

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

***A ENCRUZILHADA DAS IDÉIAS:***

**APROXIMAÇÕES ENTRE A**

***LEGENDA ÁUREA (Iacopo da Varazze)***

***E A SUMA TEOLÓGICA (Tomás de Aquino)***

Autor: Igor Salomão Teixeira

Orientador: José Rivair Macedo

Porto Alegre

2007

*Igor Salomão Teixeira*

IGOR SALOMÃO TEIXEIRA

***A ENCRUZILHADA DAS IDÉIAS:  
APROXIMAÇÕES ENTRE A  
LEGENDA ÁUREA (Iacopo da Varazze)  
E A SUMA TEOLÓGICA (Tomás de Aquino)***

Dissertação apresentada para a obtenção do título de Mestre em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientador: José Rivair Macedo

Porto Alegre

2007

*Igor Salomão Teixeira*

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Profª Drª Néri de Barros Almeida - UNICAMP

---

Profª Drª Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – UFRJ

---

Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas – UFRGS

---

Prof. Dr. José Rivair Macedo – UFRGS  
(Orientador)

## AGRADECIMENTOS

Nesses dois anos de jornada acadêmica muitas pessoas estiveram ao meu lado. Incentivando, acompanhando, tentando entender ou mesmo não entendendo nada; perto ou longe. Refiro-me aos amigos que fiz na turma do mestrado e nos congressos, aos que fiz em Porto Alegre sem que estivessem relacionados com o curso e aos amigos e à minha família, que estão em Minas Gerais. É a todos vocês que dirijo estas palavras.

Inicialmente, agradeço ao Professor Dr. José Rivair Macedo, que me recebeu – um aluno estrangeiro – e com suas sábias palavras me fez enxergar os caminhos pelos quais prossegui e pelo exemplo que pretendo seguir. Agradeço também aos professores deste Programa de Pós-Graduação com os quais aprendi e dividi angústias e amadureci academicamente: Sandra J. Pesavento, César Guazzelli, Benito Schmidt e Anderson Vargas.

Agradeço aos colegas com os quais troquei material, tomei muitos cafés e ri bastante. Foram telefonemas inoportunos, recados pelo orkut, conversas coletivas sexta-feira à noite pelo msn. Em especial, Cris, Juliano, Mariana, Nina e Ricardo. Com eles dividi as situações constrangedoras, os medos nos colóquios, os avanços e as pausas nas pesquisas. Além disso, me fizeram sentir menos estrangeiro. Agradeço também a Luciana, com quem dividi o orientador.

Esta dissertação não seria a mesma sem a ajuda dos professores e leitores do texto em suas diferentes fases de composição. O olhar externo dessas pessoas me fez repensar e melhorar a qualidade da pesquisa. Aos Profs. Drs. Alfredo C. Storck (PPG-Filosofia/UFRGS) e Eliana A. Silveira (PUCRS), agradeço pela atenta leitura realizada no Colóquio. As indicações foram imprescindíveis para o encaminhamento adotado no final da pesquisa. Da mesma forma, antecipadamente, agradeço aos membros da banca.

Às Profas Dras Andréia Frazão e Leila Rodrigues, coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Agradeço a calorosa recepção tanto no encontro regional da ANPUH, em Niterói, quanto no seminário “Fazendo Gênero”, em Florianópolis. Em especial, Carolina C. Fortes, com quem dialoguei mais de perto por causa da *Legenda áurea* e tive acesso à grande parte da bibliografia específica.

Aos amigos-leitores, os quais perturbei enviando textos por e-mail. Destaco dois: Raquel Lima e Márcio Muniz. A primeira, por ter sido companheira da jornada acadêmica mais engraçada que envolveu nossas pesquisas: a leitura dos “boudins” cozidos de Santa Rita de Cássia, as três da manhã como ato fundador da Rádio Santidade. Ao Márcio por sempre

acompanhar meus passos e por ainda se sentir responsável/orgulhoso dos caminhos que escolhi.

Além de toda essa estrutura acadêmica amigável, outras pessoas – igualmente importantes – me ajudaram. Inicialmente, reforço os agradecimentos que fiz em 2004 a três pessoas: Paulo Blank, Cleber Rabelo e Paulo Panttaroto Jr. Eles foram os cartões-visita de Porto Alegre. Receberam-me em suas casas, emprestaram-me seus cachorros, ensinaram a preparar e a tomar o chimarrão. Por um bom tempo formaram o ambiente que se tornou familiar com o passar dos dias.

Também dirijo essas palavras ao Geraldo – amigo, companheiro e suporte – com quem ri e dividi as melhores doses de uísque as quais pude saborear entre uma leitura e outra. Muito obrigado mesmo: pelas palavras de conforto, pelo apoio, pela ausência nos momentos certos, pela paciência em conviver com livros e papéis espalhados.

Aos amigos de sempre, os agradecimentos de sempre. Paula, Daniela, Ícaro, Anne, e Sirlaine ajudaram a manter o humor em momentos de stress; Clarissa, que me acompanhou em muitas noites de insônia; André Silva, que trouxe Viçosa para mais perto; André Pitondo, que sempre incentivou e me ajudou a mudar de assunto quando a dissertação tornava-se uma idéia fixa. Aos amigos de Teófilo Otoni, pela paciência com a minha ausência.

Por fim, e mais que necessário, agradeço às pessoas que sempre alimentaram meus sonhos. Agradeço aos meus pais por participarem do meu processo de amadurecimento como ser humano. Mesmo não vendo minha transformação e não participando de perto do meu cotidiano, sempre se fizeram presentes com suas palavras, pensamentos e ações positivas. Aos meus irmãos – Roberta, Carolina e André – pela composição do seio familiar; pela estrutura que estão construindo em torno de suas responsabilidades e pelos caminhos que, muitas vezes, me abriram. À cunhada, Lílian, que me proporcionou uma das maiores alegrias. Às avós – Dora e Nasa – que, com suas orações, panos de prato e palavras de carinho, sempre pediram pelo meu sucesso. Em especial, aos “pais adotivos” Neusa e Cristóvão: obrigado pelo apoio, pelo carinho e pela dedicação.

**Dedico a**  
**Vitória Parraga Salomão.**

*Igor Salomão Teixeira*

*“Todos sabem que uma tese não é um livro, é o cumprimento literário de um rito de passagem, as minutas de um processo de anfiteatro cuja principal singularidade é que são redigidas pelo próprio acusado durante os anos que precedem seu julgamento”.*

**(Alain de Libera. *Pensar na Idade Média*)**

## RESUMO

Esta dissertação é uma análise sobre dois caminhos de atuação religiosa da Ordem dos Dominicanos na segunda metade do século XIII, ou seja, a pregação e a cultura escolar. A partir de aproximações entre a *Suma Teológica* (*ST*), de Tomás de Aquino, e a *Legenda Áurea* (*LA*), de Iacopo da Varazze, o trabalho visou aspectos pontuais na historiografia referente ao caráter “arcaico” - ou à falta de novidades - na obra de Iacopo e consistiu numa discussão sobre os pecados e as virtudes. As relações estabelecidas entre a *LA* e a *ST* foram desenvolvidas sob duas perspectivas: estrutural e interpretativa. A primeira foi desenvolvida nos capítulos 1 e 3 da seguinte forma: 1) a estrutura do encadeamento de argumentos nas narrativas (*LA*) e nas Questões (*ST*) sobre Cristo; 3) a constatação de argumentos idênticos nas narrativas e referências sobre a Virgem Maria. A perspectiva interpretativa foi realizada no capítulo 2 sobre possibilidades de se aproximar o discurso de Tomás de Aquino com o de Iacopo da Varazze acerca da prostituição. Procurou-se, com isso, relativizar o uso do termo “arcaico” e sua inaplicabilidade para obras da Idade Média – como a *ST* e a *LA* – que reconheciam a tradição como autoridade. Esta relativização foi proposta com uma análise sobre o Tratado dos Vícios e dos Pecados na obra de Tomás. Acredita-se, portanto, que pregação e cultura escolar não assumem caminhos muito distintos, pois ambos os autores recorreram à vasta tradição do cristianismo tanto para enriquecer quanto para endossar os argumentos apresentados em seus textos. O uso desta tradição e o pertencimento a uma mesma Ordem também são aspectos que não podem ser negligenciados, pois, como Dominicanos, Tomás e Iacopo passaram por processos parecidos de formação escolar, litúrgica e teológica. Neste sentido, Iacopo e Tomás não podem ser analisados sob o prisma do binômio arcaico/moderno, ao menos em relação aos pecados e as virtudes. Se a *LA* deixa de ser tão arcaica em relação a *ST* no que tange apenas ao discurso sobre esses temas é um questionamento para outras investigações e faz-se necessária a construção de novos objetos comparáveis.

**ABSTRACT**

This work is an analysis on two ways of religious performance of the Order of the Dominicans ones in the second half of 13<sup>th</sup> century, that is, the preaching and the pertaining to school culture. From approaches between Some of Theology (ST), by Thomas Aquinas, and Golden Legend (LA), by Iacopo of Varazze, the work aimed at prompt aspects in the referring historiography to “the archaic” character - or to the lack of new features - in the workmanship of Iacopo and consisted of a quarrel on the sins and the virtues. The relations established between the LA and the ST had been developed under two perspectives: structural and of interpretation. The first one was developed in chapters 1 and 3 of the following form: the 1) structure of the chaining of arguments in the narratives (LA) and Questions (ST) about Christ; 3) the testifying of identical arguments in the narratives and references on the Virgin Mary. The interpretation perspective was carried through in chapter 2 on possibilities of if approaching the speech of Thomas Aquinas with the one of Iacopo of Varazze concerning prostitution. It was looked, with this, to relativize the use of “the archaic” term and its unusually for workmanships of the Middle Age - as the ST and the LA - that they recognized the tradition as authority. This relativity was proposal with an analysis on the Treated one to the Vices and the Sins in the workmanship of Thomas. It is given credit, therefore, that preachin and pertaining to school culture do not assume distinct ways very, therefore both the authors had appealed to the vast tradition of the Christianity in such a way to enrich how much to endorse the arguments presented in its texts. The use of this tradition and the belonging to one same Order also are aspects that cannot be neglected, therefore, while Dominicans, Thomas and Iacopo had passed for processes seemed of pertaining to school, liturgical and theological formation. In this direction, Iacopo and Thomas cannot be analyzed under the prism of modern & archaic, the least in relation to the sins and the virtues. If the LA leaves of to be so archaic in relation the ST in what it refers to only to the speech on the women it is a questioning for other inquiries and becomes necessary the construction of others comparables objects.

