja uma tradição popular, era um meio de rememorar a data em espírito festivo,

o que gera união comunal, e também ensina que “dos tais é o Reino dos Céus”, como disse Jesus em Mateus 19.14.

Um aspecto importante nestes festejos é a participação ativa do leigo em sua execução. Ele estaria aprendendo sobre a sua fé não apenas na contemplação dos sacramentos ou no escutar do sermão, mas também na emulação dos feitos de Jesus. Tendo em consideração que boa parte desse laicato é analfabeta, mesmo que a imprensa tenha começado sua difusão a partir dos meados do século XV, poucas seriam as pessoas comuns que se debruçariam em livros para aprender sobre Jesus ou os santos da Igreja. É, portanto, na rememoração lúdica, nas tradições e festejos, que o fiel tinha um importante meio de aprendizado sobre a fé católica.

O tríduo pascoal começa na Quinta-feira, quando, após a missa, os ornamentos dos altares eram removidos, emulando a remoção do corpo de Cristo pela morte. Algumas igrejas realizavam também a cerimônia do lava-pés, como feito por Jesus, segundo o evangelho de João. Na sexta-feira, o dia em que Jesus foi crucificado, a narrativa da Paixão de Cristo segundo São João era lida. Quando o trecho “eles dividiram minhas vestes entre si” era lido, os clérigos, que conduziam a leitura, rasgavam também as suas roupas. Tendo a leitura terminado, um crucifixo era trazido para dentro da Igreja, o qual era beijado pelos sacerdotes e leigos (todos ajoelhados, beijando o pé da cruz) e conduzido até o local onde o Santo Sepulcro estava preparado. Ali, velas eram acesas em honra à morte de Cristo e os fiéis se revezavam em vigílias. No domingo de manhã, quando se comemora a ressurreição, aquele crucifixo era conduzido triunfantemente igreja a dentro, com cantos sobre a ressurreição sendo entoados (DUFFY, 2005, p.28-30).

Três aspectos merecem um destaque nesse festejo. O texto bíblico do evangelho de João não era lido em língua vernacular, mas em latim. O fiel, a não ser que fosse versado na língua oficial da Igreja (o que era bem improvável), não aprenderia muito do que estava sendo lido. O gesto de rasgar as roupas ajuda o ouvinte a saber em que parte a leitura está, bem como a remoção dos ornamentos dos altares, na quinta-feira, ensina sobre a morte de Jesus. O texto bíblico, mesmo sendo lido, é ensinado ao fiel por meio das tradições litúrgicas.

Essa mediação pode ser percebida também na reprodução do “funeral” de Jesus. Duffy chama atenção que o sepulcro era uma parte central da liturgia da Semana Santa pelo modo em que dava uma “expressão dramática ao ensino ortodoxo” e por ensinar não só sobre o poder salvador da morte de Cristo, mas também sobre a doutrina da Eucaristia (DUFFY, 2005, p.31). A Hóstia, elemento central da Missa, a qual é transformada em verdadeiro corpo e sangue de Jesus pela consagração do sacerdote, ganhava papel de destaque na adoração do Santo Sepulcro. Ao mesmo tempo em que aprendia sobre a morte e ressurreição de Jesus, o fiel era ensinado que, enquanto católico, o mesmo Cristo, morto na cruz, estava presente corporalmente no pão consagrado pelo sacerdote em cada Missa celebrada. A religião tradicional se põe como mediadora dos textos bíblicos, bem como ensina sobre si mesma, na medida em que o fiel aprende sobre determinadas doutrinas enquanto pratica as tradições dos festejos. Um último aspecto merece, enfim, destaque. Era comum que as igrejas tivessem, incorporadas à sua arquitetura, um sepulcro pascoal. Ele era frequentemente financiado pelos leigos e pelos mesmos adornados com pinturas (DUFFY, 2005, pp.33-34). Contribuir com a beleza da sua igreja paroquial é uma forma de abreviar os seus sofrimentos do purgatório. A devoção privada, na preocupação com o pós-morte, e a adoração coletiva, nas vigílias da sexta-feira da paixão, se misturam no sepulcro pascoal.

A Hóstia tinha um festejo próprio, o dia de *Corpus Christi*, corpo de Cristo em latim. Celebrada na Inglaterra desde 1318, o feriado era um dia para promover a caridade entre os vizinhos, que participavam lado a lado da procissão, bem como uma forma de celebrar a doutrina da transubstanciação. Durante os séculos XIV e XV, surgiram várias *Corpus Christi guilds* pelo país, que cuidavam das procissões em sua ornamentação, faixas e imagens, bem como promoviam peças teatrais para ensinar os leigos sobre as doutrinas católicas (DUFFY, 2005, pp.43-44). Peças teatrais eram um meio largamente utilizado durante o medievo tardio para ensinar sobre a fé cristã. Era um meio de catequese geralmente organizado pelas guildas, ou seja, por leigos, para incutir o imaginário católico na população. Para Duffy, essas peças teriam um enorme efeito didático e

imaginativo nas pessoas de menos instrução: “uma vez visto, jamais esquecido” (DUFFY, 2005, p.68).

No dia 2 de Fevereiro, quarenta dias após o Natal, a festa da Candelária era celebrada. Uma das datas mais importantes do calendário litúrgico, o festejo celebrava a apresentação do menino Jesus no templo de Jerusalém quarenta dias após seu nascimento, como ordenava a lei mosaica. A característica principal desse festejo, cujo o nome faz referência, é a procissão realizada na qual todo fiel deveria portar uma vela que, ao fim de procissão e início da Missa, deveria ser deixada no altar da igreja como forma de honrar a Cristo e à Virgem Maria. A vela seria uma representação de Cristo, o ungido de Deus para trazer luz ao mundo. E, no imaginário popular, as velas – já características da religião tradicional – consagradas na procissão teriam características de proteção e cura; eram frequentemente acesas nas casas durante tempestades ou diante dos doentes e mortos (DUFFY, 2005, p.15-17). Pode-se perceber, portanto, o impacto do festejo no cotidiano do leigo.

Todo fiel deveria estar presente no festejo. Há uma história de uma mulher devota que, impossibilitada de participar da procissão e da missa, teve uma visão do céu, na qual os anjos celebravam a cerimônia da Candelária. A própria Virgem Maria liderava a procissão, oferecendo uma vela ao sacerdote – o próprio Cristo (DUFFY, 2005, p.17). Toda a liturgia do festejo visa emular a apresentação de Jesus: assim como José e Maria, segurando menino Jesus, saíram de sua casa e caminharam até o Templo para apresentá-lo ao sacerdote Simeão, os fiéis católicos eram chamados a, segurando uma vela, caminhar pela cidade até a igreja para, guiados pelo sacerdote, celebrarem uma missa.

São várias as representações artísticas da Candelária, sejam escritas, como a história da visão celestial da mulher devota, sejam imagéticas, como pinturas e vitrais, ou mesmo apresentações teatrais. A guilda da *Blessed Virgin Mary at Beverly*, por exemplo, realizava uma peça em que os seus membros, paramentados como os personagens bíblicos, encenavam a apresentação de Jesus, que era representado por um boneco carregado por aquela adornada como Maria (DUFFY, 2005, p.20). O *Luttrell Psalter* do início do século XIV (1325-1340), que traz na parte inferior de suas páginas uma série de ilustrações sobre

a vida de Jesus, dos santos e do próprio cotidiano inglês, representa também a apresentação de Cristo no templo de Jerusalém. (figura 1).



Figura 1: Apresentação de Cristo no Templo

Fonte:

https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_42130_fs001ar
(fr.89)

Acesso em 09/06/2023

Chama a atenção, porém, que a presença das velas é comum a todas essas formas de apresentação. As velas, porém, não existem na cena descrita pelo evangelista Lucas. Simeão, um judeu devoto, teria recebido uma promessa de Deus que veria o messias com os seus próprios olhos. Quando o menino Jesus entrou no templo, a promessa foi cumprida e Simeão, pegando-o no colo, disse que ele seria uma luz para a salvação dos gentios e a glória de Israel. Para representar o pequeno Cristo como a *luz dos gentios*, uma vela era usada no festejo, que emulava esta cena. As representações artísticas, porém, acrescentam as velas como parte integrante da cena. Em um vitral da *Sts. Peter and Paul Church* em East Harling, por exemplo, o menino Jesus está no colo de Simeão enquanto José está segurando uma grande vela (figura 2). Esse vitral registra toda a vida de Jesus em ordem cronológica, desde o seu nascimento até a ressurreição e o envio do Espírito Santo no dia de Pentecostes (figura 3); a apresentação de Jesus no templo é uma das cenas representadas. Se os vitrais das igrejas ajudavam o leigo que não tinha acesso a Escritura a conhecer sobre a vida Jesus, este observaria a cena no vitral e não teria motivos para pensar que não havia uma vela no texto bíblico. A passagem bíblica forma o festejo, e o festejo forma o imaginário popular da passagem bíblica. O leigo sem

conhecimento do latim não teria acesso à Bíblia e, portanto, não pensaria na cena conforme o registro de São Lucas, mas conforme o festejo e suas representações artísticas. A religião tradicional, desse modo, se posiciona como mediadora da Bíblia.

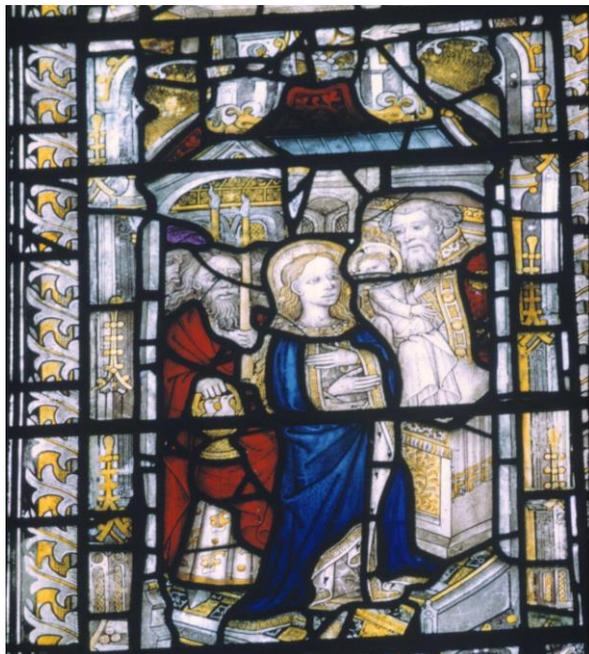


Figura 2: Apresentação de Jesus no templo de Jerusalém, vitral da *Sts Peter and Paul Church* em East Harling.

Fonte: http://www.cvma.ac.uk/jsp/record.do?mode=ADV_SEARCH&gridView=false&sortField=WINDOW_NO&sortDirection=ASC&rowsPerPage=20&selectedPage=2&photodataKey=11708&recordView=DETAIL.

Acesso em 21/09/2020

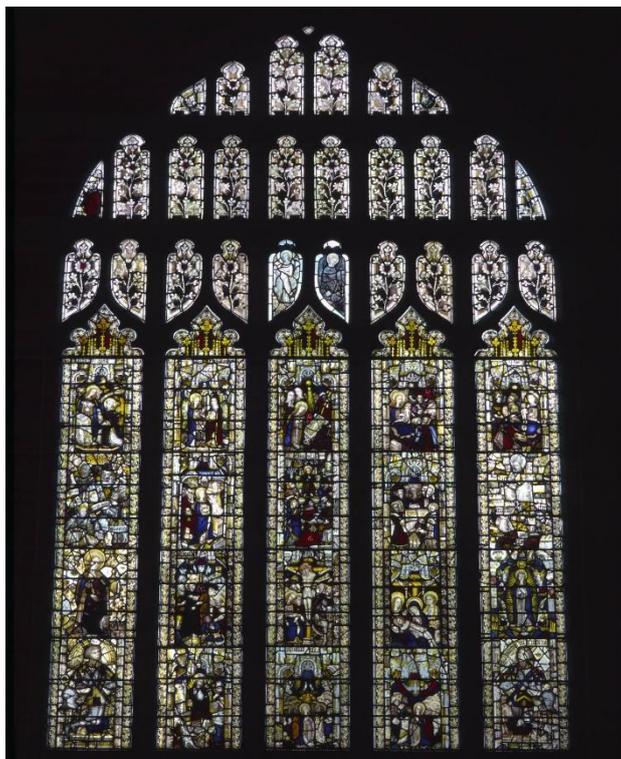


Figura 3: Vida de Jesus, vitral da *Sts Peter and Paul Church* em East Harling.

Fonte: http://www.cvma.ac.uk/jsp/record.do?mode=ADV_SEARCH&photodataKey=14350&sortField=WINDOW_NO&sortDirection=ASC&rowsPerPage=20&selectedPage=1&recPagePos=5

Acesso em: 21/09/2020

Considerações Finais

A nostalgia de Roger Martyn nos apresenta uma religiosidade medieval-tardia vívida e cheia de tradições, que mistura ortodoxia aos aspectos populares nos festejos do calendário litúrgico. Com esse panorama, não se pode inferir que o cristianismo das paróquias inglesas às vésperas da Reforma era decadente e desejoso por grandes mudanças teológicas. As doutrinas do sacerdócio, purgatório, transubstanciação e o estatuto da iconografia, atacadas pelos reformadores do século XVI, demonstravam vitalidade entre o laicato.

Vimos que uma das maneiras de se perpetuar esse imaginário católico está nas tradições dos festejos, local de diversão e aprendizado. Analisando em especial a Candelária, podemos perceber que a dinâmica lúdica do festejo forma o imaginário dos fiéis, unindo a cena bíblica às liturgias populares. As velas usadas na procissão inicialmente como artifício didático para ensinar sobre a apresentação de Jesus, “a luz do mundo”, no templo de Jerusalém, se tornam parte da representação iconográfica da cena bíblica. O mesmo fiel que vê no vitral José e Maria segurando velas é aquele que as acende em sua devoção

privada. Nesse sentido, concluímos que a religião tradicional se estabelece como mediadora da Escritura para os fiéis, que passam a conhecer os textos bíblicos pelas suas lentes. Com isso, queremos dizer que o imaginário católico medieval-tardio não é formado diretamente pelas Escrituras Sagradas, mas pela forma em que os festejos populares interpretam e encenam as cenas bíblicas.

Com este panorama de uma religião tradicional cheia de vitalidade, as ideias de Lutero não teriam fácil penetração no laicato ao cruzarem o Mar do Norte rumo às ilhas britânicas. Os reformadores teriam de pensar em estratégias para inserir seu ideário evangélico ao mesmo tempo que afastavam os cristãos ingleses do seu imaginário católico.

Referências Bibliográficas

DANIELL, David. **William Tyndale: A Biography.** New Haven: Yale Press University, 2001.

DUFFY, Eamon. **The Stripping of the Altars: traditional religion in England, 1400-1580.** New Haven: Yale University Press, 2005.

HAIGH, Christopher. **English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors.** Oxford: Oxford University Press, 2012.

A História Normannorum de Dudo de Saint-Quentin: um projeto de Hagiografia?

Dudo of Saint-Quentin's Historia Normannorum: A Hagiographic Project?

Matheus Brum Domingues Dettmann⁹¹

Artigo recebido em 31 de julho de 2024

Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: No período medieval, as hagiografias contando a vida e os feitos dos santos se tornaram uma importante ferramenta para influenciar a política e a sociedade de sua época. O presente trabalho busca realizar uma análise crítica da obra *Historia Normannorum* para descobrir se ela pode ser considerada também uma forma de Hagiografia.

Palavras-chaves: Dudo de Saint-Quentin; Guilherme Espada-Longa; Santidade.

Abstract: In the medieval period, hagiographies recounting the lives and deeds of saints became an important tool for influencing the politics and society of their time. The present work seeks to carry out a critical analysis of the work *Historia Normannorum* to discover whether it can also be considered a form of hagiography

Keywords: Dudo of Saint-Quentin; William Longsword; Sainthood.

Hagiografia: a escrita que cria Santos

Ao longo do medievo, a Igreja obteve um papel de destaque na sociedade europeia ocidental. Seja nos aspectos políticos, culturais e mesmo econômicos, a Igreja se fez presente como uma poderosa força e exercendo influência ímpar tanto nos assuntos relacionados a alta esfera de poder quando no cotidiano diário dos camponeses. Um dos fatores que tornou possível que a Igreja alcançasse uma posição tão prestigiosa na sociedade, dentre outros, foi a capacidade de criar e se utilizar de mecanismos que permitissem estender e reforçar seu vínculo e relação com as pessoas e com outras importantes instituições. Um desses mecanismos amplamente utilizado pela Igreja medieval foi o uso da figura dos homens e mulheres Santos.

⁹¹ Doutorando em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). Email:matheusbrumdettmann@gmail.com. Orcid: 0000-0002-9963-9132.

Os santos tiveram uma grande importância no mundo medieval, seja como ferramentas para a expansão da fé cristã, ou como catalisadores para reforçar a fé dos fiéis e sua devoção para com a Igreja. Desde muito cedo, a vida e os feitos de homens santos e mártires serviram para ampliar o número de devotos e reforçar os laços entre a instituição e os fiéis. Alguns exemplos mais diretos podem ser apontados. Como no caso dos Santos que efetivamente foram mandados para evangelizar regiões até então de maioria pagã.

Podemos citar, por exemplo, o caso de São Bonifácio (672-754) que fora mandado pregar aos saxões, na região da presente Alemanha, ou Santo Agostinho de Cantuária (604) sendo mandado para levar a palavra da Igreja até os anglo-saxões que havia ocupado a ilha da Britânia. Em ambos os casos, os dois tiveram um papel ativo em promover a conversão a fé cristã e, conseqüentemente, a integração desses povos à estrutura administrativa da Igreja. Uma vez que estes povos eram convertidos, era natural que adotassem em seu território e entre seu povo toda a estrutura litúrgica e administrativo da Igreja, tais como a construção de templos (abadias, mosteiros e até catedrais) ou receberem clérigos para atuar em seus territórios.

Obviamente, não estamos apontando que tais homens Santos tomaram as atitudes que tiveram com intento de expandir o controle e autoridade da Igreja. É muito provável que tais homens estivessem buscando verdadeiramente levar a palavra de Deus para povos que não tinham sido agraciados com ela ainda e assim ajudar estas populações a obter a salvação de suas almas. Entretanto, é um fato que suas ações contribuíram para expandir o poder e influência eclesiástica.

Um ponto interessante é que os Santos podiam e foram usados pela Igreja até muito tempo depois de sua morte. Nesse sentido, a Igreja usou habilmente da cultura letrada para conseguir influenciar o presente através do passado. É inegável que a Igreja e os seus membros foram um dos maiores produtores de textos no ocidente medieval. Seja escrevendo e copiando trabalhos escritos no *scriptorium* ou guardando as mais diversas obras literárias em seus acervos. E um dos gêneros mais populares para se escrever e copiar eram as Hagiografias.

As Hagiografias podem ser descritas como textos que narravam a vida e os feitos de Santos e Santas. Como foi dito por James Palmer (2018), esses textos podiam desempenhar diversos papéis na sociedade e eram variados os motivos que podiam levar alguém a escrevê-los. Como apontando pelo autor, até os séculos XI e XII, o processo para que alguém se tornasse Santo não era tão bem definido e o mais importante era que a pessoa fosse vista e aceita como santa pelos outros. Nesse ponto, a Hagiografia cumpria um papel propagandístico muito importante para promover a aceitação de homens e mulheres como Santos e Santas (PALMER, 2018). O autor cita os exemplos de São Wilfrid da Nortúmbria (633-709) e do próprio São Bonifácio, cujas Hagiografias, escritas após suas mortes, teriam tido um peso considerável para sua aceitação e posterior reconhecimento como santos (PALMER, 2018). A principal regra que tais textos seguiam era o de se espelhar em textos anteriores.

Os autores então se apoiavam nos exemplos passados, buscando relatos da vida de Santos mais antigos e já consagrados e reconhecidos, tais como São Martinho de tours (316-397) e procuravam representar os protagonistas de suas narrativas da forma mais próxima e similar destes notórios exemplos (PALMER, 2018). Buscando essa aproximação, os autores reforçavam a santidade dos indivíduos dos quais escreviam e assim promoviam o próprio reconhecimento destes como Santos também (PALMER, 2018).

Esses textos, mesmo narrando as vidas de pessoas já falecidas, tinham um efeito muito prático no presente. Um exemplo disso é o próprio caso de São Wilfrid, um homem polêmico que já havia sido exilado da Nortúmbria em vida. Ao correr para escrever sua Hagiografia após sua morte, o autor, Stephanus, não buscava apenas glorificar e enaltecer a santidade de um grande homem, mas também garantir a sua posição e de seus outros seguidores, agora que seu carismático líder havia falecido (PALMER, 2018). O caso da Hagiografia de São Columbano (540-615) também pode ser citado, que ao salientar a relação do Santo com famílias proeminentes na época e o papel dos atuais líderes de suas casas monástica como seus herdeiros espirituais buscavam manter as boas relações dos monastérios com essas famílias poderosas (PALMER, 2018).

Desse modo, parece claro que a produção de relatos Hagiográficos não se limitava a apenas registrar as vidas de Santos e Santas para que não fossem esquecidas. A escrita de tais obras cumpria um papel ativo na sociedade medieval e era uma forma atuação política e sociocultural. Isso nos leva, então, ao ponto principal deste artigo. É possível um texto não propriamente hagiográfico cumprir uma funcionalidade similar a este gênero textual? O gênero Hagiográfico pode ter influenciado outras formas de produção textual?

Para este estudo, decidimos focar no texto de Dudo de Saint-Quentin, clérigo Picardo que no primeiro quartel do século XI escreveu um relato biográfico dos três primeiros soberanos da Normandia: Rollo, Guilherme Espada-Longa e Ricardo, o destemido. O que chama a atenção é a forma como Dudo representa Guilherme Espada-Longa. O autor busca em diversas ocasiões enaltecer sua santidade e o toma como um verdadeiro mártir em seu texto. Seria essa a tentativa de Dudo de promover a santidade de Guilherme? O texto de Dudo pode ser visto como uma tentativa de construir um relato Hagiográfico?

Dudo de Saint-Quentin e a História Normannorum

Entre os séculos IX e X, a Europa ocidental vivenciava o período popularmente conhecido como Era Viking. Numerosos barcos vindos da atual Escandinávia começaram a navegar pelas costas e rios da Europa e além. Estes barcos carregavam os homens do norte (*northmanni* como ficaram conhecidos na Francia). Embora estes *northmanni* também tenham realizado importantes trocas comerciais e culturais no período, na Europa ocidental eles se notabilizaram pelos ataques e pilhagens realizados dentro dos reinos cristãos.

Durante séculos, estes nórdicos levaram medo e terror pela Europa. Albert D'Haenens (1997) aponta inclusive como tal temor era particularmente forte entre o clero, uma de suas principais vítimas, já que os invasores não eram cristãos e a Igreja, por sua riqueza material, se fazia um alvo muito interessante para eles. Entretanto, com o passar do tempo, a dinâmica entre cristãos e nórdicos foi se alterando. Muitos escandinavos passaram a aceitar a fé cristã e até mesmo se estabelecer em territórios cristãos. Um bom exemplo disso pode ser observado no caso normando. No princípio do século X, o rei dos francos

ocidentais, Carlos III, o simples, realizou uma concessão de terras na região de Rouen a um líder escandinavo conhecido como Rollo (D'HAENENS, 1997).

Rollo e seus seguidores, então, se estabeleceram na região e se converteram ao cristianismo. Rollo e seus descendentes adotariam amplamente as estruturas e práticas sociopolíticas e culturais francas e expandiram seu território e sua influência até se tornaram uma das principais famílias entre os grandes de Francia. Tamanho crescimento tão rápido fez necessário que os membros da casa de Rouen buscassem formas de legitimar sua posição como membros desta aristocracia franca. Um dos meios utilizados pelo soberano de Rouen foi encomendar uma obra que relatasse o estabelecimento de Rollo e seus homens na região de Rouen e a vida e governo dele e de seus descendentes na região.

O homem recrutado para essa tarefa foi Dudo de Saint-Quentin, um cônego Picardo que havia sido enviado para a corte normanda como um agente diplomático de Alberto de Vermandois (930-987). Como dito por Fraser McNair, parece que em sua estadia em Rouen, Dudo se aproximou em particular de Raul de Ivry (1015), um dos dois principais patronos de sua obra (o outro sendo o próprio duque normando, Ricardo II) (MCNAIR, 2015). A proximidade com a casa normanda parece ter sido um dos principais motivos para sua escolha para tão importante tarefa.

Dudo escreve sua *Historia Normannorum* até o ano de 1015 e divide sua obra em quatro partes (MCNAIR, 2015). A primeira narra sobre os ataques nórdicos na Europa e em especial no reino da Francia. A segunda parte narra a vida e o governo de Rollo (860-932). A terceira parte relata a vida e os feitos de Guilherme Espada-Longa (893-942), o filho e herdeiro de Rollo. Por fim, a última parte conta sobre a vida de Ricardo, o destemido (932-996), filho de Guilherme.

No que tange a escrita de Dudo, ela pode causar algumas dúvidas sobre o seu público-alvo. McNair chega a afirmar que o texto de Dudo teria uma preocupação muito mais literária do que política, visto o modo que ele formula seu texto, que para um leitor mais crítico poderia parecer pouco objetivo e até confuso misturando diferentes abordagens literárias como poesia e prosa (MCNAIR, 2015). Como demonstrado por Lars Mortensen (1995), o texto de Dudo

se configura em uma obra difícil de se ler lida para os iniciados no latim, com seu texto panegírico escrito como um prosimetron, ou seja, misturando prosa muitas vezes rimada e ritmada com versos de poesia.

Como dito por Leah Shopkow (1997), o prosimetron não era tão estranho dentro da tradição literária carolíngia, visto que textos como o *Consolatio philosophiae* de Boécio e o *De nuptiis philologiae et mercurii* de Martianus Capella, que apresentam também essa mistura de versos poéticos com prosa ritmada, parecem ter tido relativo sucesso no mundo carolíngio do século IX, o que torna bastante provável que Dudo tivesse familiaridade. O que pode ser considerado inovador da parte de Dudo é se utilizar desse formato para escrever uma História, ou uma representação narrativa do passado e na forma de uma Gesta, um registro dos feitos dos soberanos de Rouen. Além de Dudo, Liutprando de Cremona também parece ter escrito textos "historiográficos" em prosimetron, porém a possibilidade de Dudo ter lido sua obra parece baixa.

Além disso, o texto de Dudo apresenta uma série de palavras incomuns e raras em latim, que sem dúvida nem todos os leitores do período tinham familiaridade (SHOPKOW, 1997). Para alguns estudiosos, Dudo faz um amontoado de palavras difíceis e pouco usadas com uma sintaxe consideravelmente simplória. Na parte poética, por sua vez Dudo nos traz uma variação de diferentes sistemas métricos que se misturam e se complementam como dáctilos, trimômetros, dísticos e adônicos (Mortesen, 1995). Essas características têm levantado o questionamento se Dudo realmente planejava que sua obra fosse lida; essas permitiriam ainda justificar o suposto pouco sucesso dela na época, se considerarmos o número relativamente pequeno de cópias sobreviventes em comparação com outras obras normandas do período como a *Gesta Normannorum Ducum*.

Contudo, porque a forma de escrever de Dudo gerou tantas leituras contraditórias entre os estudiosos atuais? Precisamos nos perguntar sobre as formas de ler um texto naquele período. Quem leria esse texto? Como ele seria lido? Mortensen afirma que não podemos separar completamente a leitura das práticas orais, já que o texto em latim (que era guardado e copiado no

monastério) muitas vezes era lido em público e em voz alta pelos monges e clérigos.

A própria existência de prosas rimadas e ritmadas, como usadas por Dudo em certos momentos, confirma a ideia de que provavelmente o hábito de ler em voz alta era comum. Autores como Orderico Vital que escreve na Normandia do século XII chegam inclusive a colocar pontuações e marcas em seus textos para ajudar a guiar a voz dos leitores (SHOPKOW, 1997).

Neste ponto, o texto de Dudo poderia ser um problema. Se considerarmos que as leituras deveriam ser feitas em pequenos intervalos na vida diária dos monges, a obra de Dudo com passagens muito longas e sobrepostas e ainda com palavras pouco usuais seria uma má escolha para tais exercícios de leitura, especialmente se estivermos falando sobre a prática monástica de memorizar para recitar textos⁵⁴. Podemos, então, seguir a hipótese de que a obra de Dudo não seria tão popular mesmo dentro dos monastérios e seria uma leitura difícil e voltada mais para homens mais estudados e com conhecimentos mais aprofundados na leitura e na língua latina.

Como dito por Michael Clanchy (2013), nesse período do medievo temos uma grande diferença entre língua escrita e falada, com uma minoria da população sendo versada no latim, uma língua delegada particularmente a escrita. Enquanto os soberanos de Rouen falavam o *langue d'oïl* e o nórdico, provavelmente, era bem difícil que eles fossem versados em latim e muito menos que tivessem conhecimento o suficiente para entender a obra de Dudo com sua escrita complexa.