## ÍNDICES

### Tabelas

Tabela 1: Referências da <i>Suma Teológica</i> na edição francesa da <i>Legenda Áurea</i>	p. 22
Tabela 2: Sentidos do texto e sentidos litúrgicos	p. 68
Tabela 3: Penas particulares de Adão e Eva na <i>Suma Teológica</i>	p.108
Tabela 4: Razões para o casamento da Virgem na <i>Legenda Áurea</i> e na <i>Suma Teológica</i>	p.141
Tabela 5: Itens realinhados das Razões para o casamento da Virgem na <i>Legenda Áurea</i> e na <i>Suma Teológica</i>	p.142
Tabela 6: Santa Lúcia e as esmolos: a palavra da mulher como autoridade	p.151
Tabela 7: Inovações e Aproximações entre a <i>Legenda Áurea</i> e a <i>Suma Teológica</i>	p.153

### Figuras

Figura 1: Infográfico sobre a conexão das virtudes na <i>Suma Teológica</i>	p.122
Figura 2: Infográfico sobre a correspondência entre Virtudes Intelectuais e Cardeais (ou morais) com os Dons do Espírito Santo na <i>Suma Teológica</i>	p.124
Figura 3: Infográfico sobre a conexão, relações e oposições entre Virtudes, Dons do Espírito Santo e Vícios e Pecados na <i>Suma Teológica</i>	p.124

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 13
I. Nota sobre as fontes	p. 35
CAPÍTULO 1:	
O CICLO CRÍSTICO: Iacopo, um moderno?	p. 40
I. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a Cristandade	p. 43
1. A Hagiografia e a <i>Legenda Áurea</i> em evidência	p. 44
2. A <i>Suma Teológica</i> em evidência	p. 55
II. O ciclo crístico ou as bases para a universalização religiosa	p. 69
1. Estrutura	p. 69
2. Mensagens, modelos e analogias	p. 76
CAPÍTULO 2:	
OS PECADOS: Tomás, um arcaico?	p. 84
I. Os Vícios e os Pecados na <i>Suma Teológica</i>	p. 87
1. O pecado como tal	p. 91
2. As causas do pecado	p. 98
3. Os efeitos do pecado	p.104
4. O pecado original	p.106
II. A Prostituição em evidência: ambivalências e salvação	p.110
1. A moral dupla: prostituição como mal necessário	p.110

2. Transformações sociais e a elaboração teológica de São Tomás	p.115
---	-------

### CAPÍTULO 3:

AS VIRTUDES: Iacopo e Tomás se encontram no parentesco divino de Maria	p.119
--	-------

I. As virtudes em evidência: dos conceitos às santas	p.120
--	-------

1. As virtudes na <i>Suma Teológica</i>	p.121
---	-------

2. As santas na <i>Legenda Áurea</i>	p.132
--------------------------------------	-------

II. Maria na <i>Legenda Áurea</i> e na <i>Suma Teológica</i> : quadros comparativos	p.135
---	-------

1. A virgindade	p.138
-----------------	-------

2. Os esposários da Virgem	p.140
----------------------------	-------

3. O Anjo	p.143
-----------	-------

CONCLUSÃO	p.147
-----------	-------

1. A <i>Legenda Áurea</i> e a <i>Suma Teológica</i> : interpretação dos quadros comparativos	p.151
--	-------

BIBLIOGRAFIA	p.154
--------------	-------

# INTRODUÇÃO:

Definidas pela historiografia como obras de síntese, a *Legenda Aurea* (LA) e a *Suma Teológica* (ST) podem ser entendidas como testemunhos de dois caminhos pelos quais a Ordem dos Dominicanos atuava na segunda metade do século XIII. A Ordem dos Irmãos Pregadores, ou dos Dominicanos, foi fundada em Toulouse no ano de 1215 por Domingos de Guzmão (1170-1221). Os princípios da Ordem foram sintetizados por William A Hinnebusch nos seguintes termos: fusão de elementos tradicionais da Igreja – vida apostólica, padres vivendo em comunidades, disciplina regular dos mosteiros, oração litúrgica cantada em conjunto, pregação associada com a pobreza – com as novas exigências religiosas surgidas com as transformações dos séculos XI e XII.<sup>1</sup>

Essas exigências circunscreviam à necessidade de preparação e atuação de religiosos contra os chamados movimentos heréticos e expansão desta atuação para além das vilas e áreas rurais. Neste sentido, uma das principais questões estava relacionada ao estudo, à pregação e à atuação nas cidades. Segundo Jacques Paul, a iniciativa de Domingos compreendia a formação intelectual para que os irmãos da Ordem estivessem preparados para refutar as heresias, pregar e confessar.<sup>2</sup> Com a progressiva expansão de seus domínios, os dominicanos organizaram um sistema próprio de ensino designando *lectores* – homens letrados que ministravam lições nos conventos – e estruturaram centros de formação – *studia*. Ainda no século XIII, dois papas – Inocêncio V († 1276) e Bento XI († 1304) – eram dominicanos, o que testemunha o alcance da Ordem na comunidade cristã Ocidental. Além disso, foram designados para administrar a empresa inquisitorial, instalaram-se nas nascentes universidades, protagonizaram conflitos institucionais acerca da legitimidade de sua ação pregadora e produziram obras que se tornaram marco na história do pensamento religioso e da filosofia Ocidental.

Essa expansão, segundo Valério Ferrua, evidenciou uma tensão nos princípios da Ordem. O ideal de Domingos – “pregar” – estava situado entre a contemplação e a ação, o

---

<sup>1</sup> HINNEBUSCH, William A. O.P. *The Dominicans: a short history*. New York: Alba House/Society St. Paul, 1975. Disponível on line no site: <http://www.domcentral.org/trad/shorthistory/default.htm>. Citação referente ao início do capítulo 1: “The foundation of the Order”. Não há numeração de páginas no site.

<sup>2</sup> PAUL, Jacques. *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Trad. Dolores Mascarell. Madrid: Cátedra, 2003, p.330.

estudo e a pregação, a cátedra e o púlpito. Como equilibrar as questões doutrinárias e dogmáticas com a pregação popular?<sup>3</sup>

É nesta tensão que estão situadas a *LA* e a *ST*. Ela expressa também os públicos, locais de inserção e uso de obras como um legendário sobre vidas de santos e um compêndio de teologia. Apesar das aparentes diferenças, a comparação entre essas obras revela uma dinâmica tanto do processo contínuo de cristianização quanto da organização interna e circulação dos saberes na Ordem dos Dominicanos. Isto porque, como sínteses, abarcam um conjunto de outros escritos sobre aquilo que os dois autores se propuseram a tratar em suas obras: a *LA*, uma compilação; a *ST*, um esforço de otimização da “ciência do discurso sobre Deus” diante da profusão de debates e idéias sobre a Teologia. A utilização de uma “cultura” comum dos dois autores/compiladores pode ser entendida como o veículo que aproxima suas obras e torna mais complexa aquela bipolaridade. Esta cultura comum está relacionada às influências de autores, como Agostinho e Gregório Magno, além de temas recorrentes na história do cristianismo, como os aspectos relacionados às vidas de Cristo e Maria.

Analisar essas obras em suas totalidades seria muita pretensão para um trabalho desta natureza. Trata-se de uma limitação quase natural diante, não somente da extensão dos dois textos, como, principalmente, da complexidade dos mesmos e a profusão de temas que podem ser considerados objetos de estudo. A variedade de trabalhos sobre ambas atesta esta riqueza. O que interessa nesta dissertação é a forma como os dois autores escreveram sobre os pecados e as virtudes. Outro tema já muito estudado, inclusive para o período em questão. O que aparentemente não foi encontrado na historiografia foi uma comparação mais sistemática entre as duas obras/autores. Mas por que compará-las?

Algumas considerações de ordem prática sobre esta pesquisa precisam ser evidenciadas de modo que a construção deste objeto comparável dê coerência aos argumentos que se pretende expor neste trabalho. E, com essas considerações, pretende-se responder à questão da necessidade de comparação entre a *LA* e a *ST*.

---

<sup>3</sup> FERRUA, Valério. “Istanze e Antitesi dell’*Ordo Praedicatorum* nella vita e nell’opera di Iacopo da Varazze”. In: GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). *Il Paradiso e la Terra: Iacopo da Varazze e il suo Tempo*. (Atti del Convegno Internazionale – Varazze, 24-26 settembre, 1998). Firenze: SISMEL-Galuzzo, 2001, pp. 31-48. Especificamente, pp. 34-35. Há muita bibliografia sobre a constituição, atuação e transformações ocorridas nas práticas da Ordem dos Dominicanos. Dentre os estudos clássicos, além do de William Hinnebusch, pode-se incluir as obras de Pierre Mandonnet, como *St Dominic and His Work*, de 1948. Acerca da importância da pregação destaca-se a descrição detalhada feita por Carolina Coelho Fortes em sua dissertação de mestrado. Cf. FORTES, Carolina C. “A Ordem Dominicana, Tiago de Vorágine e a *Legenda Áurea*”. In: *Os Atributos Masculinos das Santas na Legenda Áurea: os casos de Maria e Madalena*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003. pp. 59-111. Esta dissertação será analisada nos capítulos 2 e 3.

A primeira consideração está relacionada à ampla difusão que as duas obras tiveram em um curto espaço de tempo depois de publicadas e têm até hoje. A segunda é porque os nomes aos quais elas estão ligadas foram significativos no que tange à organização da liturgia e ao ensino na Ordem dos Dominicanos.<sup>4</sup> A terceira é porque existem indícios que Iacopo da Varazze e Tomás de Aquino não somente conheciam os textos um do outro, como podem tê-los utilizado. Principalmente Iacopo em relação à *Catena áurea*, escrita por Tomás.<sup>5</sup> A quarta é que, em investigação anterior, foi possível analisar que – mesmo não encontrando referências diretas de uma obra na outra – existem semelhanças no que tange às considerações dos autores sobre as mulheres.<sup>6</sup> E, a partir dessas possibilidades, pode-se discutir um aspecto muito presente na historiografia, principalmente relacionado à *LA*: a saber, a questão do “arcaico” no texto de Iacopo da Varazze.

No que tange à primeira consideração, é importante ressaltar que a *LA* teve um sucesso mais imediato do que a *ST*. Segundo Brenda Dunn-Lardeau, esse sucesso é expresso já na modificação do título da obra. Inicialmente intitulada *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, passou a ser chamada de *Legenda Aurea*.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. MANDONNET, Pierre O.P. “The Doctrinal Life and the Thomistic School”. In: *St. Dominic and His Work*. Translated by Sister Mary Benedicta Larkin, O.P. St. Louis/London: B. Herder Book Co., 1948. Disponível on line no site: <http://www.domcentral.org/trad/domwork/default.htm>. Trata-se do capítulo 9. Na internet, neste caso, não há numeração de páginas. Além disso, RICHARDSON, Ernest. *Materials for a Life of Jacopo da Varagine*. New York: The H. W. Wilson Company, 1935, 3v.

<sup>5</sup> BATAILLON, Louis J., O.P. “Iacopo da Varazze e Tommaso D’Aquino”. *Sapienza: Rivista Internazionale di Filosofia e di Teologia*. Anno XXXII, nº 1, gennaio-marzo, 1979. Napoli: San Domenico Maggiore. pp. 22-29. E LEONARDI, Claudio. “All’ombra di Tommaso”. In: GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). Op. cit. pp. 25-29.

<sup>6</sup> TEIXEIRA, Igor Salomão. “O tempo que conta o desvio de nossos primeiros pais”: São Tomás de Aquino, Jacopo de Varazze e a função social das mulheres na segunda metade do século XIII. Universidade Federal de Viçosa, MG: Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Monografia de Bacharelado, 2004. 56f.

<sup>7</sup> DUNN-LARDEAU, Brenda. “Préface”. In: IDEM (dir.). *Legenda aurea: sept siècles de diffusion* (Actes du Colloque international sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires; Université du Québec, Montreal; 11-12 mai, 1983). Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, 1986. pp. 13-16.