Então para quem Dudo escreve? A obra de Dudo é uma verdadeira enciclopédia de sinônimos, métricas, prosódias, retórica e mesmo geografia, o que leva Mortensen a afirmar que o trabalho de Dudo seria destinado somente a estudiosos ou alunos avançados e serve como uma demonstração de diferentes e variados estilos de escrita, seja em verso ou em prosa, com o objetivo de aprofundar o conhecimento em latim.

Em outras palavras, para Mortensen (1995), o livro de Dudo não seria lido pela maioria dos clérigos ou mesmo dos leigos letrados, mas sim por uma minoria estudiosa que se pautava em seu relato para aprofundar seu entendimento da

literatura latina e suas diferentes variações e formas. A abordagem de Mortensen (1995) também ignora as possíveis funções simbólicas e monumentais do texto. Shopkow (1997) chama a atenção para importantes textos que eram escritos sem a intenção de serem lidos como a lista, de patronos e de amigos, presente no monastério de Saint-Evroul (uma lista que não era lida, mas apenas colocada sobre o altar em nome de quem se rezava de modo geral), e os elogios e homenagens a abades de outros mosteiros que eram escritos e enviados pelos monges e serviam mais por sua existência material do que por seu conteúdo, ou seja, o próprio ato de escrever um texto e enviá-lo servia para reforçar os laços de cooperação e solidariedade que conectam as diferentes casas monásticas (SHOPKOW, 1997).

Essa, sem dúvida, é uma linha de raciocínio bastante interessante, porém, como dito anteriormente, não é a nossa abordagem para a análise do texto, já que optamos por uma análise social e política. A rede de conexão entre as casas monásticas teria grande importância social no que se refere a obra de Dudo. O texto de Dudo seria guardado e copiado quase que exclusivamente nos mosteiros da Normandia e posteriormente da Inglaterra. A própria circulação do texto se daria através da rede sociocultural e política que conectava essas casas monásticas. A importância da conexão entre essas congregações e a obra de Dudo não pode ser ignorada.

Durante o século IX uma grande parte da estrutura eclesiástica da região normanda foi destruída e abandonada. Essa rede eclesiástica seria refeita sobretudo a partir da segunda metade do século X e XI. O principal beneficiário responsável por esse restabelecimento e retomada destes aparatos eclesiásticos foi justamente a Casa normanda de Rouen. Desse modo, os principais mosteiros normandos como Saint-Wandrille, Saint-Evroul, Fécamp, Jumièges, Saint-Ouen de Rouen e monte Saint-Michel tinham a Casa de Rouen como seu principal patrono e beneficiário, recebendo concessões substanciais (MCNAIR, 2015).

São justamente essas casas monásticas que serão responsáveis por guardar e copiar a obra de Dudo. Segundo Shopkow (1997), isto é uma indicação da relação próxima e estreita entre o próprio duque e esses mosteiros. Mesmo

que a maioria dos monges não lesse a obra, o mero fato de ter o texto como um de seus tesouros indica seu status e posição junto a família ducal normanda e seu favorecimento, ou seja, o texto físico cumpre uma função importante ao reforçar a ligação do duque com a estrutura eclesiástica normanda, ao mesmo tempo ter o texto preservado nessas importantes casas religiosas aumenta o próprio status e autoridade do texto em si. Assim, mesmo que poucos efetivamente lessem o texto, ele cumpria sua função política de consolidar a legitimidade normanda e apresentar o soberano normando como um líder cristão e patrono da cristandade ao materializar a existência de uma aliança entre o duque e a organização eclesiástica normanda.

Porém, dizer que não era um texto feito para ser lido seria errôneo. Com certeza, há um valor político e social no ato dos monastérios receberem, manterem e reproduzirem o texto, porém, é muito simplório alegar que esse é o grande objetivo social e político do texto, ignorando totalmente seu conteúdo. Dizer que o texto não é feito para ser lido ignora completamente a funcionalidade de seu conteúdo, uma representação do passado com intuito de atuar e modificar seu presente e ignora completamente a já dita proximidade entre oralidade e escrita.

Como demonstrado por Leah Shopkow (1997), podemos inclusive apontar casos nos quais nobres não letrados ou versados em latim tinham as narrativas textuais passadas oralmente para eles pela atuação de clérigos e monges letrados. Alegar que um texto não é escrito para ser lido e ter seu conteúdo transmitido parece uma percepção equivocada e que desconsidera as particularidades da cultura letrada medieval.

Guilherme, Espada-Longa: um Santo aos olhos de Dudo?

Em sua obra, Dudo busca apresentar os soberanos normandos como legítimos membros da aristocracia franca cristã. O autor tenta apresentar os soberanos de Rouen como verdadeiros exemplos de governantes cristãos e cheios das virtudes que deveriam ser praticadas pelos aristocratas da Francia. Contudo, um desses relatos se destaca dos demais. Estamos falando da parte da obra que Dudo narra a vida de Guilherme Espada-Longa. Dudo, ao longo da

narrativa, busca destacar a grande piedade de Guilherme e mesmo sua predisposição à santidade.

Logo no início de sua narrativa, Dudo realiza uma série de elogios a figura de Guilherme, nos quais aponta sua predisposição à santidade, como pode ser visto a seguir:

Assim nasceu Guilherme na cidade de Rouen, o mais glorioso duque e poderoso conde e o mais estimado ator para o Rei Eterno. Nascido de uma linhagem distinta, tendo como pai o dácio Rollo e uma mãe franca de nome Poppa, como foi dito do princípio ao fim no último livro. Seu senhor, lhe fornecendo a abundância de todos os bens e um mosaico de objetos, o confiou para ser criado batizado e criado por um rico conde de nome Botho para que fosse polido até estar preparado. Assim, o mais belo garoto, vivendo intimamente com os mais ortodoxos e respeitáveis homens, começa a demonstrar uma abençoada memória e uma grande promessa. Dedicando sua juventude, forte e virtuoso como era, a Jesus Cristo, se tornando escravo de todos os esforços divinos. Verdadeiramente ele ficava cada vez mais cheio da graça divina e cada vez mais dotado com a sabedoria dos sacramentos e ele todo dia se tornava mais rico em méritos.

Ele foi copiosamente versado nos divinos dogmas e abundantemente animado pelas ordenanças religiosas, tendo gravado em si, pelos seus mordomos, os prazeres da vida eclesiástica e influído em grande profusão por este doce néctar. Ele foi de impactante imagem, alto e com uma mente vigorosa, amadurecendo, na retidão de suas maneiras, em um perfeito homem de fé com todos os tipos de força. Ele iria negar a ostentação de sua idade e evitar a pompa desse mundo. Ele era de encantadora imagem e pacífico em sua mente serena. De discurso charmoso e o mais suave em suas ações. Ele desejava logo crescer para se tornar um monge em Jumièges...Ele sempre buscava investigar e pensar o que Jesus faria na situação, ele buscava por um sinal, talvez algum lhe fosse enviado dos céus. Dessa forma, ele iria se dedicar incessantemente até as lágrimas e manteria seu corpo austeramente distante de comida. Ele se mantinha toda a noite em vigílias e reavivar os pobres com sustento. Inflamado pelo fogo apaixonado de seu ardor, ele fez um voto de que se tornaria monge e que ele iria abandonar todo o mundo terreno. (LAIR, 1865).

Além disso, Dudo conta que Guilherme, após restabelecer o monastério de Jumièges (que havia ficado desocupado desde sua destruição pelos ataques nórdicos) manifesta o desejo de abandonar sua posição e se tornar um monge em Jumièges. O autor frisa a vontade do duque de renunciar ao mundo leigo e viver em adoração a Deus e levar uma vida humilde no claustro, desejo que é manifestado pelo próprio Guilherme em seu diálogo com o abade Martinho.

Guilherme, porém, ao ouvir essas coisas, respondeu ao abade, dizendo: "Na flor da juventude, eu desejava muito negar o caminho mais livre e mais amplo e substituí-lo por aquele do confinamento dentro de limites do claustro, mas meu pai e seus líderes me nomearam, todos contra a

minha vontade, como seu duque. Mas porque agora sou meu próprio mestre e estou em meu próprio poder, abandonando o mundo e com o hábito mudado, desejo chegar ao lugar do caminho contemplativo, estritamente vindo de todas as direções.

No entanto, Martinho, abade ilustre, ao ouvir a declaração daquele plano singular, suspirando, subitamente enrijeceu e arrastando a voz do fundo do peito, disse: "Defensor desta pátria, por que você sequer pensou fazer tal coisa? Quem irá cuidar do clero e da população? Quem irá resistir ao ataque dos exércitos pagãos? Quem irá governar ativamente a população de acordo com as leis paternas? da região bretã e normanda? A vontade da providência divina não estará de acordo com sua premeditação, nem você realizará o que está tentando fazer, nem permitirei que tal coisa seja mais ponderada. Mas se você persistir, por força de seu próprio poder, em fazer sua profissão neste mosteiro e, abandonando o mundo, para se dedicar à regra do caminho contemplativo, você não me encontrará em lugar nenhum em sua região, se me procurasse.

E diante dessas de tentativas de objeção, diz-se que o duque Guilherme respondeu o seguinte: "Meu amado filho Ricardo, ainda envolto na ignorância da idade pueril, será em meu lugar o duque mais poderoso desta região, com a aprovação voluntária de meus líderes. E o que prometi a Deus será cumprido tão rapidamente quanto eu puder. No entanto, enquanto Guilherme passava pela entrada do templo, com o abade Martinho, um pequeno grupo de monges caiu a seus pés, rezando para que ele aceitasse sua porção diária de comida, isto é, alimentos para esta vida corporal, na benevolência de Deus. Mas ele, movido em sua alma pelas objeções do abade, negou seus pedidos, nem concordou com a oferta de comida, mas dirigiu-se rapidamente para a cidade de Rouen. (LAIR, 1865).

Entretanto, os planos de Guilherme não se concretizaram, pois o duque seria morto em uma emboscada e sofreria o seu já referido martírio. Segundo conta Dudo, existia um certo nobre, na região Norte da Francia, o conde Arnulfo de Flandres, que estava crescendo em poder e influência e buscava expandir seu território predando e conquistando as fortalezas dos nobres vizinhos (LAIR, 1865). Uma de suas vítimas foi Herluíno, senhor de Montreuil, que teve sua fortaleza invadida e tomada por Arnulfo (LAIR, 1865).

Em tal situação desesperadora, Herluíno procura auxílio de seu nobre suserano, o duque de Francia, Hugo, o grande. Porém, Hugo já havia realizado uma aliança secreta com o próprio Arnulfo e se recusa a ajudar Herluíno a recuperar seu território (LAIR, 1865). Sem esperanças de obter apoio de seu suserano, Herluíno resolve recorrer ao duque dos normandos, cuja fama e força já se faziam conhecidas por todo o reino dos francos. Herluíno, então, se prosta diante de Guilherme e suplica por sua ajuda (LAIR, 1865). Guilherme, por sua vez, compadecido da situação de Herluíno, se propõe a ajuda-lo. Guilherme

invade Montreuil e retoma a fortaleza das mãos de Arnulfo (LAIR, 1865). Após o ocorrido, Guilherme restitui a fortaleza para Herluíno e lhe promete auxílio em batalha se alguma vez mais Arnulfo tentasse invadir seu território (LAIR, 1865).

Diante disso, Arnulfo fingiu buscar uma reconciliação com Guilherme e lhe enviou mensageiros marcando um encontro de paz no rio Somme (LAIR, 1865). Guilherme, desejoso da paz para poder seguir seu plano de se tornar um monge, aceita a reconciliação e vai até o encontro. Porém, Arnulfo prepara uma emboscada na qual Guilherme é assassinado (LAIR, 1865). É interessante notar como Dudo busca em diversas passagens apresentar Guilherme como o verdadeiro mártir. Dudo escreve Guilherme como um homem piedoso e que em seu desejo de obter a paz e se dedicar a servir Deus e ter uma vida ascética, foi violentamente morto pela ação vil e mesmo diabólica de Arnulfo.

Quando quase todo o dia foi passado em deliberações caprichosas e uma paz foi finalmente acordada pelos líderes de ambos os lados, de boa-fé por Guilherme, mas com corações traiçoeiros por Arnulfo e os outros líderes, Guilherme, tendo beijado Arnulfo, recua com seus doze seguidores e entra sozinho em um navio com apenas um remador, seus doze seguidores o precederam em outro navio. Então, os traiçoeiros Eric, Balz, Robert e Ridulf começaram a falar enganosamente com o duque Guilherme, dizendo com vozes astutas, ecoando um ao outro: "Senhor, senhor, faça o barco voltar um pouco para nós, esquecemos de mencionar um plano ainda melhor! Nosso senhor não pode vir até você porque, como você sabe, ele está impedido pela enfermidade da gota, mas há algo maravilhoso que ele se esqueceu de lhe contar. Então, sem seus seguidores, Guilherme (irrepreensivelmente confiável!), compelido pelas repetidas chamadas daqueles homens traiçoeiros, rapidamente vira seu barco e vem, desatento, até a margem do rio para falar com eles. Mas eles, inflamados pelo frenesi de uma fúria monstruosa e agitados por um espírito diabólico, tendo agora rapidamente sacado quatro espadas, que haviam sido cuidadosamente escondidas sob uma cobertura de peles, perfuram e matam, à vista de todos, o irrepreensível Guilherme (que tristeza!) e depois disso, tendo navegado com seu senhor (aquele homem mais vil de todos!) através do rio em um navio veloz e chegam até o seu exército e, cavalgando agilmente, eles escapam em fuga. Mas os normandos e os bretões, muito tristes pela morte de seu senhor Guilherme, desejando muito se vingar, correm rapidamente aqui e ali... Assim, o precioso marquês e glorioso mártir de Cristo, Guilherme, foi dedicado a um feliz martírio. E tendo assim alcançado o reino dos céus, que há tanto tempo cobijava, é coroado, vivendo feliz em Cristo. (LAIR, 1865).

Deste relato, podemos fazer um importante pergunta. A narrativa de Dudo sobre a vida de Guilherme Espada-Longa pode ser considerada uma tentativa de Hagiografia ou Dudo simplesmente se utilizou uma escrita similar para apresentar

o soberano normando como um virtuoso governante cristão e afastá-lo da imagem de um líder pagão? Alguns pontos podem tornar essa questão problemática. Guilherme nunca chegou a ser realmente considerado um Santo pela Igreja e em sua vida ele tomou parte em guerras e até mesmo teve um filho.

Essas atitudes não parecem condizer exatamente com o comportamento típico que se espera de um homem Santo. Entretanto, como apontando por Palmer (2018) até o século X, as Hagiografias não parecem seguir um padrão muito estrito. Como dito anteriormente, o mais importante era que o homem ou mulher representado tivesse um comportamento similar ao de Santos já largamente reconhecidos. Diante disso, até mesmo o ato de lutar em guerras ou ter filhos poderia ser relevado pela grande piedade ou devoção apresentada pelo devoto. O autor aponta como até mesmo viver uma vida ascética, como Guilherme pretendia, e conceder benefícios a casas religiosas poderiam também ser interpretadas como provas de santidade.

De certo modo, o Guilherme, Espada-longa, escrito por Dudo parece se encaixar como possuidor de uma vida santa. Destacamos não apenas sua grande piedade e devoção, como também o seu martírio. A ênfase de Dudo identificar ele como um mártir deve ser levada em consideração. Outro ponto interessante é observar como após sua morte, seus seguidores tiveram o cuidado de levar seu corpo até a Rouen, onde seus súditos vieram encontrar e rezar junto de seus restos mortais. Dudo relata como junto a seu corpo fora encontrado a chave de um baú no qual o duque guardava o hábito que pretendia usar em sua nova vida em Jumiéges.

Certamente o corpo daquele homem abençoado, jazendo sem vida e encharcado na umidade do seu próprio sangue, mas a sua alma, escoltada ao céu pelos anjos, foi inestimavelmente colocada entre as tropas dos anjos. Um certo grupo de guerreiros do mártir Guilherme correu imediatamente até ele e, com grande lamento, carregou-o de barco até a margem oposta do rio Somme. No entanto, examinando suas feridas com corações suspirando e os olhos chorando muito e lamentando, enquanto desenrolavam suas vestes ensanguentadas, eles descobriram uma pequena chave de prata pendurada em um cinto em volta de sua cintura. Tendo perguntado à sua comitiva doméstica por que a chave estava pendurada em seu cinto, um certo camareiro a par de seus segredos, respondeu: "Nosso senhor Guilherme jurou que abandonaria este mundo se tornaria, depois desta lamentável

conferência, um monge em Jumièges, e esta chave guarda e confina dentro de um certo baú, um hábito monástico

Na verdade, eles imediatamente enterraram honrosamente seu corpo sacrossanto, o colocando rapidamente em um esquife e transportando (com grande lamento) para a cidade de Rouen, na igreja da Bem-aventurada Maria, mãe de Deus. Na verdade, quase toda a província se reuniu, com grande dor, lamentando com uma tristeza indescritível e enviando profundos suspiros ao céu, na verdade trazendo também consigo seu filho, de nome Ricardo. (LAIR, 1865).

Embora o relato não aponte o corpo de Guilherme como produtor de milagres, o cuidado de seus seguidores em recuperar o corpo e trazê-lo para a catedral de Rouen se assemelha um pouco a forma como os corpos dos Santos são apresentados nas Hagiografias. Como relíquias valiosas que são guardadas como importantes tesouros nas casas monásticas.

Outro ponto interessante para ser salientado é o que foi dito por Leah Shopkow (1997) em seu trabalho sobre as fontes normandas. Segundo a autora, Dudo se esforça para mostrar os soberanos de Rouen não apenas como autoridades leigas, mas também como lideranças religiosas. Um ponto que a autora chama a atenção é sobre a conversão dos nórdicos pagãos. Ela não é feita por um membro do clero ou uma figura monástica, mas sim pelos próprios soberanos normandos, seja Rollo ou Ricardo I.

Elton Medeiros (2011), em seu estudo sobre os Reino Anglo-saxões, apontou um fenômeno similar. Segundo o autor, era comum que os reis ingleses tivessem sua autoridade laica mesclada com certo grau de liderança religiosa após a conversão destes povos. Se considerarmos a influência de obras inglesas no texto de Dudo, tais como os textos de Beda, o venerável (673-735), não parece algo tão surpreendente que Dudo incorresse em um recurso similar de representação. Dudo não hesita em se utilizar até mesmo do divino para garantir a legitimidade da casa normanda de Rouen e a garantia de sua posição na cristandade franca.

Conclusão

De fato, parece que apresentar Guilherme como um Santo e um mártir parece atender bem aos objetivos da escrita de Dudo. Dudo tem como objetivo demonstrar que os normandos não são mais os bárbaros pagãos do passado e, em especial, mostrar que os soberanos de Rouen são legítimos soberanos da cristandade franca. Com esse objetivo em mente, representar um desses

soberanos normandos como um homem Santo ou predisposto a santidade parece uma estratégia interessante para Dudo adotar em seu texto.

Como dito por James Palmer (2018), as Hagiografias de Santos no medievo não se limitavam a apenas enaltecer ou glorificar homens e mulheres piedosos e devotos. Os textos também eram uma forma de atuação política que buscava influir nas questões do presente. Hagiografias também podiam ser ferramentas políticas e a forma como eram escritas dizia muito do período em que o escritor trabalhou na obra, até mais do que o período que o próprio Santo viveu. Fatos de sua vida podiam ser lembrados ou esquecidos tendo em vista a situação atual. Assim, o texto de Dudo não parece tão distante da funcionalidade de uma Hagiografia. Ao representar Guilherme como um homem Santo e um mártir, Dudo busca usar o passado para causar mudanças em seu presente. Consolidar em definitivo a legitimidade dos soberanos normandos e negar qualquer contestação ou oposição que os francos poderiam ter em relação a sua posição como príncipes da cristandade franca.

Isso parece o suficiente para afirmarmos que Dudo escreveu uma Hagiografia? Possivelmente não. Entretanto as semelhanças entre o texto de Dudo e este gênero literário existem e podemos dizer que sim, o texto de Dudo cumpre uma função similar ao de várias Hagiografias produzidas no medievo, a de usar a imagem e representação de um suposto homem Santo como ferramenta para modificar e agir em seu mundo.

Finalmente, devemos lembrar o que foi dito por Palmer. Como dito pelo autor, Hagiografias muitas vezes eram apenas formas de organizar e centralizar crenças populares. As histórias sobre a santidade ou não de alguém circulavam e eram transmitidas oralmente. Muitas vezes os autores apenas colocavam em texto o que já era transmitido oralmente. Assim, eles podiam decidir o que valia ser lembrado ou não e assim modelar a narrativa com base em suas próprias demandas.

Além disso, como dito anteriormente, até o século X, período no qual provavelmente Dudo iniciou a escrita de seu trabalho, o mais importante para alguém se tornar um Santo era justamente ser reconhecido como um e as Hagiografias carregavam um papel vital nisso ao atuarem como catalisadores

para a santidade. Ao escrever que um indivíduo era um homem Santo, os autores das Hagiografias contribuíam assim para que Santos de verdade fossem criados. A representação molda a realidade.

Diante disso, não podem descartar inteiramente que um dos intentos de Dudo fosse promover a santidade de Guilherme, Espada-Longa. É possível que Dudo estivesse canalizando em sua obra uma tradição que já era passada oralmente. Também é possível que Dudo pretendesse lançar as bases para que algum autor posteriormente escrevesse uma obra plenamente Hagiográfica de Guilherme. Como Guilherme nunca chegou a se tornar um Santo reconhecido institucionalmente pela Igreja é muito difícil averiguar a veracidade ou não destas hipóteses, contudo, a ideia de Dudo planejar, em seu texto, plantar a semente para que no futuro outro autor continuasse seu trabalho de tornar Guilherme, Espada-Longa em um Santo parece possível e não é uma ideia que deva ser descartada. Afinal, as Hagiografias podiam glorificar e até mesmo criar Santos e Santas.

Referencias Bibliográfica

Fonte primária

DUDO DE SAINT-QUENTIN. De moribus et actis primorum Normanniæ ducum. Editado por Jules Lair. Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, 23, 1865.

Bibliografia

CLANCHY, Michael T. From Memory to Written Record: England 1066–1307. 3aed. Wiley-Blackwell, 2013.

COUSIN, Patrice. La vie monastique à Jumièges des origines à la dévastation par les normands (654-851) In: Jumièges, Congrès scientifique du XIIIe centenaire, tome: 2, pages: 745-752, Rouen: Imprimerie Lecerf, , 1955.

CROUCH, Davis. Normans and Anglo-Normans: divided aristocracy? In: BATES, David; CURRY, Anne (eds.). England and Normandy in the Middle Ages. Londres: Hambledon Press, 1994, pp. 19-36.

D'HAENENS, Albert. As invasões normandas: Uma catástrofe? São Paulo: Perspectiva, 1997.

DETTMANN, Matheus Brum Domingues. O discurso diplomático normando do século XI: a representação das relações exteriores normandas para Dudo de Saint-Quentin e Guilherme de Jumièges. Dissertação- Mestrado em História. Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2023.

- MCNAIR, Fraser. The politics of being Norman in the reign of Richard the Fearless, Duke of Normandy (r. 942–996). *Early Medieval Europe*, 2015.
- MEDEIROS, Elton. Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: a construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica. *Mirabilia*, 13, 2011.
- MORTENSEN, Lars Boje, Stylistic Choice in a Reborn Genre. The National Histories 171 of Widukind of Corvey and Dudo of St. Quentin. In: GATTI, Paolo; Degl’Innocenti (Org.). *Dudone di San Quintino*. Trento: Editrice Università degli Studi di Trento, 1995.
- MUSSET, Lucien. Les relations extérieures de l’a Normandie du IXe au XIe siècle, d’après quelques trouvailles monétaires recentes. *Annales de Normandie*, IV, 1954.
- PALMER, James. T. *Early Medieval Hagiography*. Leeds: Arc Humanities Press. 2018.
- SEARLE, Eleanor. Fact and Pattern in Heroic History: Dudo de Saint-Quentin. *Viator*, 15, 1984, pp. 119-138.
- SEARLE, Eleanor. *Predatory Kinship and the Creation of Norman Power, 840-1066*. Oakland: Univ of California. 1988.
- SHOPKOW, Leah. *History and Community: Norman Historical Writing in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Washington: Catholic University of America Press. 1997.

Na paleta do Diabo A imagética das tentações na *Légende Dorée* (1348)

On the Devil's palette The imagery of temptation in *Légende Dorée* (1348)

Patrícia Marques de Souza⁹²

Artigo recebido em 31 de julho de 2024

Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a associação do Diabo com determinadas cores e formas na imagética medieval e elucidar os seus significados teológicos e sociais presentes na primeira tradução francesa da Legenda Áurea que temos notícia: o manuscrito *Ms. Fr. 241* confeccionado em 1348 na cidade de Paris e que atualmente está disponível na Biblioteca Nacional da França.

Palavra-chave: Cores. Hagiografia. Imagens Medievais. Legenda Áurea. Tentações.

Abstract: The aim of this article is to analyze the association of the Devil with certain colors and shapes in medieval imagery and to elucidate the theological and social meanings present in the first known French translation of the Golden Legend: the manuscript *Ms. Fr. 241* made in 1348 in the city of Paris and currently available at the National Library of France.

Keyword: Colors. Hagiography. Medieval images. Golden Legend. Temptations.

A Legenda Áurea é a mais célebre composição hagiográfica do período medieval. Ela foi escrita, em 1293, pelo dominicano e arcebispo de Gênova, Jacopo Varazze (1229-1298), um dos pensadores mais expoentes da Ordem dos Frades Pregadores.

Este legendário sobre as vidas dos santos foi copiado rapidamente para diversas versões latinas e vernáculas que se difundiram, por sua vez, em diferentes reinos europeus. Seu conteúdo versava sobre o papel exemplar dos santos perante às tentações mundanas, apresentava a associação entre o tempo litúrgico e o mudano e contava com ricas iluminuras que ajudavam a encantar,

⁹² É doutora em História e Artes, com ênfase em História Medieval e com menção cum laude, pela Universidade de Granada (UGR), na Espanha. É pesquisadora associada ao Brathair (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos) com sede na UEMA (Universidade Estadual do Maranhão) e ao IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievalls i Renaixentistes) com sede na Universidade Católica de Valência (Espanha). Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1813070575048922> . ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5269-8928> . E-mail: marquesdesouzap@gmail.com

ensinar, persuadir e reforçar a doutrina para um público leigo formado por uma rica aristocracia ou então por abastados comerciantes que poderiam financiar tanto a tradução quanto a iluminação dos sofisticados códices.

Neste sentido, o problema central deste artigo é analisar a associação do Diabo com determinadas cores e formas na imagética medieval e elucidar os seus significados teológicos e sociais presentes na primeira tradução francesa da Legenda Áurea que temos notícia: o manuscrito *Ms. Fr. 241* confeccionado em 1348 na cidade de Paris e que atualmente está disponível na Biblioteca Nacional da França⁹³.

Para a confecção deste artigo foram selecionadas 6 hagiografias e iluminuras presentes no códice iluminado da *Légende Dorée* (1348), são elas: a de São Macário de Alexandria; Santo Antão, o abade; São Jorge da Capadócia; São Filipe, o apóstolo; Santa Teodora de Alexandria e, por fim, São Francisco de Assis. Também foi utilizada a tradução feita do latim para a língua portuguesa pelo medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior, em 2003.

O motivo para a escolha destas vidas de santos se justifica porque elas foram as únicas que continham iluminuras sobre o embate entre santos e demônios em um códice que contém 132 imagens. Contendo um total de 6 iluminuras que apresentam o momento do ataque do Tentador contra modelos de santidade católicos, o códice em francês da Legenda Áurea se constitui como uma importante fonte para compreendermos os valores sociais e simbólicos atribuídos a determinadas colorações e formas na Baixa Idade Média.

Também procurou-se refletir sobre de que maneira a associação feita entre os demônios e as bestas selvagens ajudaria no processo de rememoração e fixação da história sagrada e ainda ajudaria na persuasão do fiel na Paris medieval. Assim, pretende-se explicar a anatomia, a atuação e as funções do Diabo e de seus seguidores na compilação hagiográfica mais conhecida e importante do período.

⁹³ A tradução da obra ficou a cargo do clérigo Jean de Vignay (1283 – c. 1340), um especialista em traduções para a família real de Borgonha. A iluminação dos fólhos ficou por conta de Richart de Monbaston.

A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze

A Legenda Áurea foi escrita por Jacopo Varazze (1229-1298) no século XIII – mais precisamente em 1293 - e se tornou um dos livros mais populares e importantes da Europa medieval.

A grande obra do dominicano e bispo genovês tinha como principal objetivo reunir um grupo de textos que, literalmente, mereciam ser lidos (esta é a ideia de *Legenda* para o medievalista Hilário Franco Júnior) e que possuíam grande valor, por isso, o uso do termo “áureo”, que significa “dourado”(FRANCO JÚNIOR, 2003. Pp 12). Assim, o intuito era fornecer subsídios para que os frades pregadores pudessem elaborar seus sermões. Por conseguinte, o dominicano acabou por escrever um livro que se tornou vital para a propagação e disseminação das hagiografias entre leigos e clérigos. Nas palavras do medievalista francês, Jacques Le Goff:

A Lenda Dourada é assim a obra que melhor soube expressar, em toda a sua riqueza e sua complexidade, a originalidade configurada pela ideologia dominante do cristianismo e pela excepcional personalidade de um dos maiores espíritos deste período essencial da história europeia que é a Idade Média [...].(LE GOFF, 2014. p. 272.)