Este sucesso também é comprovado pela localização de inúmeros manuscritos em diferentes países da Europa Ocidental, pela quantidade de manuscritos com a indicação *pecia* e pelo fato de superar o número de edições da Bíblia no século XV.<sup>8</sup>

A profusão de manuscritos gerou, inclusive, a dificuldade de se estabelecer uma edição “original” da obra e inspirou a tese de Giovanni Paolo Maggioni acerca das diversas fases de redação da obra. A pesquisa desse filólogo é um extenso trabalho a partir dos manuscritos mais antigos encontrados nas regiões onde viveu Iacopo da Varazze.<sup>9</sup> Segundo Maggioni é possível que Iacopo tenha revisitado e ampliado seu texto até o fim da vida. O autor trabalhou com dois momentos. O primeiro teria sido entre 1272-1276 quando Iacopo foi Prior Provincial da Lombardia e vivia em Bolonha.<sup>10</sup> Para este período, Maggioni trabalhou com um conjunto de 30 manuscritos e chamou-os de versão “ampliada” da *LA*. O segundo momento teria sido entre 1292-1299, quando Iacopo foi Arcebispo de Gênova pela segunda vez; cidade onde permaneceu até a morte, em 1298.<sup>11</sup> Segundo Maggioni, esses dois conjuntos denotam a revisão da obra e podem ser considerados como testemunho privilegiado da vontade do autor.<sup>12</sup> Além disso, Maggioni considerou que existem várias *LA* por causa desses momentos diferenciados de composição. Isto sugere, ainda, diferentes itinerários de leitura.<sup>13</sup>

Segundo Maggioni:

Confrontando quello che probabilmente è lo stadio originario dell’opera e quello che sicuramente è la sua redazione finale, è possibile valutare il lavoro di revisione

---

<sup>8</sup> Cf. FLEITH, Barbara. “Le Classement des quelque 1000 manuscrits de la *Legenda Aurea* latine en vue de l’établissement d’une histoire de la tradition”. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). Op. cit. pp. 19-24 e FLEITH, Barbara. “*Legenda aurea*: destination, utilisateurs, propagation. L’histoire de la diffusion du légendier au XIIIe et au début du XIV siècle”. In: GAJANO, S. Boesch (cura). *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*. Fasano di Brindisi: Schena, 1990. pp. 41-48. A diversidade de manuscritos da *LA* atua até hoje como obstáculo para o estabelecimento de um *corpus* original da obra. A Professora Bárbara Fleith, de 1977, quando iniciou um mapeamento dos manuscritos do século XIII ao XV, a 1986 com a defesa de sua tese de doutorado, pesquisou a “história da tradição latina” da *LA*. Na tese, consta um catálogo vastíssimo de variações do texto e de possibilidades de abordagem dos aspectos culturais e lingüísticos relacionados àquele legendário. Foi defendida na Faculté des Lettres da Université de Genève em 1986, publicada em 1991 como FLEITH, Barbara. *Studien Zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Legenda Aurea*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1991. (Thèse n° 273). Agradeço profundamente a esta Professora que com muita presteza e solicitude me enviou um exemplar da tese. Algumas considerações sobre o termo *pecia* são feitas no capítulo 1.

<sup>9</sup> MAGGIONI, Giovanni Paolo. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della “Legenda Aurea”*. Firenze: SISMEL-Spoleto, 1995. (Biblioteca di Medioevo Latino, 8).

<sup>10</sup> O cargo de Prior Provincial exercido por Iacopo iniciou em 1267. Entretanto, segundo Maggioni, a data do primeiro conjunto de manuscritos analisados não pode ser estabelecida antes de 1272 porque nesses manuscritos há referência a uma obra desconhecida até esse ano. IDEM. p.10.

<sup>11</sup> IDEM. p. 96.

<sup>12</sup> IDEM. p. 11.

<sup>13</sup> IDEM. “Le Molte *Legende Auree*: Modificazioni testuali e itinerari narrativi”. In: FLEITH, Bárbara e MORENZONI, Franco. (dirs.). *De la Sainteté a l’Hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*. (Actes du colloque “Lire, écouter et voir la *Légende dorée* au Moyen Âge”, Genève, 12-13 mars, 1999). Genève: Droz, 2001, pp. 15-40.

compiuto dall'autore e il suo sforzo di proporre un leggendario sicuramente più completo ed esauriente per quanto riguarda il materiale agiografico che vi era accolto, ma, soprattutto, *differente*. Differente innanzitutto perché l'autore stesso era diverso, non solo per l'ampliarsi delle sue conoscenze, ma specialmente per il mutare del suo ruolo, sulla scena política e culturale del Duecento italiano ed europeo; diferente, in secondo luogo, per la diversità del pubblico a cui destinava il suo leggendario, che usciva dalla dimensione particolare della predicazione degli ordini mendicanti per entrare anche nelle univèrsità e nelle grandi città.<sup>14</sup>

As mudanças percebidas por Maggioni estão relacionadas ao número de capítulos, de fontes e o modo de citá-las. Segundo o texto, com a expansão do papel da *LA*, Iacopo teria adaptado para um universo além do púlpito, abrangendo, por exemplo, um público leitor com certa erudição.<sup>15</sup> Estas hipóteses são tentadoras, pois abrem possibilidades para um maior período de concomitância entre as redações da *ST* nas redações da *LA*.

A *ST*, por sua vez, foi alvo de controvérsias e polémicas, culminando com as condenações de 1277.<sup>16</sup> Seu reconhecimento institucional foi posterior, em 1323 e 1325, com a canonização de Tomás e a revogação daquelas condenações, respectivamente. Mesmo assim, o reconhecimento como *doctor ecclesiae* só ocorreu em 1567, no pontificado de Pio V.<sup>17</sup> Entretanto, exatamente pelas polémicas provocadas, é possível dizer que foi uma obra lida e debatida na medida em que era publicada. A *ST* foi iniciada por volta de 1266 e ficou inacabada devido à morte de Tomás em 1274. As duas primeiras partes da obra foram concluídas pelo teólogo. A terceira teve grande parte organizada por ele e é composta por um Suplemento, organizado por Reginaldo de Piperno – seu aluno –, que, segundo Otto Pesch, conhecia o plano original da obra e, por isso, a completou a partir de Questões do *Scriptum super quatuor libros sententiarum* (Comentário das Sentenças. Referindo-se às Sentenças de Pedro Lombardo, bispo de Paris, escritas em 1150).<sup>18</sup>

Em relação à atualidade das duas obras, basta uma simples visita a qualquer biblioteca e/ou livraria: no Brasil, por exemplo, a última tradução da *ST* acaba de ser finalizada,

<sup>14</sup> IDEM. pp. 17-18. Tradução livre: “Confrontando aquele que é provavelmente o estágio inicial da obra com aquele que seguramente é sua redação final, é possível perceber o trabalho de revisão do autor e seu esforço para propor um legendário seguramente mais completo e exauriente em relação à compilação do material hagiográfico, mas, sobretudo, *diferente*. Diferente antes de tudo porque o autor mesmo era outro, não apenas ampliou seu conhecimento, mas especialmente por mudar o seu papel na cena política e cultural do século XIII italiano e europeu; diferente, sem segundo lugar, pela diversidade de público para o qual destinou seu legendário, que extrapolava a dimensão particular da pregação nas ordens mendicantes para entrar na universidade e nas grandes cidades”.

<sup>15</sup> IDEM. pp. 19-32.

<sup>16</sup> Sobre este assunto, cf. DE BONI, Luis A. “As condenações de 1277: os limites do diálogo entre a filosofia e a teologia”. In: IDEM (Org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. pp. 127-144.

<sup>17</sup> PESCH, Otto Hermann. *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*. Trad. Xavier Moll y Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder S.A., 1992. pp.53-95.

<sup>18</sup> IDEM. p. 106, 121, 123s, 223s e 420.

enquanto que a primeira tradução da *LA* já está na 6ª reimpressão. Pode não ser uma atualidade litúrgica ou teológica. Mas essas novas edições indicam uma demanda por este material.

Quanto à segunda consideração, a saber, a importância de Iacopo da Varazze e Tomás de Aquino nos quadros funcionais e âmbitos de atuação tanto na “Igreja” em geral, quanto na Ordem dos Dominicanos em específico, seus dados biográficos atestam e justificam a necessidade de comparar suas obras. As vidas de Tomás de Aquino e de Iacopo da Varazze cruzam-se, dentre outros fatores, pelo pertencimento à mesma Ordem e terem nela se ingressado no mesmo ano, a saber, 1244.

Nascido no castelo de Roccasecca em 1224-5?, filho de nobres da região do condado de Aquino e no reino das duas Sicílias<sup>19</sup>, a contragosto dos familiares, Tomás entrou para a Ordem com pouco mais de vinte anos. Entre 1245-1252, em Paris e em Colônia, foi discípulo de Alberto Magno, com quem também iniciou sua carreira acadêmica sendo seu assistente. Entre 1252-1256 escreveu sua primeira obra de grandes dimensões, o *Comentário às Sentenças*. Em 1256 foi nomeado *magister* e professor em Paris. Em 1259 regressou à terra natal como jovem promissor e já conhecido na Igreja por sua acuidade intelectual. Também neste ano foi nomeado para uma comissão que tinha o objetivo de redigir o “estatuto dos estudos” da Ordem. Isto aconteceu no Capítulo Geral da Ordem, em Valenciennes.<sup>20</sup> Em 1266 deu início à composição da *ST*, deixando-a inacabada ao cair doente e falecer em 1274, quando se dirigia, sob convite do Papa Gregório X, para o II Concílio de Lyon.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Região meridional da atual Itália. O condado de Aquino estava aproximadamente no meio do caminho entre Nápoles e Roma, região limítrofe dos Estados do Papa e do Imperador, portanto, região de disputa política.

<sup>20</sup> FERRUA, Valério. Op. cit. p. 34. Valenciennes é uma cidade situada ao norte da França, próxima à fronteira com a Bélgica.

<sup>21</sup> TORRELL, J.-P. *OP Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, pp.1-14; PESCH, Otto H. Op. cit. pp. 83-95. FERRUA, Op. cit. p. 34.; CAVALCANTE, Tatyana Murer. *Aspectos Educacionais da Obra de Santo Tomás de Aquino no contexto Escolástico-Universitário do século XIII*. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, SP. Dissertação (mestrado), 2006. 134p. Destaco o bom trabalho sumário apresentado por esta autora como “Breve índice da obra de Santo Tomás de Aquino”, como anexo na sua dissertação. Disponível na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UNICAMP, no site: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000379182> . Consultado em junho de 2006.

A biografia de Iacopo da Varazze é perpassada pela imprecisão de sua data de nascimento. No verbete “Giacomo da Varazze” da *Enciclopédia Católica* a data aproximada é 1230.<sup>22</sup> Na tradução brasileira da LA, a data é 1226.<sup>23</sup> Valério Ferrua atribui o ano de 1228.<sup>24</sup> Alain Boureau situa entre 1226 e 1228.<sup>25</sup> Gabriela Airaldi ampliou o período entre 1226-1230.<sup>26</sup> Apesar disso, o dado concreto e consensual é o de sua morte, 1298. Iacopo ensinou teologia e pregou em Gênova, Viterbo e em outras cidades da península itálica entre 1252 e 1267. Entre 1267 e 1277 e de 1281 a 1286, foi Prior Provincial na Lombardia. Em 1292, assumiu o Arcebispado de Gênova – cargo que ocupou até falecer. Sua produção literária não é tão extensa quanto a de Tomás. Entretanto, inserida na tradição litúrgica da Ordem, ocupa um lugar igualmente importante. Além da LA, escreveu *Sermones de sanctis* e *Sermones dominicales* (1277-1281), *Sermones quadragesimales* (1285-1292) e o *Liber Marialis* (1295). Além desses textos, Iacopo escreveu ainda um que até hoje é considerado como fonte imprescindível para a história de Gênova: *Chronicon Ianuense* ou *Chronica Civitatis Ianuensis ab origine usque ad annum MCCXCVII* (1297). Obras que, segundo Stefania Bertini Guidetti foram de certo modo ofuscadas pela proeminência da LA, mas que, ao invés de serem vistas como inferiores, são derivadas dela.<sup>27</sup>

Aspectos biográficos que assumem maior importância na medida em que é possível afirmar que Iacopo da Varazze utilizou a *Glossa continua super Evangelia* ou *Catena aurea* (CA), escrita por Tomás, nos *Sermones dominicales* e *quadragesimales*.<sup>28</sup> A escrita da CA foi entre 1262-1263, sendo retomada por Tomás entre 1265-1268. Trata-se de uma obra

<sup>22</sup> STICCO, Maria. “Giacomo da Varazze”. In: *Enciclopedia Cattolica*. Tomo VI (GENI-INNA). Firenze: Casa Editrice G.C. Sansoni. Città del Vaticano, 1951. pp. 332-333. Cf. também a versão on line, cujo verbete foi escrito por OTT, Michael. “Beato Jacopo de Vorgagine”. *The Catholic Enciclopedia*, v.1. Trad. por José Luis Anastasio. Versão impressa 1907, disponibilizada on line em 1999 no site: <http://www.encyclopediacatolica.com/j/jacopovoragine.htm>, consultado inicialmente em junho de 2006 e revisitado em 10 de outubro do mesmo ano.