Uma comunicação mais simples e direta com a comunidade cristã deveria ser a base das pregações públicas dos dominicanos na medida em que a interação com os fiéis deveria ajudar na compreensão correta da doutrina. Dito isto, esta preocupação com a ampla evangelização foi um dos motivos que levaram tanto a produção sistemática de vidas de santos por parte dos membros da Ordem quanto pelo surgimento e pela popularidade da Legenda Áurea.

O recorte temático deste artigo se justifica pela prevalência e grande recorrência do tema do ataque demoníaco na produção teológica, filosófica, literária e artística cristã, como é o caso da própria Legenda Áurea. Desta forma, a análise sobre a iconografia e a representação textual demoníaca revela indícios sobre os valores, as aspirações e as tentativas de normatização de uma sociedade que se projetava não apenas para o aqui e o agora, mas sobretudo, para o Além e para a vida após a morte.

Também é importante destacar as valorações atribuídas à cor preta em diferentes sociedades e em diversas temporalidades. Neste sentido, nos interessa compreender de que forma ocorreram as associações feitas entre esta cor e os personagens marginalizados e negativados no cristianismo medieval.

Por uma história das cores

Os historiadores precisam estar atentos às sutilezas que determinadas descrições e representações imagéticas apresentam. Dentre um dos principais motivos para este cuidado redobrado reside no fato da aparente neutralidade relacionada à descrição física de objetos, pessoas e lugares, isto é, a atribuição de uma cor está relacionada, não apenas, com a sua percepção ótica, mas, sobretudo, com a sua inserção cultural em determinado contexto e tempo específico. Isto quer dizer que ao estudarmos tanto fontes visuais quanto textuais precisamos estar sensíveis às características e aos valores de cada sociedade que foram manifestados em diferentes campos, como o religioso e o cultural. Nas palavras de Michel Pastoureau:

Qualquer descrição, qualquer notação de cor é *cultural e ideológica*, mesmo quando se trata do mais inofensivo dos inventários [...]. O próprio fato de mencionar ou não a cor de um objeto é uma escolha intensamente significativa, que reflete as implicações econômicas, políticas, sociais ou simbólicas que se inscrevem em um contexto preciso. Como é, igualmente significativa, a escolha da *palavra* que, de preferência a outra, serve para formular a natureza, a qualidade e a função dessa cor. (PASTOUREAU, 2011, p. 13)

Da mesma forma, cada cor carrega em si um conjunto de simbolismos que só são possíveis de acessar em seu contexto singular de produção e recepção. Por isso, a sua função muda ao longo dos tempos e seu significado é transformado ao sabor das demandas do presente que a interpretam e a ressignificam. Deste modo, uma cor também pode assumir um viés político, partidário e ideológico, pois ela ajuda na construção de identidades individuais e de grupos e na sua diferenciação em relação aos demais.

Pastoureau prossegue sua defesa no estudo da história das cores e alerta para o fato de que elas não devem ser estudadas de forma isolada, ou seja, cada cor funciona dentro de um conjunto e de uma paleta mais ampla que precisa ser considerada. Assim, sua percepção e simbolismos se completam na medida em cada coloração dialoga com outras cores, formas e contextos. Segundo o

historiador: “[...] Uma cor nunca aparece sozinha; ela não assume seu sentido, não ‘funciona’ plenamente, do ponto de vista social, artístico e simbólico a não ser na medida em que está associada ou oposta a uma ou várias cores. Por essa razão, é impossível considerá-la isoladamente.” (PASTOUREAU, 2011, p. 10.)

Assim, a presença das 132 iluminuras no códice da *Légende Dorée* torna-se um indício da grande importância atribuída às imagens para o desenvolvimento e o sucesso da pregação dominicana nos séculos XIII-XV. Estas deveriam auxiliar na persuasão e no convencimento do cristão, pois se esperava que elas estimulassem a devoção e a piedade, além de servirem como exemplos visuais da má conduta dos pecadores e das consequências em desobedecer aos preceitos da Igreja.

Fiat lux!* A cor do Diabo nas iluminuras da *Légende Dorée

Após as considerações conceituais, prosseguiremos na investigação das cores associadas ao mal no medievo cristão e, em especial, nas seis iluminuras francesas do manuscrito *Ms. Fr. 241*.

São Macário

O episódio da vida do abade São Macário escolhido para ser representado visualmente na *Legenda Áurea* foi o momento de descanso do santo em um local onde estavam sepultados corpos de pagãos (VARAZZE, 2003, p. 165). A narrativa conta que o santo pegou um dos corpos e o pôs debaixo da sua cabeça para servir como um travesseiro (figura 1).

O texto não informa se a tentação aconteceu à noite, porém a hora do dia foi suposta pelo iluminador que pintou a cena com um céu escuro, com estrelas presentes em pequenos quadrados simétricos, em um ambiente ermo e ao ar livre. Esta caracterização estaria de acordo com a localização geográfica dos cemitérios na Antiguidade Tardia porque eles se encontravam fora dos muros das cidades. Por causa da herança clássica entendia-se que era preciso diferenciar, fisicamente, o mundo dos vivos e o dos mortos. Esta perspectiva foi mudando gradualmente com a expansão e consolidação do cristianismo, ao longo da Idade Média, a partir da visão positiva do culto dos santos e das relíquias sagradas.



Figura 1: A tentação de São Macário.

Fonte: f. 39v. *Légende Dorée*. 1348. ms. fr. 241, BNF, Paris.
Acesso em: 20/08/2024.

A narrativa diz que os demônios, ao verem o santo em um momento de descanso, quiseram assustá-lo chamando o esqueleto como se ele fosse uma mulher viva. Um deles respondeu imitando a voz de uma pessoa, porém São Macário não ficou assustado e, ao contrário, mandou o corpo se levantar. Assim, foram os agentes de Lúcifer que se afastaram derrotados e exclamaram: “Venceu-nos, Senhor!” (VARAZZE, 2003, p. 165).

Na imagem, os tentadores são tão audaciosos que tentam, até mesmo, retirar a auréola do santo – pintada na cor laranja, o que deu bastante destaque a esta lembrança importante da santidade - com o objetivo tanto de testarem a sua fé quanto de o vencer pelo medo. Além disso, enquanto o santo apresenta um comportamento mais calmo e passivo – esperado de alguém, sobretudo, que estava deitado e descansando – os anjos caídos são, justamente, o oposto: são agitados e possuem uma anatomia híbrida. Eles são peludos, pretos, possuem asas de morcego, rabos, chifres e pés grandes seguindo, assim, um “padrão” da iconografia demoníaca na Baixa Idade Média.

Gostaríamos de destacar as cores utilizadas na iluminura: o branco da caveira - e seu pequeno tamanho em relação à grandeza do santo – evidencia um corpo sem vida e que já abandonou o plano terrestre. O azul escuro situa o

cenário noturno e propício para as tentações. A cor cinza presente na relva sem vida e na roupa do santo podem representar a humildade do abade e o vestuário dos eremitas. O laranja, como já citado acima, é a cor que mais chama a atenção na imagem, pois ela está presente no centro da imagem: na roupa interior do santo, na sua auréola e em um arabesco no Céu que está milimetricamente posicionado sobre o cabeça de São Macário. Podemos nos perguntar se ele serve como uma lembrança e um reforço positivo - para o espectador da obra – de que o personagem principal não estava sozinho, mas sendo observado pelos Céus?

Santo Antão, o abade.

No sermão de Jacopo de Varazze sobre as tentações que Santo Antão, o Eremita (251- 356) sofreu no deserto (figura 2), o dominicano mais uma vez apresentou os demônios como bestas selvagens violentas que procuravam assustar e machucar o santo através da brutalidade e da força.



Figura 2: A tentação de Santo Antão
 Fonte: f. 41v. *Légende Dorée*. 1348. ms. fr. 241, BNF, Paris.
 Acesso em: 20/08/2024.

Na figura 2, os dois demônios pretos e alados se utilizam de seus tamanhos e de suas aparências monstruosas para fazer com que o santo caísse em pecado. As suas pelagens escuras, as suas formas e a força física também são empréstimos de alguns animais, como o morcego, o javali e o urso. Na parte inferior da imagem vemos os porcos que acompanhavam o santo e que, ao

contrário das figuras demoníacas, foram representados na cor branca para ajudar no contraste entre os seres.

Notamos mais uma característica comportamental distintiva dos demônios deste códice: eles, mais uma vez, tentam arrancar a marca de santidade do santo: a sua auréola. O interessante desta imagem é que a cor laranja foi usada tanto para a destacar quanto para colorir as asas dos agentes de Lúcifer, lembrando, assim, para o espectador, a origem angélica destes seres que escolheram, erradamente, se afastar da bondade e dos céus. Desta forma, os demônios, mais uma vez, tornam-se figuras exemplares, pois ajudavam tanto a mostrar a superioridade da fé perante o mal quanto como alertar os cristãos para não seguirem os mesmos erros por eles cometidos.

A cena apresentada possui a cor dourada como pano de fundo, o que ajuda a concentrar a atenção do espectador nas figuras em primeiro plano. Antão é o centro da imagem e a figura de maior estatura, o que revela a sua importância simbólica. Seu gesto demonstra uma ação de diálogo com o demônio que o provoca e tenta, em vão, tentá-lo sucessivas vezes de acordo com Varazze.

A indumentária também merece uma menção: o santo foi representado vestindo as vestes de um monge mesmo estando fora do mosteiro e em um lugar aberto, provavelmente, no deserto. Na figura 3, vemos o contraste entre as cores branco e preto, assim como as colorações que também apareceram nas demais figuras da composição. Sabemos que as cores das vestes ajudavam a distinguir as ordens monásticas durante o medievo e eram expressões importantes de suas Regras e dos votos de pobreza e simplicidade por eles proferidos.

São Jorge

O episódio mais marcante da vida de São Jorge é a morte do dragão durante sua ação guerreira e este também é o seu principal tema iconográfico. Na história sobre a vida do santo, Varazze apresentou duas versões, com poucas diferenças entre si, para o episódio em que o santo guerreiro derrota o dragão. Uma delas diz que Jorge atacou e matou a besta, sem muitos detalhes. Já a outra versão é mais detalhada (VARAZZE, 2003, p. 366-367).

A imagem que retrata o combate entre o cavaleiro e o dragão também enfatiza a luta entre o bem e o mal, pois os cristãos converteram este último

personagem como símbolo do paganismo (figura 3). Desta forma, o santo era entendido com um defensor dos cristãos perante o paganismo e as perseguições romanas. Simbolicamente, a vitória dos santos sobre o dragão significava o triunfo sobre o mal que poderia ser o Diabo, os pecados, a heresia, o paganismo, entre outros motivos. Desta forma, o dragão é, por excelência, o inimigo de toda a comunidade cristã.



Figura 3: São Jorge e o dragão.
 Fonte: f. 101v. *Légende Dorée*. 1348. ms. fr. 241, BNF, Paris.
 Acesso em: 20/08/2024.

São Jorge foi motivo de uma devoção especial na cidade de Paris, local de produção e circulação deste códice. Ele tornou-se padroeiro não só dos cavaleiros, mas também de outros ofícios urbanos como dos preparadores de penas para torneios e batalhas, dos armeiros, dos arqueiros e dos sargentos do *guet*, a unidade de segurança real fundada pelo rei São Luís em 1254 (ROCHA, 2015, p. 210.) Além disso, o santo também era invocado para proteger da peste, da lepra, da sífilis e de poupar os cavalos das serpentes venenosas.

Na figura 3, o santo está montando um cavalo, veste uma armadura azul de guerreiro, usa capacete, um escudo – muito semelhante ao utilizado pelos cavaleiros medievais - e uma lança para atingir o dragão. Ele o derrota com facilidade, pois o inimigo já se encontra no chão. Este foi representado na cor verde escuro e está esmagado pelo peso físico e simbólico do santo. Desta maneira, visualmente, o poder de São Jorge parecia ser tão grande e eficaz que

as patas do seu cavalo chegam a ultrapassar a borda da iluminura, sendo este um detalhe importante é que não poderia passar despercebido pelo espectador da cena.

Do mesmo modo, o dragão parecia ser grande, feroz e audacioso. Suas garras brancas também ultrapassam a moldura da imagem. Porém, sua aparência monstruosa com chifres e pelos não foi páreo para o santo guerreiro que o atingiu com uma lança branca que transpassou sua cabeça, local onde sairia o fogo. O cavalo branco - animal de grande importância social para o medievo – fazia o contraste com a força do mal: enquanto o primeiro era firme e sereno e ajudava seu dono a vencer a batalha, o segundo era verde e se curvava à vontade do grande tentador.

Durante as cruzadas, São Jorge foi associado às virtudes cavaleirescas e tornou-se o patrono dos cruzados que combateram em Jerusalém. Por isso, suas imagens enfatizavam seu vestuário e ação guerreira que deveria proteger os indefesos, como as mulheres, as cidades e toda a fé cristã.

Na figura 3 também foi apresentada a princesa que foi salva do sacrifício pelo santo. Varazze nos contou que um grande número de cidadãos já havia sido sacrificado para satisfazer o apetite do dragão que sempre exigia novas vítimas (VARAZZE, 2003, p. 367). A originalidade desta iluminura reside no fato da princesa ter uma participação mais ativa na história: ela ajuda a imobilizar a cabeça do dragão por meio de uma corda, complementando a ação heróica de São Jorge.

A cena se passou, mais uma vez, em um céu azul, desta vez, claro e que foi representado de forma simétrica e ladrilhada, uma das principais características do iluminador deste códice. Contornos e pequenos desenhos de linhas simples na cor branca também foram usados para realçar a moldura quadrangular. As cores selecionadas para esta iluminação foram: o azul, o branco, o laranja, o verde e o dourado. O verde, sobretudo, ficou restrito à figura negativa da imagem causando, portanto, um isolamento na paleta.

São Filipe

A hagiografia sobre o apóstolo Filipe nos conta que ele fora responsável pela conversão de milhares de judeus e pagãos. Um dos episódios mais

marcantes de sua trajetória foi a expulsão de demônios que moravam nas estátuas dos templos dedicados aos deuses antigos associando, assim, as deidades pagãs com os demônios cristãos. A crítica à adoração de imagens já estava presente nos textos bíblicos desde o Antigo Testamento e continuava presente na *Legenda Áurea*.

Na figura 4, o iluminador optou por tentar destacar diferentes momentos da ação empreendida pelo apóstolo, segundo a descrição de Varazze. Nesta janela para a história do santo, observamos que ele e o sacerdote pagão utilizam as roupas mais nobres dentre as demais figuras, pois ambas apresentam o tom de azul marinho, o *lapis-lázuli*, que era de difícil aquisição na Idade Média. Além de emprestar elementos do vestuário cristão para o sacerdote, como a mitra – a insígnia pontifical utilizada pelos prelados da Igreja Católica, da Igreja Ortodoxa e da Igreja Anglicana - e a túnica, este dialoga com Filipe ao notar o demônio que sai da boca da estátua que estava sendo adorada no altar.



Figura 4: São Filipe expulsa o demônio do ídolo.
 Fonte: f. 114v. *Légende Dorée*. 1348. ms. fr. 241, BNF, Paris.
 Acesso em: 20/08/2024.

Não à toa, a estátua é da cor dourada para ajudar a lembrar a passagem bíblica que condenava a adoração de imagens de bronze, pois eram vistas como milagrosas pelo povo hebreu (2 Rs 18,4.) No caso da figura 4, surge um demônio alado da boca da estátua e em forma de dragão. Seu bafo foi capaz de atingir todos os presentes e levou o filho do sacerdote à morte, como podemos notar

no primeiro plano da iluminura. A criança encontra-se deitada no chão em frente ao altar e está caída sob os pés do apóstolo.

Santa Teodora de Alexandria

A figura 5 apresenta o único exemplo de imagem da santidade feminina presente no códice da *Légende Dorée*. A imagem em questão indica um dos inúmeros momentos de tentação da santa através da persuasão diabólica que desejava afastá-la do caminho da salvação. A insistência do Diabo acabou fazendo com que Teodora caísse na tentação da luxúria e traísse seu marido por acreditar na mentira contada: Deus não a estaria observando à noite.

Contudo, mesmo caindo em um momento de desvio, esta atitude pecadora não foi suficiente para macular sua imagem, pois Varazze nos conta que a santa rapidamente se arrependeu e buscou penitência para pagar por seus erros. Assim, ela abandonou seu marido e passou a viver em um mosteiro, por sete anos, com uma identidade masculina para que ninguém desconfiasse de sua verdadeira origem.

Na imagem 5, ambas as figuras apresentam o mesmo tamanho, porém as cores, as vestes, os elementos e a postura dos personagens ajudam na rápida identificação da identidade e do papel deles na história. A cena aconteceu à noite, sob um céu alaranjado e, novamente, com elementos quadrangulares e estelares que ajudaram a caracterizar a atmosfera de “ar livre” ao lado da grama.



Figura 5: Santa Teodora de Alexandria.

Fonte: f. 158v. *Légende Dorée*. 1348. ms. fr. 241, BNF, Paris.

Acesso em: 20/08/2024.

Apenas quatro cores foram usadas na cena: o azul escuro, o laranja, o branco e o preto acinzentado. O demônio, mais uma vez, estava nu e era peludo. Foi pintado no tom de marrom escuro e possuía chifres, rabo e asas de morcego.

São Francisco de Assis

A última imagem analisada apresenta o embate entre um dos santos contemporâneos de Varazze e, ainda, de maior popularidade nos dias atuais entre os cristãos. A figura 6 nos apresenta um embate direto entre São Francisco de Assis e um demônio entre uma das inúmeras tentações que o santo sofrera em vida, de acordo com sua hagiografia. A cena ocorreu sob um céu azul escuro e estrelado, hora preferida do ataque demoníaco, pois as pessoas estariam mais distraídas e suscetíveis à influência do mal.



Figura 6: São Francisco e o demônio.

Fonte: f. 268v. *Légende Dorée*. 1348. ms. fr. 241, BNF, Paris.

Acesso em: 20/08/2024.

Na iluminura acima, o criador da Ordem dos Frades Menores está descalço, como convinha aos adeptos dos franciscanos que faziam o voto de pobreza ao ingressarem na Ordem. Outra característica física importante dos mendicantes é a sua cabeça raspada e a tonsura que também funcionava como sinal distintivo de simplicidade e humildade de longa duração no cristianismo. A veste de

Francisco é da cor marrom, o que também correspondia à realidade social dos mendicantes no medievo.

Já o demônio que tenta Francisco apresenta a cor mais escura e densa das seis imagens estudadas neste trabalho. Podemos supor que a intenção do iluminador era criar um contraste evidente entre as figuras positivas e negativas da imagem. Além disso, as cores ajudam a mostrar como o grau de maldade ou pureza de cada personagem poderia ser percebido através da apreciação da iluminura e, independentemente, do conhecimento sobre a história de Francisco ou da leitura e audição do texto que a acompanhava. Assim, notamos um certo grau de independência entre a imagem e o texto.

Por fim, devemos destacar que a ameaça do pecado era lembrada com grande eficácia nas iluminuras da *Legende Dorée*. Pois, apesar da animalidade dos diabos, estes eram inteligentes e que, através de sua perspicácia, tentavam os homens de diferentes maneiras. Devemos reforçar que a grande variedade das formas demoníacas nas iluminuras só era permitida, e possível, porque a metamorfose era uma característica, por excelência, de Lúcifer e de seus seguidores.

Considerações finais

Como vimos, nossa hipótese principal foi que a associação tanto das cores escuras, sobretudo, o preto, quanto dos animais de hábitos noturnos ou pelagem negra com o diabólico assumia um viés teológico e social na Idade Média. Deste modo, através da representação visual e textual enfatizava-se o embate entre a luz (entendida como o bem) e as trevas (definida como o mal) tanto na Teologia quanto nas imagens religiosas, como é possível comprovar com a análise das iluminuras da *Légende Dorée*. Ao mesmo tempo, as colorações de tons mais escuros eram as menos valorizadas socialmente no medievo e relacionadas à marginalidade e a construção do imaginário do *outro*. Além disso, as características físicas e comportamentais de determinados animais eram entendidas como significantes da atuação maléfica.

A feitura, a animalidade, as atitudes e gestos violentos e a falta de decoro foram algumas das soluções plásticas usadas nas diferentes iluminuras para desqualificar o Diabo e os outros anjos caídos nas imagens e, conseqüentemente,

seu papel na vida cotidiana dos cristãos. Neste sentido, tanto as cores quanto a anatomia disforme e bestializada foram utilizadas para reforçar que o Diabo assumia o exemplo máximo de desobediência a Deus, à hierarquia e à ordem social, entendidos como valores essenciais na sociedade medieval.

Por fim, gostaríamos de destacar que uma característica marcante do conjunto de iluminuras selecionadas é que todas elas são envolvidas por molduras douradas e de tons alaranjados, em alguns casos. Assim, acreditamos que elas sirvam como uma espécie de janela para outra realidade: o tempo dos santos. Neste sentido, as imagens estudadas, assim como outras do período medieval, funcionavam como uma oportunidade para o fiel do século XIV poder vislumbrar alguns momentos decisivos dos homens e mulheres que serviam como reforço e testemunho da fé da Igreja Católica Romana com a intenção de se identificarem com as fraquezas e dúvidas dos santos de devoção, mas sobretudo, para acreditarem na importância da obediência, da disciplina e da redenção.

Bibliografia

Fontes primárias

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulinas, 1990.

VARAZZE, Jacopo de (1229-1298). **Legenda Áurea: Vida dos Santos.** Trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VORAGINE, Jacques de (1228-1298). **Légende Dorée.** Tradução para o francês medieval por Jean de Vignay. 345f. Com 132 iluminuras feitas por Richart de Monbaston. 450 x 310 mm. Ms. Fr. 241, 1348. Paris, Bibliothèque Nationale de France. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84260044/f1.double.r=ms> (Acesso em 20/08/2024).

Fontes secundárias

ALMEIDA, Néri de Barros; RANGEL, J. G. L. TEIXEIRA, Igor Salomão. A Legenda áurea. Temas, problemas, perspectivas. In: **Revista Signum**, v. 16, p. 150-154, 2015.

AVRIL, François. **L'enluminure à la Cour de France au XIVe siècle**. Paris: Éditions du Chêne, 1978.

BASCHET, Jérôme. Diabo. *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol 1. São Paulo. EDUSC, 2006.

BOUREAU, Alain. **La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298)**. Paris: Editions du Cerf, 1984.

ECO, Umberto. **Historia de la Fealdad**. 5ª reimpressão. Barcelona: Editora de Bolsillo, 2016.

LE GOFF, Jacques. **Em busca do tempo sagrado: Jacques de Voragine e a Legenda Áurea**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LINK, Luther. **O Diabo. A máscara sem rosto**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão**. 2ª Ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

PASTOUREAU, Michel. **Preto. A História de uma cor**. São Paulo: Editora SENAC e Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 2011.

ROCHA, Tereza Renata Silva. **Ver para crer. Imagem e Persuasão nos manuscritos da Légende Dorée (Jean de Vignay, Sécs. XIV-XV)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, UFF, 2015.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média**. São Paulo: Editora EDUSC, 2007.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze. Temas, problemas e perspectivas**. São Leopoldo: Editora Oikos, 2012.

VISÕES DO ALÉM: A MATERIALIZAÇÃO DE IDEIAS RELIGIOSAS ATRAVÉS DO REPERTÓRIO ICONOGRÁFICO DE HIERONYMUS BOSCH

VISIONS FROM BEYOND: THE MATERIALIZATION OF RELIGIOUS IDEAS THROUGH THE ICONOGRAPHIC REPERTOIRE OF HIERONYMUS BOSCH

Radamés de Sousa⁹⁴

Artigo recebido em 31 de julho de 2024

Artigo aceito em 10 de dezembro de 2024

Resumo: Neste artigo abordaremos um pequeno recorte que se fez sobre o conjunto pictórico de Hieronymus Bosch (1450-1516). Adentraremos na seara das ilustrações cristãs tardo-medievais de Bosch repletas de significados e valores simbólicos e que além de cumprirem funções religiosas, podiam prestar-se a usos pedagógicos, litúrgicos, políticos ou ideológicos.

Palavras-chave: Hieronymus Bosch. Iconografia religiosa. Inferno. Paraíso. Pecado.

Abstract: In this article we will cover a small excerpt that was made about the pictorial set of Hieronymus Bosch (1450-1516). We will enter the field of Bosch's late-medieval Christian illustrations, full of symbolic meanings and values and which, in addition to fulfilling religious functions, could be used for pedagogical, liturgical, political or ideological uses..

Keywords: Hieronymus Bosch. Religious Iconography. Hell. Paradise. Sin.

1-Considerações iniciais

Neste artigo proponho uma interpretação narrativa acerca de algumas imagens religiosas no ocidente cristão por meio do viés da história cultural. Demonstro como as imagens podem dar materialidade a ideias religiosas, ademais, simbolizam as estruturas de pensamento e as práticas sociais e culturais de determinada época. As imagens eram, portanto, mediadoras entre o ser humano e o que estava relacionado ao divino. Não somente as imagens como também os sermões religiosos tinham poderoso efeito sobre a vida do cristão. Essas pregações falavam sobre a vida de Cristo, o juízo final ou contra o luxo e a vaidade dos homens na terra. Em suma, a cultura cristã, seu imaginário, suas formas iconográficas e narrativas levavam em conta os contextos sociais, políticos e ideológicos. Ademais, as imagens desempenham um papel crucial na

Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Professor na Secretaria da Educação e da Ciência e Tecnologia da Paraíba-SEECT PB. E-mail: radamesdesousa@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1854-4690>.

experiência e atividade religiosa. Elas poderiam expressar diferentes visões do sobrenatural: seja de deuses, demônios, santos, pecadores ou ainda do céu, inferno e purgatório. Além disso, as imagens religiosas podem ser usadas para atender várias demandas, podem servir como doutrinação, objeto de culto ou meditação. Imageticamente, através das poderosas representações dos artistas, esses concretizaram a plena visão cristã acerca das condutas dos seres humanos em vida e seu destino post-mortem. Analisarei também a utilização das pinturas religiosas de Hieronymus Bosch com a finalidade de admoestar as pessoas, a partir dos temas das doutrinas católicas sobre o pecado, o juízo final, o paraíso, inferno e o purgatório.

As imagens simbolizam as estruturas de pensamento e as práticas sociais de determinada época. Johan Huizinga (1872-1945), estudou sobre a arte religiosa, a cultura e os modos de viver e sentir no final da Idade Média e primícias dos tempos modernos, costumava dizer que para a difusão da fé cristã havia a necessidade de dar forma a tudo o que era sagrado, “de dar materialidade a ideias religiosas, de modo que elas sejam impressas no cérebro como uma gravura de traços bem marcados” (HUIZINGA, 2013, p. 247). Dessa maneira a cristandade foi permeada por essas imagens e práticas religiosas em que exprimiram o seu âmago, ao longo dos séculos. Outrossim, Jean-Claude Schmitt (1946-) em sua obra *O corpo das Imagens* reafirmava que as ilustrações cristãs medievais estavam repletas de significados, valores simbólicos e que além de cumprirem funções religiosas, podiam prestar-se a usos pedagógicos, litúrgicos, políticos ou ideológicos.

Os autores citados acima concordam com a ideia que as imagens eram a representação de uma cultura material-visual que expressavam ideias e valores simbólicos ou até mesmo do que estava para além do mundo físico. Huizinga (2013) afirma, ainda, que poderiam figurar como expressão da manifestação exterior da devoção popular no “Outono da Idade Média”. Podemos atestar a assertiva desse historiador através da arquitetura, escultura e pintura religiosa presentes nas diversas catedrais góticas da Europa, nos inúmeros retábulos encomendados para retratar os feitos dos santos ou cenas da paixão de Cristo que povoavam igrejas, capelas, mosteiros e solidificavam o imaginário cristão.

As imagens religiosas medievais eram, portanto, mediadoras entre o ser humano e o que estava relacionado ao divino. Além disso, todas as ações humanas estavam voltadas para um sentido religioso. Por exemplo, todos os acontecimentos da vida eram envoltos por bênçãos, cerimônias e orações. O som dos sinos nas igrejas conferia um momento de ordem na vida cotidiana, anunciavam o luto, a alegria, a paz, o terror ou a emergência. As procissões exerciam um efeito comovedor, em tempos de medo eram frequentes, praticamente todos da cidade participavam. Os sermões dos pregadores e padres tinham poderoso efeito sobre aquelas almas ignorantes. Além de fazerem críticas ao mau governo, geravam grandes comoções nas pessoas. Além de tudo, as pregações falavam sobre a vida de Cristo, o juízo final ou contra o luxo e a vaidade dos homens na terra. Em suma, toda a cultura cristã, seu imaginário, suas formas iconográficas e narrativas levam em conta os contextos sociais, políticos e ideológicos. Pois, tais visões, costumes, modos de falar e pensar estão articulados nos espaços sociais.