<sup>23</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Apresentação”. In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 12.

<sup>24</sup> FERRUA, Valério. Op. cit. p. 32. Mesmo dado apresentado por RICHARDSON, Ernest C. Op. cit. v.1, p. ix. E por WYZEWA, Teodor. “Introduction”. In: JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée*. Traduit du latin d’après les plus anciens ms par Teodor Wyzewa. Paris: Perrin, 1910, p. I. Disponível On Line pela Gallica, Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France no site: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202210w>. Consultado entre março de 2006 e março de 2007.

<sup>25</sup> BOUREAU, Alain. “Chronologie”. In: JACQUES DE VORAGINE. *La Légende dorée*. Texte traduit, presente et annoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004. (Bibliothèque de la Pléiade). Pp. Lv-Lvi.

<sup>26</sup> AIRALDI, Gabriela. *Jacopo da Varagine: tra santi e mercanti*. Milano: Camunia, 1988. p. 10

<sup>27</sup> GUIDETTI, Stefania Bertini. “Scrittura, Oralità, Memoria: la *Legenda Aurea* fonte e modello nei *Sermones* e nella *Chronica Civitatis Ianuensis* di Iacopo da Varagine”. In: FELITH, B. e MORENZONI, F. op. cit. pp. 123-138.

<sup>28</sup> BATAILLON, Louis J., O.P. Op. cit.

encomendada pelo Papa Urbano IV, caracterizada por uma “cadeia de glosas” dos quatro livros do Evangelho a partir de citações dos Padres da Igreja.<sup>29</sup>

O primeiro pesquisador a investigar esta possibilidade foi Louis J. Bataillon. Sua “descoberta” se deu ao perceber que Iacopo utilizou, dentre suas referências, um certo “Theophilus”. Descartadas as possibilidades de ser uma referência a Teófilo de Antioquia ou Teófilo de Alessandria, Bataillon concluiu se tratar de Teofilatto – arcebispo de Ochrida (Bulgária) no século XI – que teve seus comentários sobre o Evangelho traduzidos por Tomás na CA. Este autor informa que Tomás traduziu os comentários de Teofilatto e os inseriu na CA. O original em si está perdido, mas o que se conhece desse arcebispo são as citações inseridas na obra CA. O autor comparou o texto de Iacopo com o de Tomás: os trechos são idênticos, salvo um ou outro termo diferente.

O uso da CA por Iacopo para escrever seus sermões é o indício textual de que ele conhecia ao menos a obra de Tomás. É possível inferir também que os dois tenham se encontrado e/ou se conhecido nos Capítulos Gerais, visto que, Iacopo como Prior Provincial participava dessas reuniões, e Tomás, como intelectual influente nas elaborações estatutárias da Ordem, provavelmente tenha participado de algumas nas quais Iacopo esteve presente.

Com o lançamento das duas últimas edições críticas da LA, a saber, organizadas por Giovanni Paolo Maggioni (1998) e Alain Boureau (2004), os pesquisadores atentos às possíveis aproximações entre essas obras têm novos instrumentos de pesquisa. Para Cláudio Leonardi, das sete referências encontradas na LA (edição de Maggioni) sobre Tomás, apenas uma corresponde como influência correta. As outras são advertências da possibilidade de ser um uso indireto. De acordo com este autor, as referências indiretas de Iacopo não são necessariamente encontradas na obra de Tomás, e sim, nos seus precedentes, como Vincent de Beauvais, Jean de Mailly e Jean Beleth, por exemplo. Seriam os seguintes textos: a legenda da Epifania, as vidas de Gregório Magno, Mateus (apóstolo) e Dionísio (Aeropagita). A única concordância de Cláudio Leonardi com a edição de Maggioni é em relação ao capítulo *De emissionem spiritus sancti*. Trata-se de um capítulo mais teológico que hagiográfico e, segundo o texto, está em correspondência com a *Quaestio disputata de potentia* (6, art.4) acerca do milagre.<sup>30</sup> Este autor citou ainda a relação entre o texto “político” de Tomás, *De regimine principum ad regem Cypri*, e a *Chronica civitatis Ianuensis*, de Iacopo, no que tange às

---

<sup>29</sup> PESCH, Otto H. Op. cit. p. 104. Segundo J.P. Torrel, foi uma obra de grande difusão.

<sup>30</sup> LEONARDI, Claudio. “All’ombra di Tommaso”. Op. cit. p. 26.

melhores formas de governo.<sup>31</sup> Cláudio Leonardi procurou ainda possíveis referências da obra de Iacopo no *Corpus Thomisticum*. Assim como Leonardi, não foi encontrado nenhum termo que remetesse aos escritos de Iacopo da Varazze.<sup>32</sup>

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

Este levantamento foi feito a partir das indicações ao final da obra. Para cada legenda, os tradutores escreveram explicações de cunho histórico, identificação de referências às idéias, doutrinas e encadeamentos teológicos sobre os temas aos quais as legendas remetem. Das treze indicações do nome de Tomás de Aquino, em seis são associadas passagens da *ST*, como demonstrado na Tabela 1. É importante ressaltar, nesta primeira aproximação comparativa, que essas passagens da *ST* foram indicadas pelos tradutores como explicações teológico-conceituais ou como similaridades entre Iacopo e autores, principalmente, dominicanos, de seu tempo.

---

<sup>31</sup> IDEM. p. 27. Leonardi fez essa afirmação a partir dos estudos de CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. “Cronache, morale, predicazione: Salimbene da Parma e Iacopo da Varagine”. *Studi medievali*, s.III, 30, 1989. pp. 749-788. e GUIDETTI, Stefania B. *Potere e propaganda a Genova nel Duecento*. Gênova: ECIG, 1998.

<sup>32</sup><http://www.corpusthomicum.org/it/index.age;jsessionid=9F76D541A61DEAFD98F39E8E03E71BFA>

Referência à <i>Suma Teológica</i> nas notas da edição francesa de 2004 <sup>33</sup>	
Legenda	<i>Suma Teológica</i>
1. Santa Lúcia	a) <b>II-II, Q. 64, a.5, rep.3.</b> A Questão é sobre o homicídio e o artigo é sobre a legitimidade do suicídio. Cita a santa como autoridade. b) <b>Supl. Q. 96, a. 5, ad.4.</b> A Questão é sobre o significado dos símbolos <i>aurea</i> e <i>aureola</i> e os que merecem recebê-los.
2. Sexagésima	A passagem à qual os tradutores remetem à obra de São Tomás refere-se à composição do plano corporal, que é formado de quatro humores e que na alma existem três potências – memória, inteligência e vontade. Aspectos abordados na chamada “Antropologia Tomista”, que perpassa várias questões da <i>Suma Teológica</i> .
3. Ressurreição do Senhor	<b>II-II, Q. 79, a.2.</b> Sobre os “onze degraus da transgressão”.
4. Anunciação do Senhor	<b>I, Q. 108, a.1, obj.1.</b> Sobre os anjos.
5. São Mateus	<b>II, Q. 77, a.5.</b> Sobre os três tipos de pecado enunciados por João.
6. São Dionísio e seus companheiros	<b>III, Q. 44, a.2.</b> Sobre o eclipse no Egito.

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

Das seis referências, três são em capítulos santorais e três em temporais da *LA*. Esta denominação foi feita por Alain Boureau em sua tese. O primeiro termo refere-se às festas dedicadas aos santos; o segundo, às festas ligadas ao ciclo crístico (Anunciação, Advento, Natividade, Circuncisão, Epifania, Paixão e Ressurreição), às festas do tempo pascal (Septuagésima, Sexagésima, Quinquagésima, Quadragésima, Pentecostes etc) e às festas ligadas ao culto da Cruz.<sup>34</sup>

Os temas indicados nas referências das legendas da Sexagésima, da Ressurreição e de São Dionísio estão estritamente relacionados com passagens da *ST* nas quais Tomás trata da relação entre norma, controle, continência, vontade e, conseqüentemente com temas sobre a ação deliberada dos homens (tanto para o bem quanto para o mal), o desregro, o descontrole e o pecado. Nessas legendas, a “mulher” também é elemento constante. Uma ressalva a ser feita em relação à referência ao *Supplementum* na legenda de Santa Lúcia. Esta parte não será analisada nesta dissertação. Entretanto, é importante ressaltar que ela também está relacionada

<sup>33</sup> JACQUES DE VORAGINE. *La Légende dorée*. Traduit par Alain Boureau, op. cit. pp. 1063-1489. Páginas correspondentes às notas e comentários dos tradutores acerca dos 178 capítulos da obra.

<sup>34</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Cerf, 1984. p. 32.

com nosso objeto de estudo. Esta passagem especifica os círculos ou auréolas que envolvem mártires, santos e virgens. Segundo os tradutores, Tomás afirma que “une vierge déflorée contre son gré ne perd pas le bénéfice de sa virginité. Mais si elle subit le viol pour la foi, elle mérite doublement l’auréole, comme martyr et comme vierge”.<sup>35</sup>

Sobre as possibilidades de referências de Iacopo da Varazze e da *LA* na *ST*, a última edição publicada no Brasil fornece dados a partir do quinto volume. Essas referências aparecem em Questões sobre a esmola, o homicídio e sobre a adjuração. Segundo orientação dos tradutores, essas notas referem-se ao texto latino. Entretanto, não há informações acerca da utilização direta do texto de Iacopo por Tomás. Além disso, acredita-se que, pelos períodos de redação sugeridos por Maggioni, entre o início da redação da *LA* e a morte de Tomás foram apenas dois anos. Na Questão sobre a esmola, a nota está junto à frase “unde et beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat”, ou seja, que Santa Lúcia dava esmolas sem que o marido soubesse.<sup>36</sup> Na Questão sobre o assassinato, novamente Tomás dá voz à santa: “non inquinatur corpus nisi de consensu mentis”, ou seja, “o corpo não se mancha se o espírito não consente”.<sup>37</sup> Na Questão sobre a adjuração Tomás termina a solução falando sobre a utilização feita por São Tiago dos servos do demônio para conseguir trazer Hermógenes à sua presença.<sup>38</sup> Acredita-se que as indicações à obra de Iacopo sejam por sugestão dos tradutores, visto que em outras Questões, por exemplo, a mesma santa Lúcia é citada, mas não possui indicação à *LA*.

A partir, então, desses aspectos suscitados pela tabela e por essas referências, a quarta consideração indicada anteriormente se evidencia. No texto “O Tempo que conta o Desvio de nossos Primeiros Pais”, a preocupação foi analisar como Iacopo e Tomás trabalharam o livro do Gênesis, principalmente, nas atribuições de características às mulheres. Neste caso, as partes comparadas consistiram nas legendas situadas no Tempo do Desvio (frase que dá título ao trabalho) e as Questões da *ST* sobre a criação do homem e da mulher.<sup>39</sup> A problemática era a utilização de passagens do Antigo Testamento em textos do século XIII, o que apontava

---

<sup>35</sup> JACQUES DE VORAGINE. *La Légende dorée*. Trad. Par Alain Boureau... op. cit. p. 1078. Comentário dos tradutores à vida de Santa Lúcia. Tradução livre: “uma virgem deflorada contra sua vontade não perde o benefício de sua virgindade. Mas se ela submete a violação para a fé, ela merece duplamente a auréola, como mártir e como virgem”.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. São Paulo: Loyola, 2004. II-II, Q. 32, a.8, rep.2, vol.5. p. 446. Nota nº2. Lê-se: Segunda Seção da Segunda Parte, Questão 32, artigo 8, réplica à objeção 2.

<sup>37</sup> II-II, Q. 64, a.5, rep.3, vol.6. pp. 139-140. Nota nº5. Grifos do editor.

<sup>38</sup> II-II, Q. 90, a.2, sol., vol.6. p. 423. Nota nº4.