2-Imagens no ocidente cristão medieval: materializando as ideias e as crenças religiosas

Ensaio historiográfico sobre cultura visual dizem respeito a uma perspectiva teórica de estudar as práticas de produção e consumo de imagens, dentre outros fatores. Através desse viés, podemos levar em consideração perspectivas sobre a cultura, as maneiras e costumes de determinada sociedade. Por exemplo, se analisarmos a cultura visual cristã da Idade Média ou do Renascimento, os elementos iconográficos tinham várias funções, como dito anteriormente. O objetivo da obra de arte não era somente elevar o espectador até um êxtase quase divino. As imagens religiosas cristãs não tinham somente função didática para ensinar os iletrados.

Conforme Maria Cristina Correia Leandro Pereira (2009) devemos levar em consideração a história das imagens do ponto de vista sociocultural também. De acordo com essa autora, no medievo não se dissociava a imagem de suas funções ou utilizações. As imagens cristãs tinham tripla função: ensinar os iletrados, lembrar às pessoas das histórias sagradas, provocar comoção no espectador. Portanto, suas funções são complexas e múltiplas. Evocando as palavras de Jean

Claude Schmitt (2007), são uma das maneiras pela qual uma sociedade se apresenta e representa o mundo.

O historiador Peter Burke (2017), em seus tratados sobre cultura visual, trata acerca da pintura-problema. Este autor atribui vários questionamentos pertinentes acerca dos usos e funções das imagens. Segundo ele, devemos levar em consideração os diversos usos simbólicos da representação figurativa, as modificações estilísticas nas representações, os vários pontos de vista ou olhares atribuídos a uma imagem, seja o do artista ou dos observadores que a veem. Como fora bem enfatizado acerca da necessidade de contextualizar a narrativa através das imagens.

3- O sagrado e o sobrenatural: imagens como forma de devoção e transmissão da doutrina cristã

No que concerne aos aspectos da crença e atividade religiosa, as imagens desempenham um papel crucial na experiência junto ao sagrado. Como dito anteriormente, também formam e expressam diferentes visões do sobrenatural: seja de deuses, demônios, santos, pecadores ou ainda do céu, inferno e purgatório. Além disso, as imagens religiosas podem ser usadas para atender várias demandas, podem servir como doutrinação, objeto de culto ou meditação. Por conseguinte, deve-se atentar para essas demandas, pois as imagens transmitem o que é verdade para um grupo social ou religioso, através da interlocução de ideias - no cristianismo, a crença no céu, inferno e purgatório são anúncios de verdades professadas pela doutrina. Mais que isso, atuam como propagadoras de uma verdade religiosa, e podem induzir o espectador a um sentimento de comoção profunda ou qualquer outro. Tal é um dos objetivos de uma imagem-ícone religioso ou um retábulo, o consolo. Decerto, essa transmissão do discurso religioso através da experiência visual traz à tona uma das funções da imago religiosa exposta acima, o de gerar uma reflexão, um suporte ao sofrimento, ou até mesmo a contemplação do objeto religioso.

Como um artista expressaria uma visão das danças eternas ou do paraíso? Certamente, através da representação das imagens, assim materializaria uma ideia religiosa. As imagens religiosas representavam a comunicação da doutrina cristã, seja através das pinturas nas igrejas ou sermões proferidos pelos

padres, com a finalidade de lembrar e reforçar sua mensagem aos fiéis. A algumas imagens ainda eram atribuídos milagres, geralmente os fiéis faziam orações e atos de devoção a esses objetos sagrados.

Peter Burke (2017) enfatizou que figuras com teor sacro focavam em cenas dramáticas de um momento histórico ou de passagens da Bíblia. Representações cristãs tratavam das cenas do juízo final, do apocalipse, da queda dos anjos rebeldes, da queda dos condenados e de várias temáticas cristãs. Estas foram amplamente difundidas ao longo de toda a Idade Média, e também pelo Renascimento entre os séculos XIV ao XVI. A Igreja pregava e divulgava, em larga escala, visões acerca da condenação ao inferno. Um dos objetivos mais importantes da Igreja era ensinar aos crentes o acesso ao gozo eterno ou preveni-los contra as danças. Através de engenhosos mecanismos de controle sobre os fiéis a instituição alertava os pecadores contra os castigos infundáveis e suplícios eternos. Por meio de livros e tratados religiosos descreviam acerca do juízo final.

Como em quase todas as eras, houve profetas que proclamavam a proximidade do fim do Mundo, mas os profetas raramente mereceram tanta atenção como nos finais do século XV. Sebastian Brant estava convencido de que os pecados da humanidade tinham recentemente aumentado de tal forma que o Juízo Final deveria ter lugar em breve. Outros autores fazem uma descrição do mundo no limiar daquele último século onde as profecias do Apocalipse se iriam concretizar. As epidemias, inundações e outras catástrofes naturais foram sendo interpretadas como manifestações da ira divina, e nos acontecimentos políticos do dia a dia as pessoas procuravam, com terror, os sinais que iriam identificar o último Imperador e o Anticristo (BOSING, 2006, p. 33).

A Igreja Católica, dava enorme importância em relação ao dia do Juízo Final. Através dos escritos contidos na Bíblia, ela ensinava e conclamava os fiéis à conversão para que se preparassem aos dias de grande tribulação. Essa crença religiosa – das penas horrendas do inferno, destinadas àqueles que levavam uma vida de pecado em detrimento ao eterno gozo no reino celestial reservado aos justos – difundiu-se fartamente na iconografia religiosa da época, junto com as representações do Purgatório e Paraíso. Hieronymus Bosch e outros artistas contemporâneos materializaram tais visões por meio de diversas imagens.

Segundo a cosmovisão cristã, aqueles que praticavam atos considerados transgressivos como luxúria, avareza e outros pecados capitais, iriam para o

inferno, já as pessoas que seguiam corretamente os preceitos do Cristianismo seriam elevados para o etéreo. Essa dualidade presente na mentalidade cristã era reforçada através da iconografia. Retábulos, trípticos, pinturas e esculturas ornamentavam as igrejas e outros locais, alicerçados pela ideologia cristã da crença no inferno, purgatório e paraíso, na qual os bons iriam gozar da felicidade eterna, enquanto aqueles que praticassem malefícios, feitiçaria e devassidões queimariam na Geena. Bosch materializou essas visões em uma série de pequenas pinturas intituladas *As Visões Do Além* (Fig. 1). Os quatro painéis retratam a convicção que as pessoas tinham da proximidade do fim dos tempos. Os painéis se encontram atualmente no Palácio dos Doges, em Veneza. As obras retratam os castigos e as recompensas após o juízo final.



Figura 1: Quatro Painéis De Hieronymus Bosch, *As Visões Do Além*. Da Esquerda Para A Direita: O Inferno; A Queda Dos Condenados; A Ascensão Para O Paraíso Celestial E O Paraíso Terreno. Aprox. 1500-1504. Óleo Sobre Madeira, 86,5 X 39,5 Cm (Cada). Veneza, Palazzo Ducale.

Por volta do final do século XV e início do século XVI, percebe-se que a ideia do Apocalipse impregnou-se na imaginação dos homens e difundiu-se largamente pelas artes visuais (HUIZINGA, 2013, p. 15). Huizinga (2013) enfatiza, na obra *O Outono da Idade Média*, os fervorosos sermões feitos nas primícias da Idade Moderna dirigidos às almas néscias. Naquelas pregações atacava-se o luxo, a vaidade, e admoestava-se quanto à iminência do Juízo Final e a conversão das almas. Os pregadores iam de cidade em cidade, pregando o ministério da Palavra de Deus. Na verdade, estavam mais preocupados em comover as multidões. Falavam sobre o ponto de vista da moral, em que as

peessoas tomassem consciência de seus pecados. Esses divulgadores da Palavra de Deus esforçavam-se para introduzir o evangelho na vida social, reconciliar famílias rivais, desempenhar funções de mediadores de conflitos e remediar os males físicos e espirituais de que sofriam os pobres. Assim, na alvorada dos tempos modernos a santidade cristã retomava a tradição de ação social da Alta Idade Média, submergida, durante séculos, pelo prestígio dos ideais monásticos e espirituais (VAUCHEZ, 1989, p. 222).

Todos os acontecimentos amedrontantes que ocorriam naqueles tempos, sejam guerras, pilhagens, miséria, carestia, insegurança e morte eram propagados como ameaça e ira da justiça divina que prenunciava o final dos tempos. Os pregadores utilizavam-se desses exemplos para ocasionar um sentimento de incerteza e pânico geral, o que produzia uma sensação de amedrontamento na vida diária. Numerosos livros e sermões descreviam as infinitas torturas infernais, cheios de representações e pormenores, enquanto meditações sobre o juízo final desempenhavam um papel importante. Imageticamente, esses sermões propagaram-se através das poderosas representações dos artistas em que concretizaram a plena visão cristã acerca das condutas dos seres humanos. Após a morte, a depender dos méritos das almas humanas, estas iriam para um lugar de felicidade ou de desespero e tortura. Supõe-se que os quatro painéis de Bosch sobre as Visões do Além teriam servido de modelo e influenciado as representações do mesmo tema por outros artistas contemporâneos.

Dirk Bouts (c. 1415- 1475) foi um pintor flamengo primitivo que também representou o inferno e o paraíso em suas obras. Tanto a primeira e a segunda cena do painel das visões do além de Bosch (Figura 1), quanto a pintura de Bouts (Figura 2) retratam sobre a queda dos condenados e os suplícios do inferno. Este era um tema comum na arte cristã ocidental. O discurso era usado pela Igreja para alertar e assustar as massas sobre a possibilidade da condenação eterna.

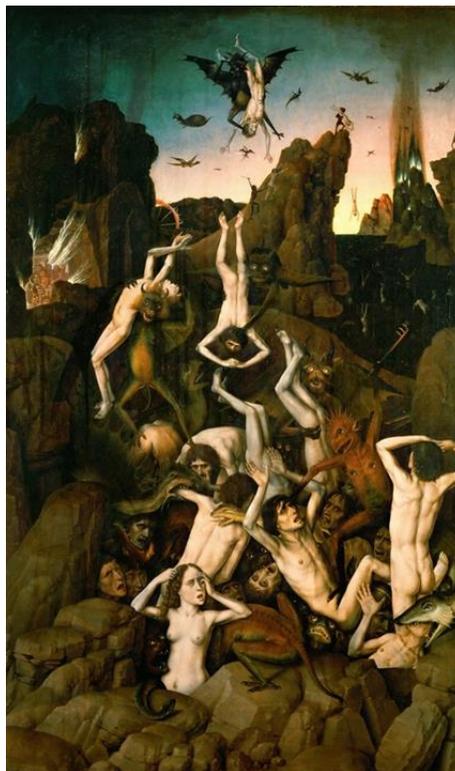


Figura 2: Dirk Bouts, A Queda dos Condenados.
Aprox. 1470. Óleo sobre painel, 115 cm x 69 cm.
Palais des Beaux-Arts, Lille.

Nas duas imagens (Figs. 1 e 2) observamos o declínio das pessoas condenadas ao inferno. Percebe-se, nas versões de Bosch e Bouts, o pavor, o medo e o desespero das almas enquanto são torturadas por figuras demoníacas, enquanto chamas saem de locais cavernosos e escuros ou do alto dos montes. Em contraposição, nas duas imagens da direita do painel das visões do além de Bosch (Figura 1) vemos a retratação da antemão do paraíso celeste, uma prévia dos prazeres divinos. Os eleitos se preparam para elevar-se ao empíreo e terem lugar na morada eterna, para poderem ter o prazer de verem seu Criador. Privilégio somente daqueles em profunda comunhão com Deus na terra, como foi o caso de místicos, eremitas e santos. Do mesmo modo que seus antecessores da pintura flamenga Bosch imitou-os e retratou o tema da ascensão dos escolhidos e merecedores ao Paraíso Celeste. Essas representações dizem respeito a uma série mais abrangente de imagens voltadas para a temática do Juízo Final.

Durante a Baixa Idade Média propagou-se diversas ideias sobre a morte e o fim dos tempos. A religião cristã havia pregado acerca da preocupação com a

morte e sobre a efemeridade da vida. Esses temas tiveram grandes proporções através das pregações dos monges mendicantes e de outras denominações e sumariamente difundidas por imagens de artistas. Não foi aleatório a proliferação de tantas imagens com a temática do Apocalipse, do Purgatório, Inferno e Paraíso, da Queda dos Condenados, a maioria com funções didáticas e morais naquele período. Através de imagens acerca do tema Juízo final percebemos a representação visual de um mundo apocalíptico, onde todas as promessas divinas se cumpriram. Deus julgaria na terra os atos dos homens e das mulheres e através da conduta praticada em vida seriam condenados ao fogo eterno ou seriam salvos.

4-Lugares no além: o inferno e a danação eterna

No tocante as imagens o historiador Peter Burke afirma que “são as testemunhas de etapas passadas do desenvolvimento do espírito humano, [...] através dos quais é possível ler as estruturas de pensamento e representação de uma determinada época” (BURKE, 2017, p. 20). As imagens de conteúdo religioso do período medieval e renascentista diziam muito a respeito da estrutura mental de seus executores, principalmente no que concerne a salvação, ou seja, o fim último desejado por toda a cristandade. Como afirma Baschet:

Não se pode compreender o homem medieval [porque não o homem cristão?], sua vida em sociedade, suas crenças e seus atos sem se considerar o inverso do mundo dos vivos: o domínio dos mortos, onde cada um deve, finalmente, receber uma retribuição à sua altura, danação eterna ou beatitude paradisíaca (BASCHET, 2006, p. 374).

Quer dizer, existia uma lógica de salvação cristã. De acordo com a atitude pessoal em vida, os indivíduos, quando mortos, rumariam para a morada celeste de acordo com o comportamento de cada um. Assim acreditavam e estavam sob constante medo do inferno ou esperança do paraíso. Somente no além, as almas seriam julgadas corretamente por seus atos, do período em que estiveram vivas no orbe terrestre.

O imaginário cristão deixou um repertório imenso de imagens retratando o inferno e o paraíso. Cabe deixar claro que esse tópico foi um dos mais importantes na dogmática da Igreja. Nas palavras de Baschet (2006, p. 375), o além é, igualmente, o ponto de perspectiva que obriga a ler cada ato humano através de uma grande moral dual, como pecado passível de danação ou como

virtude merecedora da beatitude do céu. Durante toda a existência do cristão até a hora de sua morte, ele ou ela travava uma luta moral e espiritual contra as forças invisíveis do maligno, enquanto estava na terra. O cristianismo adotou uma posição central na luta entre bem versus mal, Baschet (2006, p. 375) reconheceu isto, todas as virtudes humanas deveriam ser louvadas como tal ou denunciadas os seus vícios. Cabia as próprias pessoas serem merecedoras do céu ou do abismo. Em relação ao céu, recebiam o auxílio dos santos, da virgem Maria ou do próprio Jesus.