<sup>39</sup> TEIXEIRA, Igor S. Op. cit.

uma contradição ao que afirmara André Vauchez sobre o mesmo período.<sup>40</sup> Os argumentos foram direcionados a partir do conceito de representação e da abordagem teórica da história cultural. A bibliografia básica foi aquela sugerida e influenciada pela obra *História das Mulheres no Ocidente*, portanto, partia de uma perspectiva da construção de um sistema de valores projetado dos homens sobre e para as mulheres.<sup>41</sup>

Acredita-se que as conclusões neste trabalho ficaram limitadas exatamente pelo fato que os textos de Tomás e Iacopo não explicavam algo que ainda não havia sido dito a respeito das mulheres na Idade Média. A alternância entre misoginia e a valorização do feminino foram os dois principais temas encontrados. No entanto, os resultados desta análise apontavam para a continuidade das aproximações entre as duas obras. Os quatro capítulos abordam desde uma breve revisão bibliográfica acerca do tema e sua relação com o “olhar dos clérigos” (Cap.1)<sup>42</sup>, a teologia moral (Cap.2)<sup>43</sup> e o pecado original (Cap.3)<sup>44</sup> na *ST*, e, por fim, as relações entre homens e mulheres nas legendas situadas no Tempo do Desvio na *LA* (Cap.4).<sup>45</sup>

Considerando as condições de produção e exigências para um texto desta natureza<sup>46</sup>, os resultados foram suficientes para entrever possibilidades de continuar a comparação. Esses indícios somaram-se às considerações anteriores e tornaram possível esta continuidade.<sup>47</sup> Um dos aspectos dessa continuidade foi o estranhamento causado por afirmações como as de Alain Boureau e Néri de Almeida Souza sobre o “arcaico” na *LA*. O primeiro afirmou que Iacopo “não gostava de novidades”<sup>48</sup> e a historiadora brasileira enfatizou que a *LA* “é uma obra surpreendentemente arcaica”.<sup>49</sup> Os dois autores embasaram seus argumentos citando que a obra de Iacopo seria até mesmo “oposta” a outros escritos de seu tempo, como a *ST*, e pela

---

<sup>40</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. *passim*. Cf. principalmente o capítulo IV, quando o autor trata do século XIII como a “civilização do Novo Testamento”.

<sup>41</sup> DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dirs.). KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Org.). *Storia Delle Donne in Occidente: Il Medioevo*. Bari: Editori Laterza. v.2.

<sup>42</sup> TEIXEIRA, Igor S. Op. cit. pp. 10-17.

<sup>43</sup> IDEM, pp. 18-25.

<sup>44</sup> IDEM, pp. 26-36.

<sup>45</sup> IDEM, pp. 37-51.

<sup>46</sup> Foram utilizadas diferentes edições da *ST*, principalmente porque a Edição Loyola, com a qual se iniciou o estudo ainda em 2001, atrasou a publicação dos volumes 4 a 9 (terminando apenas em 2006). Além disso, a única versão acessível do texto da *LA* naquela ocasião era a recente tradução brasileira (2003).

<sup>47</sup> Utiliza-se aqui a expressão “indício” tal qual sugerida por Carlo Ginzburg. Cf. GINZBURG, Carlo. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2ªed. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 2003. pp. 143-179.

<sup>48</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système narratif...* op. cit. pp. 07-08 e 51-53.

<sup>49</sup> SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze*. 1998, 2v., 517f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998. pp. 45 e *passim*.

preferência de modelos de santidade não mais usuais no século XIII. Néri Souza, no entanto, equiparou as duas obras como sínteses.

Mesmo nos casos em que autores trabalharam possíveis aspectos de novidade na *LA*, observações carregadas de termos como mediocridade e arcaísmo estão presentes. É possível inserir neste conjunto de argumentos as considerações de Jacques Le Goff sobre o purgatório e de André Vauchez sobre a “modernidade” dos santos do século XIII na *LA*. No primeiro caso, ao analisar os processos culturais e históricos acerca do triunfo pastoral do Purgatório, Le Goff tratou das duas únicas legendas nas quais este tema aparece em toda a obra de Iacopo, a saber, a festa de comemoração dos mortos e a vida de São Patrício. Afora as considerações sobre as relações entre os vivos e os mortos, interessa a relação entre um tema do século XI, que conheceu seu triunfo nos dois séculos seguintes, presente de maneira discreta em apenas dois capítulos de uma obra do século XIII. Mesmo afirmando a receptividade do tema na *LA*, Le Goff enfatizou o fato de ser em apenas duas legendas e, mais ainda, proferiu um juízo de valor, afirmando a “mediocridade” do legendário.<sup>50</sup>

Sobre a presença de santos contemporâneos na *LA*, Alain Boureau afirmou que a partir do controle e da instituição dos processos de canonização houve uma redução significativa do número de santos. De 993 a 1255, houve oitenta canonizações e destas apenas cinco aparecem na *LA*. Para este autor, Iacopo revela “une mentalité conservatrice, plus sensible aux types classiques de sainteté qu’aux formes nouvelles de dévotion et sanctification”.<sup>51</sup>

André Vauchez analisou os santos do século XIII na obra e propôs, inclusive, uma relativização desse tipo de crítica direcionada a Iacopo e à *LA*, pois, na legenda de São Pedro, mártir, Iacopo já assinalava mais a importância histórica do que os milagres do santo.<sup>52</sup> Entretanto, ao concluir o texto, o autor afirmou que mesmo com seu tradicionalismo comprovado e com seu arcaísmo, Iacopo utilizou os santos mais famosos do século XIII para tratar das novas formas de uso do sobrenatural.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> LE GOFF, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. Gallimard, 1981. réed. 2002. p. 430. Cf. também o prefácio escrito por este autor à tese de Alain Boureau sobre o sistema narrativo da *LA*.

<sup>51</sup> BOUREAU, A. *La Légende dorée...* op. cit. p. 39. Tradução livre: “uma mentalidade conservadora, mais sensível aos tipos clássicos de santidade que às novas formas de devoção e santificação”. Essas novas formas de santidade estariam mais relacionadas a aspectos intelectuais do que maravilhosos. Cf. VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. 2ªed. Rome: École Française de Rome/Palais Farnèse, 1988. Especificamente o primeiro capítulo da segunda parte: “Le Saint-Siège et la critique des miracles”. pp. 561-581.

<sup>52</sup> VAUCHEZ, André. “Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la *Légende dorée*”. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). op. cit. pp. 27-56. Especificamente, p.55.

<sup>53</sup> IDEM. p. 56.

Em nenhum desses casos há a preocupação de definir um conceito de arcaico e/ou moderno/sofisticado – acredita-se que sejam relacionais –. Desta forma, esses termos parecem adjetivos utilizados para significar “antigo”, “ultrapassado”, “não usual” e “anacrônico”. Para responder a estas considerações, os questionamentos de Aron I. Gurevitch sobre as “bizarrias” medievais aos olhos dos homens do século XXI são válidos:

Não haverá, por exemplo, lugar para um espírito moderno se espantar com o facto de a palavra, a idéia, no sistema da consciência medieval, terem possuído o mesmo grau de realidade que o mundo dos objectos, que as próprias coisas às quais correspondiam os conceitos gerais? Que o concreto e o abstrato não se tenham delimitado um do outro, ou pelo menos que as fronteiras entre eles não tenham sido nítidas? Que os homens da Idade Média tenham considerado um mérito a repetição do pensamento dos mestres antigos, enquanto a formulação de idéias novas era condenada? Que o plágio não tenha sido perseguido pela justiça, enquanto que a originalidade se arriscava sempre a ser olhada como uma heresia?<sup>54</sup>

Considerando esse aspecto das implicações da “inovação” na sociedade medieval, não estaria aí um dos motivos das polémicas relacionadas à *ST*? Se ser inovador era arriscado e não usual, moderno e atual não seria usar o passado? O consagrado medievalista francês, Jacques Le Goff colocou em discussão a ambigüidade relacional de termos como “antigo” e “moderno”. Segundo este autor:

o par e seu jogo dialético são gerados por “moderno”, e a consciência da modernidade nasce do sentimento de ruptura com o passado. Será legítimo que o historiador reconheça como moderno o que as pessoas do passado não sentiram como tal?<sup>55</sup>

Para Le Goff, a atuação deste par compreende a atuação dos indivíduos, das sociedades e das épocas perante o passado, principalmente o seu passado. Na Idade Média, o passado é um argumento de autoridade e de origem: o direito consuetudinário, a profusão de referências a autores como *auctoritas* (inclusive na *LA* e na *ST*) evidenciam a forma específica do trato que os homens daquele tempo tinham com o passado comum, no caso de Iacopo e Tomás, o cristianismo. A própria substituição da Lei Antiga (Antigo Testamento) pela Lei Nova (Novo Testamento) implica na substituição da justiça pela caridade no discurso das virtudes. Mas mesmo assim, o Antigo tem prestígio de antigüidade e origem como autoridade.<sup>56</sup> De modo geral, o importante neste texto de Le Goff é a temporalidade que

---

<sup>54</sup> GUREVITCH, Aron I. *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1991. p.19.

<sup>55</sup> LE GOFF, Jacques. “Antigo/Moderno”. In: *História e Memória*. 5ªed. Trad. Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana F. Borges. Campinas, SP: EDUNICAMP, 2003. pp. 173-206. citação, p.175.

<sup>56</sup> IDEM. p. 177.

circunscreve a denominação desses termos e o que significa em cada época a superação e relação das sociedades com o tempo e a perspectiva do novo como moderno.

Nas leituras realizadas sobre essas questões envolvendo a *LA* é possível perceber uma tendência à modificação das interpretações. Nas atas do colóquio “Lire, écouter et voir la *Légende dorée* au Moyen Âge”, realizado em Genebra entre 12 e 13 de março de 1999, alguns textos indicam não somente a originalidade de Iacopo na obra, mas também seu potencial inovador. Esta postura é indicada já na introdução escrita por Jacques Verger que alocou Iacopo entre os principais nomes da Ordem e disse que é olhando para o conjunto de textos dominicanos que isso se revela.<sup>57</sup> Giovanni Paolo Maggioni, em texto citado anteriormente, chegou a afirmar, inclusive, que Iacopo teria escrito uma *summa agiographica*.<sup>58</sup>

De modo mais específico Barbara Fleith analisou o método de compilação de Iacopo a partir da narrativa sobre *De Assumptione Beate Virginis Marie* e concluiu que é insuficiente a associação de Iacopo como compilador e dependente da tradição.<sup>59</sup> Um dos argumentos desta pesquisadora é que Iacopo foi o único, dentre as compilações hagiográficas dominicanas, a transcrever um trecho das homilias de São Cosme junto a uma passagem de uma homilia de João Damasceno.<sup>60</sup> Iacopo, ao final do seu texto, anexa tanto o que é atribuído a São Cosme, quanto a Damasceno e essa transcrição literal ocupa a maior parte do relato sobre a Assunção de Maria.<sup>61</sup> Diante desta constatação a autora defendeu que os autores dominicanos tinham um material comum disponível, mas utilizavam-no de maneira independente. Isto explicaria a “impressão de homogeneidade” sugerida por Boureau – que defende que os relatos dominicanos se parecem porque há sempre referências aos mesmos textos predecessores – a partir de uma seleção prévia dos documentos feita pela Ordem dos Dominicanos.<sup>62</sup> Para Bárbara Fleith, Iacopo teria atualizado o *corpus* das legendas sobre a Assunção de Maria,

---

<sup>57</sup> VERGER, Jacques. “Introduction”. In: FLEITH, B. e MORENZONI, F. op. cit. p.10.

<sup>58</sup> MAGGIONI, G. P. “Le molte *Legende auree...*” In: FLEITH, B. e MORENZONI, F. op. cit. p.18.

<sup>59</sup> FLEITH, Barbara. “*De Assumptione Beate Virginis Marie*: Quelques réflexions autour du compilateur Jacques de Voragine”. In: IDEM e MORENZONI, F. op. cit. pp. 41-73.