Essa narrativa de luta entre as forças do bem e do mal era usada pela própria Igreja para intervir na sociedade e proteger os homens do pecado e do mal e mantê-los no caminho que levasse a salvação (BASCHET, 2006). No final da vida, após a morte do corpo físico, a alma iria para o céu, inferno ou purgatório. Como foi dito anteriormente, a salvação das almas tornou-se o objetivo central da sociedade cristã. A esse destino das almas, podemos delinear uma geografia do além. O que seria isso? Convencionalmente seria o inferno, paraíso e purgatório cristão.

A ideia de inferno existiu antes mesmo de ser difundido pelo imaginário cristão. Várias religiões e crenças antigas já tinham concebido a noção de um lugar onde vagavam os mortos, geralmente nas profundezas da terra. Enquanto no Antigo Testamento encontramos menções a “morada dos mortos”, sem aludir a penas e tormentos, no Novo Testamento o inferno aparece com o nome de Geena, Tártaro ou Abismo (ECO, 2012, p. 82), lugar onde “haverá choro e ranger de dentes” (Mateus 22,13).

Abundaram representações infernais na iconografia cristã da Idade Média e do Renascimento, desde o folclore com a Visão de Túndalo perpassando por obras literárias como a Divina Comédia de Dante Alighieri. De norte a sul, leste a oeste, proliferaram representações em pinturas encomendadas pela burguesia, nobreza ou clero gravadas nas igrejas românicas, góticas, em coleções públicas ou privadas.

Recorremos também a historiografia que nos proporciona indícios sobre o imaginário cristão em relação ao pavor eterno dos flagelantes no Tártaro. Le Goff

(2015) ao citar uma investigação de Jerome Baschet sobre as representações do inferno sublinha esse lugar da seguinte maneira:

O inferno aparece como um poder animal, manifestando uma hostilidade devoradora sublinhada por suas presas afiadas, sua mandíbula caricata e seu olhar hipnótico. No meio da agitação das chamas e das serpentes, os demônios, de corpos animais e monstruosos, se movimentam com suas garras e suas armas. Entre os danados, empilhados de maneira confusa ou postos a ferver em um caldeirão, reconhece-se com frequência, por seus barretes, reis e bispos (também os há no paraíso!), assim como o avaro, com sua bolsa em torno do pescoço, e a luxuriosa, mordida nos seios e no sexo por serpentes ou sapos. (BASCHET, 1993, apud LE GOFF, 2015, p. 129).

O monge Dionísio, o Cartuxo (1402-1471) em seus sermões descreveu como um lugar onde os condenados sentiam o calor do fogo e o frio abominável, um local de cárcere onde ecoa choro e gemidos. Assim fora retratado o inferno, tanto por sermões quanto pela iconografia. Nesse lugar, manifestava-se toda a maldade diabólica. Da mesma maneira, Delumeau (2009) caracterizou as representações do inferno de Bosch como um universo inquietante e atemorizador. Os artistas contemporâneos a sua arte também pintaram cenas semelhantes. Essa tradição iconográfica foi muito difundida ao longo da arte cristã. Indubitavelmente, através da arte de Bosch e de outros, temos acesso a um universo inquietante de pesadelos infernais e tenebrosos. A arte dele integra-se em uma longa tradição de obras dedicadas as crenças cristãs que a pintura flamenga renascentista retratou. Não somente a flamenga, mas, toda a produção artística dedicada a temática dos lugares no além. (DELUMEAU, 2009, págs. 357-358).

5- O paraíso e a ideia de salvação eterna e o purgatório como um lugar intermediário

Em contraposição ao inferno cristão existe a noção de paraíso. Jérôme Baschet enfatiza em sua obra que o inferno não pode existir sem o paraíso, e a beatitude seria incompleta sem a danação: se a pena principal do inferno é a privação de Deus, a recompensa dos eleitos refere-se, em parte, à satisfação de ver o tormento dos condenados (BASCHET, 2006, p. 401). A noção do paraíso cristão apresenta-se como a contraposição benéfica oferecida aos eleitos da comunidade cristã que em vida foram virtuosos e seguiram os ensinamentos da

Igreja e do Evangelho, a estes é concebida a companhia dos anjos, dos santos e dos justos.

Retratação comum ao longo da Idade Média e Renascimento, a alegoria do Paraíso na iconografia de Bosch e de outros pintores flamengos da época foi traduzida por meio de um jardim paradisíaco, onde abundavam animais selvagens, mitológicos, paisagens de campos e pradarias ao fundo. Um lugar que exprimia conforto e alegria simbolizando o desabrochar fecundo da vida eterna. A própria etimologia da palavra “paraíso” significa jardim, apesar de na Bíblia ser associado ao Éden terreno. Havia uma conexão entre o paraíso terrestre e o celeste (Baschet, 2006). A temática inspirou amplamente a criação artística e cultural cristã. Esse lugar onde moravam os bem-aventurados também foi representado como uma reunião dos eleitos junto a Deus e retratado como uma corte celeste, onde tinha-se a reunião dos anjos, santos e mártires em torno da divindade.

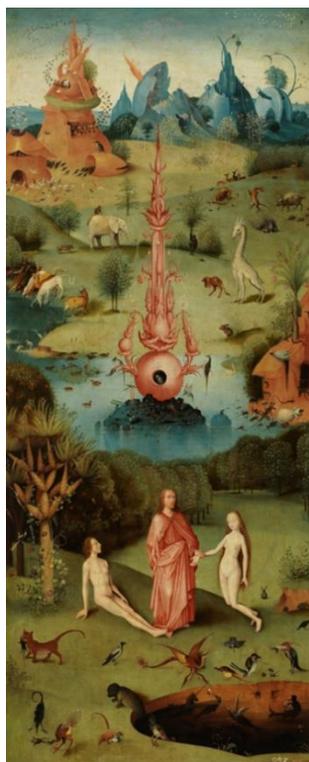


Figura 3: Hieronymus Bosch, O Jardim das Delícias Terrenas – O Paraíso, detalhe do painel esquerdo [tríptico], c. 1503. Óleo sobre madeira, 220 x 389 cm. O paraíso terrestre cristão também associado com o Jardim do Éden. © Madrid, Museu Nacional do Prado.

A partir do século XIII, surgiu a noção de purgatório, um lugar intermediário entre o paraíso e o inferno. Esse lugar no além teria sido definido como um intermédio ou terceiro lugar. Com o propósito de servir como local de provação e de purgação post mortem. Após certo período nesse ambiente as almas poderiam se purificar e salvarem-se através dos sufrágios dos vivos. “O purgatório dá forma a esperança da salvação para fieis que sabem que são imperfeitos”. (BASCHET, 2006, p. 403-404).



Figura 4: Hieronymus Bosch, As Visões do Além. Aprox. 1500-1504.

Da esquerda para a direita: O Paraíso Terreno e A Ascensão para o Paraíso Celestial. Óleo sobre madeira, 86,5 x 39,5 cm (cada). Representação do paraíso celestial cristão, lugar para onde iam os bem-aventurados depois de morrerem. Nesse local reuniam-se anjos, santos, mártires e os eleitos por Deus. Veneza, Palazzo Ducale.

6- Pecados e prazeres em trípticos de Bosch

A retratação visual do pecado foi outra temática que ocupou espaço considerável na obra de Bosch. A noção de pecado estava intimamente interligada com outros temas da doutrina cristã: o Juízo Final, a ascensão aos céus, a queda dos condenados, a vida dos santos, etc.

O pecado foi bastante abordado em suas pinturas. Através de seus temas iconográficos Bosch criticou diversas condições sociais de seu tempo, desde camponeses, homens e mulheres pobres até indivíduos de alta posição eclesiástica, política, econômica e social. Em toda sua obra visualizamos críticas

fervorosas contra uma sociedade decadente, explicitamente em seus trípticos o Jardim das Delícias Terrenas e o Carro de Feno. Estes expõem a representação dos principais pecados que assaltam a humanidade na visão religiosa cristã: luxúria, avareza, gula e ira.

No painel esquerdo do tríptico O carro de Feno (Fig.5) desdobra-se a representação do Paraíso Terreno, e uma sucessão de episódios extraídos do Gênesis, como a tentação pela serpente, a expulsão de Adão e Eva do jardim pelo Pecado Original até a representação de relatos que descrevem a batalha de Miguel contra satanás e a queda dos anjos rebeldes. Já o painel central do tríptico aberto, nos apresenta pessoas de diferentes estamentos sociais digladiando-se em volta de um carro carregado com feno. Camponeses, burgueses, freiras, clérigos, tentam tirar uma mão cheia de feno do carro ou lutam uns com os outros pela sua pose (BOSING, 2006, p. 45). Bosch ao pintar suas obras tentou demonstrar que o pecado não escolhe camada social, portanto, não há distinção econômica, política ou religiosa para cometê-lo.



Figura 5: Hieronymus Bosch, O Carro de Feno [tríptico aberto], c. 1510-1515. Óleo sobre madeira; 147 x 232 cm. © Madrid, Museu Nacional do Prado.

Como demonstrado em renomadas pesquisas acadêmicas acerca da obra de Bosch, o tema do Carro de Feno representa a humanidade sujeita ao pecado (BOSING, 2006, p. 47). Em síntese, concluímos que a pintura retrata a humanidade que caminha cegamente até as coisas efêmeras da vida e, sem perceber, são carregadas sutilmente pelos demônios que guiam o carro. Embora

almejam um desejo passageiro os indivíduos não percebem que rumam em direção à ruína.

O tríptico O Jardim das Delícias Terrenas considerado como a obra-prima de Bosch, criado no início do século XVI, retrata temas concernentes a doutrina cristã, como a criação do Paraíso terrestre, o surgimento do primeiro casal Adão e Eva, os pecados capitais e a retratação das penas infernais, mas também temáticas seculares, de acordo com as pesquisas de Jacobs (2000).

O painel central do tríptico expõe o tema do jardim do amor e dos prazeres carnis, em que seres humanos divertem-se concupiscentemente. Nele visualizamos uma multidão extasiada por prazeres representados pelos pecados mortais da Gula e, principalmente, o da Luxúria. Ilustram o painel central diversos objetos, frutos e animais com significados simbólicos escusos ou relativos a conotações sexuais. Os frutos como: amoras, cerejas, maçãs, morangos e romãs tinham conotações de fertilidade, tentação, entrega aos desejos e à luxúria. Semelhantemente, as aves e os peixes foram associados aos símbolos fálicos.

Contatamos semelhanças do painel central do tríptico ao tema medieval do “mundo às avessas” e de outros lugares fantásticos como a “terra de Cocanha” retratados por inúmeros artistas anteriores e posteriores a Bosch como Pieter Bruegel, O Velho (1525-1569). Aliás, este artista foi bastante influenciado pelo conjunto artístico de Bosch. Contudo, na época, tais pinturas foram utilizadas como pano de fundo para criticar a natureza transgressora da humanidade. Bosch transmitiu, através do tema do jardim dos prazeres, uma alegoria para servir de instrução e moralização ao encomendador da obra. No mais, como membro de uma irmandade religiosa e católico fervoroso, Bosch propagou sua pauta religiosa, por meio de alguns simbolismos presentes no Jardim das Delícias, criticando a homossexualidade, as práticas eróticas bestiais entre animais e homens, a gula e outros pecados. Uma vez que, na visão cristã, frequentemente o ato sexual era considerado com profunda desconfiança: seja como um mal necessário ou na pior das hipóteses, como um pecado mortal.

7-Considerações finais

As imagens religiosas medievais foram mediadoras entre o ser humano e o divino. Além disso, todas as ações humanas estavam voltadas para um sentido

religioso, desde os pormenores da vida cotidiana até os de maior relevância religiosa. Assim sendo, a cosmovisão cristã disseminada através de sua doutrina culminou na materialização de suas crenças através da arte. As imagens do Paraíso, Inferno e Purgatório personificaram a ideia de vício e virtude, a projeção de um mundo polarizado entre a condenação a danação eterna ou a beatitude celeste. As representações do além criadas por Hieronymus Bosch incitavam os fiéis a seguir pelo caminho pregado pela doutrina católica através do reconhecimento e uso dos ritos necessários a toda vida cristã.

A disseminação de imagens com a temática do Apocalipse, do Purgatório, Inferno e Paraíso, da Queda dos Condenados permeou amplamente entre todas as camadas sociais medievais. Através de imagens acerca da temática Juízo final e sobre o pecado percebemos a admoestação e divulgação da pedagogia cristã e das crenças no Inferno, Purgatório e Paraíso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASCHET, Jérôme. A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2016.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSING, W. Hieronymus Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno. Köln: Taschen, 2006.

BURKE, Peter. Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009 [1978].

ECO, Umberto. História da feiura. Tradução de Eliana Aguiar. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012 [2007].

FISCHER, Stefan. Bosch: The Complete Works. Köln: Taschen, 2014.

_____. El Bosco: la obra completa. Köln: Taschen, 2016.

HUIZINGA, Johan. O Outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1919].

ILSINK, Matthijs; KOLDEWEIJ, Jos; et al. Hieronymus Bosch, painter and draughtsman: catalogue raisonné. Brussels: Mercatorfonds, 2016.

JACOBS, Lynn F. "The Triptychs of Hieronymus Bosch". *The Sixteenth Century, Journal*, vol. 31, n. 4, 2000, p. 1009-1041. Disponível em: <<http://www.jstor.org/>>. Acesso em: 04 nov. 2020.

LE GOFF, Jacques. O imaginário medieval. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____ & TRUONG, Nicolas. Uma história do corpo na Idade Média. Tradução de Marcos Flamínio Peres. 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

PANOFSKY, Erwin. Iconografia e Iconologia: uma introdução ao estudo da arte da renascença. In: _____. Significado nas artes visuais. Tradução de Maria Clara F. Kneese [et al.]. 3.ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1991 [1976]. p. 47-87.

PEREIRA, Maria Cristina C. L. Algumas questões sobre arte e imagens no ocidente medieval. Atas da VIII Semana do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ), 2009

SCHMITT, Jean-Claude. O corpo das imagens: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

UEHLINGER, Christoph. Approaches to visual culture and religion: Disciplinary trajectories, interdisciplinary connections, and some conditions for further progress. *Method and Theory in the Study of Religion*. 27, 2015. p. 384-422.