<sup>60</sup> IDEM. p. 48. Dentre as obras comparadas com a *LA* Fleith utilizou *L'Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, de Jean de Mailly (compilado por volta de 1225-1230 e completado em 1243); *Speculum historiale*, de Vincent de Beauvais (composta entre 1244 e terminada antes de 1250. A autora afirma que Vincent era conhecedor da obra de Mailly) e *Epilogus in Gesta sanctorum*, de Barthélemy de Trente (compilado em 1245).

<sup>61</sup> *De Assumptione Beate Virginis Marie*. No texto do CD ROM são 14p. dedicadas ao relato. Iacopo afirma ter extraído trechos de sermões utilizados por Damasceno e Agostinho. No que trata de São Cosme, não há autoria. Esse sermão foi definido por B. Fleith como “compilação das homilias de Cosme”. FLEITH, B. “*De Assumptione...*” op. cit. p. 48.

<sup>62</sup> IDEM. p. 49.

sobretudo a partir do ponto de vista teológico ao associar comentários dos Padres da Igreja, as homilias de Cosme, e os comentários dos Salmos feitos por Agostinho.<sup>63</sup>

Outro texto que tratou da questão da relação entre tradição e inovação na *LA* foi o de Pascal Collomb. Este autor considerou que nos “elementos litúrgicos” (ou capítulos temporais, na definição de Boureau) em geral e na narrativa da circuncisão de Cristo Iacopo propõe uma nova forma de se tratar o tema.<sup>64</sup> Sem sair da tradição enciclopédica, essa novidade litúrgica estaria fundamentalmente no uso de fontes do século XII e também do XIII para escrever sobre as grandes solenidades do calendário cristão. A originalidade da *LA* estaria exatamente em seguir os modelos dos tratados *De officiis ecclesiasticis* desses séculos e não a modelos mais antigos.<sup>65</sup> Outro aspecto, segundo o autor, que reforça a originalidade de Iacopo nos textos temporais é o aparente paradoxo entre o reforço da tradição (com as festas mais solenes do calendário) e a ausência de duas delas, a saber, a Quarta-feira de Cinzas e o Domingo de Ramos. A hipótese do autor é que essas ausências indicam que Iacopo estimou que esses capítulos não estavam relacionados diretamente com o todo da obra.<sup>66</sup> Esta hipótese leva, então à discussão sobre os possíveis objetivos destinados à *LA*. Segundo o autor, Iacopo teria concebido a *LA* não como uma obra total e isolada, mas um instrumento de trabalho que complementa e é complementado por um conjunto de documentos à disposição de seus contemporâneos e especificamente dos dominicanos.<sup>67</sup>

Pascal Collomb chegou à esta conclusão a partir da presença e da apresentação da *LA* nas bibliotecas. No texto o autor citou dois casos: um do século XIV e outro do XV. No primeiro caso a *LA* está junto a instrumentos para a pregação. No segundo, a coletâneas de sermões. Segundo Collomb trata-se de indícios sobre a função da *LA* como dedicada à pregação.<sup>68</sup>

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

---

<sup>63</sup> IDEM. p. 73.

<sup>64</sup> COLLOMB, Pascal. “Les éléments liturgiques de la *Légende Dorée*: traditions et innovations”. In: FLEITH, B. e MORENZONI, F. op. cit. pp. 97-122.

<sup>65</sup> IDEM. pp. 104-105.

<sup>66</sup> IDEM. p. 115.

<sup>67</sup> IDEM.

<sup>68</sup> IDEM. pp. 116-118.

Na introdução à edição francesa da *LA* de 2004, Alain Boureau reviu aquele argumento e, ao considerar Iacopo como compilador e enciclopedista, o situou na tradição enciclopedista dominicana dos manuais para consulta. As compilações hagiográficas entre os dominicanos começaram muito antes da *LA* e, portanto, ela estaria inserida num aspecto específico da produção de conhecimento na Ordem.<sup>69</sup> Nesta introdução, Boureau ao comentar a descoberta de Bataillon, afirmou: “Certes, il ne s’agit pas là du Thomas théologien, mais l’usage de cet instrument supposait une certaine sympathie pour le maître”.<sup>70</sup> Na mesma página o historiador francês citou outra relação entre Iacopo da Varazze e um “homem de seu tempo”, a saber, o naturalista Witelo, que escreveu sobre Francisco de Assis. Além disso, terminou o tópico “L’art de la compilation et de la dilatation” referindo-se à “prédication universitaire” de Tomás da seguinte forma: “Thomas d’Aquin, dans sa prédication et dans certains de ses commentaires bibliques, peut paraître moins scolastique que lui-même”.<sup>71</sup>

Ao considerar Iacopo como compilador, a *LA* assumiu, para Boureau, características culturais e formais na composição de sua mensagem que aproximavam-na do “empreendimento dominicano” para dominar na terra as questões sobre a revelação divina.<sup>72</sup> Entretanto, Alain Boureau fez as duas considerações sem comparar a *LA* com a *ST* (mesmo porque nos dois casos – 1984 e 2004 – este não era o seu propósito).

Comparando esses dois textos, esta aproximação é mais evidente e a denominação de “arcaico” deixa de ser tão surpreendente como enfatizou Néri Souza e pode até mesmo ser relativizada não somente no que tange aos modelos de santidade, como já o fez André Vauchez. Além disso, a *ST* também é repleta dessa reunião de diversas idéias e escritos sobre os assuntos tratados na obra e nem por isso é conhecida por ser “arcaica”, pelo contrário.

Acredita-se que com essas considerações, portanto, os elementos para a construção do objeto de estudo da presente proposta ficam mais evidentes. A partir do tema “mulheres” foi possível visualizar a problemática que envolve a sistematização do mesmo nas duas obras. Mas é nas questões relacionadas à produção intelectual dos dois autores que uma comparação entre a *LA* e a *ST* pode contribuir de modo mais significativo. O que se pretende analisar é a

---

<sup>69</sup> BOUREAU, Alain. “Introduction”. In: JACQUES DE VORAGINE. *La Légende dorée*: trad. par Alain Boureau...op. cit. Cf especificamente os tópicos: “Voragine, auteur ou compilateur?”, pp. xvi-xix; “Une entreprise dominicaine”, pp. xx-xxv; “Les méthodes du compilateur”, pp. xxxvii-xxxix e “L’art de la compilation et de la dilatation”, pp. xxxix-xlii

<sup>70</sup> IDEM. p. xlii. Tradução livre: “Certamente, não se trata do Tomás Teólogo, mas o uso deste instrumento supõe uma certa simpatia pelo mestre”.

<sup>71</sup> IDEM. Tradução livre: “Tomás de Aquino, em sua pregação e em alguns de seus comentários bíblicos, pode parecer menos escolástico que ele mesmo”.

<sup>72</sup> IDEM. pp. XVI-XVIII e *passim*.

similaridade estrutural dos textos de modo a aproximar uma da outra para que seja possível e mais evidente afirmar que a *LA* também expressa formas de pensar do seu tempo, e não é apenas arcaizante.

Para isso, pensou-se em três capítulos, todos divididos em duas partes e que seguem a seguinte estrutura: No primeiro capítulo estão presentes os indícios dessa proximidade anunciada entre as duas obras. Partiu-se da confluência de temas, como as legendas e Questões sobre Cristo. A atenção está voltada para a estrutura e mensagem dos argumentos apresentados por Tomás e Iacopo, além das influências e referências de escrita e organização dos sentidos dos textos.

O Segundo capítulo apresenta um contra-argumento em relação ao que seria arcaico na *LA*. Esta análise é feita a partir do Tratado dos Vícios e dos Pecados na *ST*. Através deste conjunto de Questões foi trabalhada a forma como Tomás utilizou referências, como Agostinho e Gregório Magno, em seu entendimento do sistema dos pecados. Além disso, temas como a Criação e o Pecado Original compõem as análises. Este capítulo é dividido em duas partes: a primeira é dedicada à *ST*, como indicado; a segunda trata do discurso dos dois autores sobre a prostituição. A associação desses dois temas no mesmo capítulo configura a seção da dissertação sobre os pecados. Abordando a criação e o pecado original, discute-se as concepções tomasianas acerca da constituição do indivíduo em geral e da natureza pecadora da mulher em específico. A presença do discurso sobre a prostituição revela as possibilidades de salvação para as mulheres. Trata-se de uma análise do que Mário Pilosu definiu como “moral dupla”.<sup>73</sup>

O terceiro capítulo retoma a comparação a partir de legendas e Questões semelhantes, a saber, sobre Maria. Trata-se, então, da análise das virtudes das mulheres e como Tomás e Iacopo utilizaram as referências bíblicas, analogias e elementos culturais que fazem confluir novamente as mensagens transmitidas em suas obras.

Esta dissertação, portanto, não é um estudo de história social das mulheres no século XIII. Trata-se de uma análise comparada entre duas obras contemporâneas com o objetivo de discutir a atribuição pelos historiadores de termos como “arcaico” e “sofisticado”, os quais indicariam preferências e recusas acerca de novidades e da tradição cristã. Acredita-se que ao final do texto tenham ficado evidentes as considerações acerca dos problemas da utilização desses termos para a *LA*.

---

<sup>73</sup> PILOSU, Mário. *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Trad. Maria Dolores Figueira. Lisboa: Estampa, 1995. pp. 75-98.

A perspectiva comparada atua como um instrumento heurístico<sup>74</sup> que melhor evidencia a proximidade estrutural e a semelhança das mensagens transmitidas pelos dois autores. Por este viés também é possível discutir as dinâmicas culturais presentes na circulação de informações sobre autores e obras as quais influenciaram tanto Iacopo quanto Tomás em seus escritos. Segundo Paul Veyne, a história comparada indica dois ou três procedimentos diferentes: analogia, associação e o estudo de uma categoria e/ou tipo de acontecimento.<sup>75</sup> Para isso é preciso perceber a “oportunidade” para a construção do objeto comparável.

A construção do objeto desta pesquisa foi feita a partir dos “mecanismos de pensamento observáveis nas articulações entre os elementos arranjados”, ou seja, a partir de “entradas” (ou “indícios”), um “traço significativo, uma atitude mental”, que permitiu analisar um conjunto e uma configuração.<sup>76</sup> Para Marcel Detienne, a construção dos comparáveis feita desta forma também revela que os traços significativos compõem um sistema. Esse sistema é reconhecido pelo pesquisador a partir das dificuldades colocadas em perspectiva e pela compreensão da organização de microssistemas de pensamento que colocam em relação os elementos envolvidos, revelados pelas “entradas”.<sup>77</sup>

A história comparada colocada desta forma, no entanto, apresenta um risco, que é a anulação das diferenças e especificidades do tempo e do espaço. Detienne, por exemplo, defendeu que o comparativista deve ter o direito de circular pelas sociedades sem ter que apresentar passaportes. Entretanto, o comparável construído entre a *ST* e a *LA* se exime desse risco na medida em que além da contemporaneidade, as duas obras circularam em espaços com características relativamente próximas.

---

<sup>74</sup> VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. 4ª ed. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UNB, 1998. p. 100.

<sup>75</sup> IDEM. p.102.

<sup>76</sup> DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004. p. 57.

<sup>77</sup> IDEM. p. 58.

Ainda sobre a comparação, as três regras anunciadas por Maurice Aymard fizeram-se relevantes durante a presente pesquisa. Este autor, ao refletir sobre a história comparada a partir de Marc Bloch, considerou os ganhos que a história teve a partir de sua aproximação com a Sociologia, principalmente de Émile Durkheim.<sup>78</sup> As três regras seriam: 1) A monografia: ao nível dos estudos monográficos que é preciso abordar constituir a dimensão estrutural indo além da descrição para restabelecer e reconstruir as ligações complexas entre as diferentes séries ou níveis da realidade estudada; 2) Renunciar à vontade de reencontrar as coerências em um nível superior de conjunto, como se algumas tendências de fundo colocassem uma ordem linear na diversidade da realidade; e, por fim, 3) O inventário sistemático de semelhanças e diferenças não pode se contentar como uma tipologia, mas é preciso pesquisar as relações de complementaridade ou de exclusão que elas explicam e estruturam num espaço aparentemente heterogêneo. Isto implica em se posicionar em outro nível de coerência o qual integra a complexidade e as contradições da realidade ao invés de explicar ou colocar entre parênteses como acidentes menores.<sup>79</sup>

Para sustentar esta análise comparada foi necessária ainda uma proposta metodológica que considerasse as especificidades dos contextos de produção e circulação das obras analisadas. A partir dessas considerações, a referência mais adequada é a da chamada história intelectual. Segundo Roger Chartier:

o campo de la historia intelectual cobre el conjunto de las formas de pensamiento, individuales o colectivas, filosóficas o comunes, inventadas o recibidas, conceptualizadas o actuadas.<sup>80</sup>

Este autor definiu ainda duas dimensões da História Intelectual, sendo uma horizontal e diacrônica, que analisa, por exemplo, uma obra inserida em seu meio específico e a outra

<sup>78</sup> AYMARD, Maurice. "Histoire et comparaison". In: ATSMÀ, Hartmut et BURGUIÈRE, André (orgs.). *Marc Bloch aujourd'hui: histoire comparée et sciences sociales*. Paris: EHESS, 1990. pp. 271-278. A história comparada também pode ser muito antropológica e isto varia com a construção dos objetos, o que dá uma flexibilidade à pesquisa: seja por documentação serial, fenômenos econômicos, movimentos políticos, práticas religiosas. Marc Bloch foi quem inseriu a comparação na história herdada pela "Escola dos *Annales*", assim como, por exemplo, em *Os Reis Taumaturgos*, a própria antropologia histórica pode ser reconhecida. Jacques Le Goff atribui a esta obra a "origem" desta forma de se escrever e se fazer história. LE GOFF, J. "Prefácio". In: BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1993. pp. 09-37.

<sup>79</sup> AYMARD, Maurice. Op. cit. pp. 278-279.

<sup>80</sup> CHARTIER, Roger. "Intelectual (Historia)". In: BURGUIÈRE, André (dir.). *Diccionario Akal de ciencias históricas*. Trad. E. Ripoll Perelló. Madrid: Akal, 1991. pp. 398-402. citação, p. 398. Tradução livre: "o campo da história intelectual cobre o conjunto das formas de pensamento, individuais ou coletivas, filosóficas ou comuns, inventadas ou recebidas, conceitualizadas ou atuadas".

vertical e sincrônica, que analisa as relações entre obras contemporâneas.<sup>81</sup> A partir destas dimensões, Chartier caracterizou a história intelectual da seguinte forma:

Se trata de comprender como cada uno de los campos de la producción intelectual refleja, según sus estructuras y sus referencias propias, das determinaciones exteriores que pesan sobre él. Se trata, pues, únicamente de un análisis del campo particular considerado, de su constitución como campo y de su historia, de sus divisiones y oposiciones, de sus reglas de funcionamiento, que puede permitir asignar socialmente, sin mecanismo ni reduccionismo, los pensamientos y las ideas.<sup>82</sup>

A especificidade da história intelectual, para Chartier é não ter nem uma metodologia particular, nem conceitos obrigatórios, apenas a perspectiva desta dupla dimensão.<sup>83</sup> Este e tantos outros autores fazem ainda uma outra associação para a história intelectual, a saber, as suas proximidades com a história cultural. Robert Darnton enumerou quatro pontos que seriam pertinentes à história intelectual: 1) história das idéias – estudo do pensamento sistemático a partir dos tratados filosóficos; 2) história intelectual – pensamento informal, os climas e opinião e os movimentos literários; 3) história social das idéias – que trata das ideologias e o processo de difusão das mesmas; e 4) a história cultural – de cunho mais antropológico.<sup>84</sup>

Mesmo que esta postura teórica não disponha de um consenso e/ou uma base conceitual mais sólida, um dos princípios é de profundo valor para o enriquecimento interpretativo desta pesquisa: a questão do contexto, defendida por historiadores do pensamento político, como Quentin Skinner. Segundo Darnton, esta postura considera que “só é possível captar o sentido de um tratado político recriando a linguagem política da época em que foi escrito”.<sup>85</sup> Postura que favorece a autonomia do pensamento, tratado no nível dos “atos de fala” e focado no aspecto das formas e lugares “onde as idéias se fundem em ideologias”. Entretanto, um dos riscos a evitar é que tudo se explique pelo contexto. Para isso, uma análise comparada das formas de composição e estruturação dos argumentos encadeados na *ST* e na *LA* tende a revelar outros aspectos, os quais interessaram (e muito) nesta proposta.

<sup>81</sup> IDEM. p. 400.

<sup>82</sup> IDEM. Tradução livre: “Trata-se de compreender como cada um dos campos da produção intelectual refletem, segundo suas estruturas e suas referências próprias, as determinações exteriores que pesam sobre eles. Trata-se, pois, unicamente de uma análise do campo particular considerado, de sua constituição como campo e de sua história, de suas divisões e oposições, de suas regras de funcionamento, que podem permitir assinar socialmente, sem mecanismo nem reduccionismo, os pensamentos e as idéias”.

<sup>83</sup> IDEM. “História Intelectual e história das mentalidades”. In: *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Trad. Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: UFRGS, 2002. pp. 23-60.

<sup>84</sup> DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p.188 e *passim*.

<sup>85</sup> IDEM. p. 190.

Desta forma, este trabalho é uma pesquisa de história intelectual, pois além de tratar de objetos e temas consagrados nesta área, é uma discussão sobre a configuração de um conjunto de idéias em duas obras contemporâneas as quais são expressões de um mesmo sistema de valores.

Ainda em tempo, é importante analisar um conceito relacionado ao ambiente e público-alvo de Iacopo e Tomás: intelectual. Apesar de seguirem por caminhos distintos, é importante frisar que ambos foram homens instruídos, letrados e eruditos. Segundo Jacques Le Goff, o termo “intelectual” não é do século XIII, mas serve para identificar “um meio de contornos bem definidos”: os mestres das escolas que têm como ofício “pensar e ensinar seu pensamento”.<sup>86</sup> Grupo este que teria “nascido” com o redespertar das cidades no século XII e que, no século seguinte, já era organizado em corporações de ofício.<sup>87</sup>

Intelectual que, para Jacques Paul, vivia num sistema de ensino que transmitia um tipo de saber não aprendido por imitação: existia uma linguagem, métodos de ensino, conteúdos programáticos, enfim, *curricula* necessários e seqüenciais para o alcance das láureas acadêmicas.<sup>88</sup> É possível ainda considerar os dois tipos de intelectual identificados por Alain de Libera: a) “os que inventam a existência filosófica a partir dos textos” e b) “os que tentam viver essa vida encarnando as metáforas do discurso magistral”.<sup>89</sup> Os do primeiro grupo seriam os que interessam para esta pesquisa.

Entretanto, Jacques Verger critica o uso do termo intelectual para os séculos finais da Idade Média. Segundo o autor, o anacronismo inerente ao termo revela sua insuficiência. A categoria mais propícia seria “*gens du livre*”, que, para o português foi traduzida como “homens de saber”.<sup>90</sup> Termo que também não é contemporâneo ao século XIII, mas que, por sua imprecisão, é o que “menos prejudica” a investigação proposta por aquele autor. Segundo o texto, a expressão engloba dois elementos que caracterizam aquele grupo: o domínio de um nível de conhecimento e a reivindicação de competências práticas fundadas em saberes adquiridos.<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média* Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003. p. 23 e *passim*.

<sup>87</sup> IDEM, p. 93-148.

<sup>88</sup> PAUL, Jacques. *Historia intelectual del Occidente Medieval*. op. cit. p. 40 e *passim*.

<sup>89</sup> LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999. (Trans). p.12. Este autor faz uma análise dos termos “forte” e “fraco” a partir da obra de Gramsci e da forma como Le Goff utilizou-os em seu estudo sobre os intelectuais na Idade Média. Mas, para Libera, antes dessa preocupação seria necessário refletir sobre o “nascimento do ideal intelectual enquanto tal”. p. 10.

<sup>90</sup> VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 14-16.

<sup>91</sup> IDEM. p.16.

Analisando as duas definições (intelectuais e homens de saber), acredita-se que ambas são complementares e igualmente anacrônicas. Entretanto, como categorias analíticas, são igualmente úteis. Tomando como exemplo os termos utilizados por Tomás no Prólogo da *ST* (*eruditionem incipientium e doctrinæ novitius*)<sup>92</sup>, é possível inferir que aquelas expressões não fogem do sentido empregado. Desta forma, para facilitar ou simplificar, optou-se por “intelectual” na medida em que sua associação hodierna a um grupo “sócio-profissional”<sup>93</sup> específico tende a tornar mais direta a identificação com os homens de saber para os quais Tomás escreveu e dos quais fazia parte, bem como muitos dos leitores da *LA* e Iacopo da Varazze.

## I

### Nota sobre as Fontes:

Não é difícil encontrar nas bibliotecas e na Internet edições em diferentes idiomas da *ST*. No Brasil, já está em sua terceira tradução: em 2006 a Editora Loyola finalizou a publicação iniciada em 2001.<sup>94</sup> As outras duas traduções foram dos anos de 1940 e 1980. A primeira, elaborada por Alexandre Corrêa, serviu de base para a segunda (bilíngüe), organizada em onze volumes por professores da Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes.<sup>95</sup> São centenas de possibilidades de consulta, leitura e tradução do texto latino da *ST*: geralmente às traduções são inseridos estudos introdutórios ou mesmo análises mais complexas sobre os temas tratados por Tomás de Aquino. Nesta pesquisa optou-se como base pela edição mais recente publicada no Brasil e, como referência, a edição leonina, do final do século XIX e reeditada em latim em meados do século XX.<sup>96</sup>

A edição leonina apresenta um levantamento sumário, analítico e onomástico das referências utilizadas por Tomás em seu texto. Os índices fornecidos nesta edição possibilitam

<sup>92</sup> I, Prólogo, vol.1. p. 135.

<sup>93</sup> LIBERA, Alain de. Op. cit. p.10.

<sup>94</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. São Paulo: Loyola, 2001-2006, 9v.

<sup>95</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª ed. Tradução de Alexandre Corrêa, organizada por Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. Caxias do Sul: UCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Ed., 1980. Bilíngüe português/latim; 11 v.

<sup>96</sup> S. THOMÆ AQUINATIS. *Summa Theologiae*. Cura et studio Sac Petri Caramello. Cum texto ex recensione leonina. Roma/Torino: Casa Editrice Marietti, 1952. 4v. Apesar do ano de publicação da edição consultada ser de 1952 é importante ressaltar que se trata de uma reedição do texto latino de 1860. A obra está assim dividida: no primeiro volume estão a Primeira parte e a Primeira seção da Segunda parte. No segundo volume está a Segunda seção da Segunda parte. O terceiro traz a Terceira parte e o Suplemento. O quarto volume é o dos índices.

um entendimento mais abrangente da estrutura da obra. São quatro tipos de índices: o primeiro apresenta as referências bíblicas e em quais momentos foram utilizados na *ST*; o segundo apresenta os autores e obras da vasta tradição filosófica utilizada por Tomás; o terceiro apresenta ocorrências textuais entre a *ST* e a *Suma Contra Gentiles (SCG)*; no quarto constam esquemas doutrinários, que apontam os temas tratados.

Nesta dissertação as citações estão em latim com transcrições feitas a partir da edição brasileira mais recente. Nas notas, além de referências às partes, Questões e artigos, consta o volume e as páginas correspondentes. Ao fim da nota, segue a tradução do trecho citado. Na maioria dos casos optou-se por uma tradução livre do texto em latim. Isto porque em algumas passagens nota-se equívocos dos tradutores, como no primeiro e no quinto artigo da Questão sobre a simplicidade de Deus.<sup>97</sup> Para as citações mais longas foram transcritas *ipsis literis* da edição utilizada.

Em relação à *LA* a questão é um pouco mais complicada. A grande aceitação da obra desde o momento em que foi tornada a público fez com que os manuscritos se multiplicassem no Ocidente. Isto implica em diferentes versões na medida em que muitos copistas, para aproximar o texto dos locais em que viviam, adaptavam as histórias e inseriam outras. A primeira questão a ser resolvida por um pesquisador da obra é a dificuldade de se estabelecer um original.

No meio acadêmico ocidental, duas obras conquistaram grande importância para o direcionamento de pesquisadores e também de leitores mais preocupados com a fidedignidade do texto da *LA*. Uma delas é o caderno que reúne os trabalhos apresentados num colóquio sobre os sete séculos de difusão da obra de Iacopo de Varazze, realizado no Canadá.<sup>98</sup> A outra é a obra de Alain Boureau, também citada nesta introdução. Uma das principais questões discutidas no Canadá foi a do estatuto dos manuscritos da *LA*.<sup>99</sup> A principal referência dos historiadores nessas discussões foi a edição em latim organizada por Theodor Graesse em 1845 e que serviu de base para as traduções espanhola<sup>100</sup> e brasileira.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> I, Q. 3, a.1, vol.1, p.170. Em latim está: “Videtur quod Deus sit corpus”. Na tradução que acompanha o texto está: “Parece que Deus **não** é um corpo”. E I, Q. 3, a.5, p.178. Em latim está: “Videtur quod Deus sit in genere aliquo”. Na tradução: “parece que Deus **não** está em gênero algum”. Grifos da tradução. Os dois equívocos tornam os artigos contraditórios. A edição de 1980 serviu de base de comparação nesses e demais casos de dúvidas em relação ao texto latino.

<sup>98</sup> DUNN-LARDEAU, Brenda. (dir.). *Legenda aurea: sept siècles de diffusion*. Op. cit.

<sup>99</sup> FLEITH, Barbara. “Le classement des quelque 1000 manuscrits ...”. Op. cit. pp. 19-24.

<sup>100</sup> SANTIAGO DE LA VORÁGINE. *La Leyenda Dorada*. Trad. Latín: Fray José Manuel Macías. Madrid: Alianza, 1982. 2v.

<sup>101</sup> JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia das Letras, 2003 (ilustrada).

Entretanto, a edição crítica italiana (1998) foi a primeira a apresentar um texto em latim da *LA*. A tradução está em dois volumes e o texto latino em CD-ROM.<sup>102</sup> Para esta dissertação, infelizmente não tivemos acesso ao texto italiano; somente ao CD, o qual foi utilizado como base. Recentemente (2004) foi publicada a edição crítica francesa, organizada por Alain Boureau, já citada. Esta obra também serviu como base para esta dissertação. Trata-se da edição mais recente, e, portanto, enriquecida com as contribuições da tradução italiana.

Durante a realização da pesquisa foram analisadas outras duas traduções francesas, a saber, a de Teodor Wyzewa<sup>103</sup> e a de J.-B. Roze.<sup>104</sup> As duas são consideradas as piores traduções da *LA*. Na do abade Roze, a disposição dos capítulos, bem como a separação das legendas de acordo com os quatro tempos do calendário litúrgico é negligenciada. Além disso, não há sequer a apresentação do Prólogo, escrito por Iacopo, no qual ele estabelece a relação entre os tempos do calendário e os livros bíblicos. Na tradução de Wyzewa, segundo Alain Boureau, além de erros de tradução, não há referência aos manuscritos que originaram o texto.<sup>105</sup> Entretanto, a introdução escrita por Wyzewa serviu como bibliografia sobre dados biográficos de Iacopo e o contexto de produção da *LA*.<sup>106</sup>

Além dessas, a edição espanhola (1982) apresenta o prefácio escrito por Theodor Graesse em 1845.<sup>107</sup> Entretanto, apresenta um número maior de capítulos. Diferentemente da versão brasileira, que apresenta 175 capítulos, o texto em espanhol apresenta 243, divididos em dois volumes. Esta diferença se dá por causa do acréscimo de 61 capítulos os quais foram escritos por copistas do século XIV e XV. Isso é mais um reflexo da dificuldade de filiação da tradução ao texto “original”. Para Hilário Franco Jr., os capítulos que constam na edição brasileira, são os de autoria comprovada de Iacopo de Varazze.<sup>108</sup> Para Manuel Macías, a importância dos 61 capítulos é para divulgar em língua espanhola a edição mais ampla da obra.<sup>109</sup>

<sup>102</sup> IACOPO DA VARAZZE. *Legenda aurea*. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1998. 2v. Reeditada e corrigida em 1999. e IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea su CD ROM*. Testo latino dell’edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

<sup>103</sup> JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée*. Traduit du latin d’après les plus anciens ms par Teodor Wyzewa. Paris: Perrin, 1910. XXVIII-478p. Disponível On Line pela Gallica, Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France no site: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202210w>.

<sup>104</sup> IDEM. *La Légende Dorée*. Trad. J.-B. Roze. 3ª ed. Paris: Garnier-Flammarion, 1967. 2v. [1ª ed. 1900]

<sup>105</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système narratif...* op. cit. p. 16.

<sup>106</sup> WYZEWA, Teodor. “Introduction”. In: JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée*. Paris: Perin, 1910. pp. I-XXVIII

<sup>107</sup> GRAESSE, Th. “Prefacio”. Apud. MACÍAS, José Manuel. “Notas del traductor”. In: SANTIAGO DE LA VORÁGINE. *La Leyenda Dorada*. Op. cit. v.1, pp. 13-14.

<sup>108</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Apresentação”. In: IACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Op. cit. p.23.

<sup>109</sup> MACÍAS, José Manuel. Op. cit. p.16.

De outra forma, Barbara Fleith defendeu que dos 182 capítulos que constam na tradução de Theodor Graesse, 6 não correspondem ao texto de Iacopo de Varazze, atribuindo um total de 176 capítulos.<sup>110</sup> Durante algum tempo André Vauchez e Barbara Fleith expressaram dúvidas acerca do capítulo de Elizabeth ou Isabel (da Hungria)<sup>111</sup>, mas, como está indicado na tradução brasileira, parecem ter chegado à conclusão da veracidade e pertencimento do texto à autoria de Iacopo de Varazze.<sup>112</sup> Tanto o CD da obra em latim quanto a tradução francesa de 2004 trabalham com 178 capítulos.

O título da obra, como indicado nesta introdução, era *Legendæ sanctorum, vulgo historia lombardica dicta*. Porém, Barbara Fleith identificou os seguintes títulos: *Legendae sanctorum, Legenda aurea sanctorum, Legenda nova, Legenda lombardica*.<sup>113</sup> Nas traduções tem-se *Legenda aurea, Leyenda dorada e Légende dorée*. Os tradutores brasileiro e espanhol concordam, ao menos, com o significado dos termos em latim: *legenda* que também pode ser lida como *lectura* (espanhol) ou simplesmente lenda, fábula, expressando não o sentido fantasioso, e sim, **aquilo que deve ser lido sobre**, no caso, a vida dos santos. Mas o termo também indica uma proximidade com o vocábulo *passionale* que, segundo Fleith, remete a *passionale de sanctis; líber passionalis; passionale sanctorum; passiones sanctorum; passionarius*.<sup>114</sup> Os termos *legenda* e *passionale*, portanto, indicam também um dos traços característico do texto de Iacopo: o martírio.

Uma última observação acerca da LA e seu autor: as diferentes grafias do nome. Em Latim e no italiano observa-se o nome Iacobus, Iacopo ou Giacomo, que, para o espanhol assume Santiago (ou Tiago). No francês encontra-se Jacques<sup>115</sup>, e, em português, Jacopo. As variações repetem-se também em relação à indicação da cidade “Varazze” (Varagine, Voragine, Vorágine, etc). Nesta dissertação optou-se pelos nomes que aparecem no texto latino do CD-ROM, “Iacopo da Varazze”.

Acerca das questões relacionadas às traduções, finaliza-se com o que escreveu o historiador brasileiro Hilário Franco Jr.:

<sup>110</sup> FLEITH, Barbara. In: DUNN-LARDEAU, Brenda. (dir.). Op. cit. p.20. Cf principalmente a nota 3.

<sup>111</sup> VAUCHEZ, André. In: DUNN-LARDEAU, Brenda. (dir.). op. cit. p.29. Cf. principalmente a nota 6.

<sup>112</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Apresentação”. In: JACOPO DE VARAZZE. Op. cit. p.23. Cf. principalmente a nota 37.

<sup>113</sup> FLEITH, Barbara. *Studien Zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Legenda Aurea*. Op. cit. pp. 25-30.

<sup>114</sup> IDEM. p. 25 e 29-30. Cf também: BUGNINI, Annibale. “Passionario”. In: *Enciclopedia Cattolica*. Tomo IX (AO-PRE). Firenze: Casa Editrice G.C. Sansoni. Città del Vaticano, 1952. pp. 915-917. e TURCHI, Incola. “Leggenda”. In: *Enciclopedia Cattolica*. Tomo VII (INNO-MAPP). Firenze: Casa Editrice G.C. Sansoni. Città del Vaticano, 1951. pp. 1064-1066.

<sup>115</sup> JACQUES DE VORAGINE. *La légende dorée*. Trad. J.-B. Roze. 3ª ed. Paris: Garnier-Flamarion, 1967. 2v. Texto inicialmente publicado em 1900.

...em qualquer tradução levar um texto da sua língua de partida para uma língua de chegada significa um trabalho de construção de sentido que anula qualquer veleidade de “tradução fiel”. Mais ainda quando se trata de uma língua, o latim, que mesmo na Idade Média não era viva, no sentido de que não era idioma materno de ninguém.<sup>116</sup>

O objetivo destas considerações não é tentar resolver as polêmicas relacionadas aos textos, e sim, evidenciar melhor ao leitor desta dissertação a procedência das fontes consultadas, das quais constam transcrições e traduções nas páginas seguintes.

---

<sup>116</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Apresentação” ...Op. cit. p.23-24.

# 1.

## O CICLO CRÍSTICO: Iacopo, um moderno?

O século XIII pode ser caracterizado como um século que ainda sentia as mudanças no Ocidente Medieval iniciadas duzentos anos antes. Mudanças significativas na forma de se entender o mundo e os homens: o comércio urbano se consolidou sobre a vida no campo; as Universidades e as Ordens religiosas iniciaram uma aproximação com os leigos e fizeram com que a Igreja Católica expandisse seus domínios e seu sistema de controle sobre os indivíduos. Foi o período da instituição da confissão obrigatória, do celibato, da sacralização do casamento e da Inquisição. Partes de um sistema de valor que atuaram decisivamente na formação cultural do Ocidente.

Segundo Jacques Le Goff, a Igreja foi a primeira instituição a se transformar nesta nova sociedade com a Reforma Gregoriana.<sup>117</sup> A partir do pontificado de Gregório VII (1073-1085) a instituição religiosa passou a desfrutar de maior liberdade diante dos poderes políticos, e também a gozar de certa predominância sobre eles. As novas movimentações urbanas, o crescimento populacional nas cidades e os comércios fizeram surgir novas liturgias as quais objetivavam sustentar as necessidades espirituais diante da pobreza e da usura, dos vícios e dos pecados. Houve uma retomada do processo de cristianização, surgiram novas formulações doutrinárias e novas práticas religiosas. Um dos empreendimentos religiosos mais profícuos daquele tempo foram as doutrinas dos pecados e dos sacramentos.

Estes aspectos são percebidos na *ST* e na *LA*: o combate ao desregramento e o exame de consciência com a internalização do mal em cada indivíduo; o combate às práticas religiosas não cristãs; a conversão dos infiéis e a sistematização dos pecados. Além disso, as preocupações em diferenciar o leigo do clérigo, com a sacralização do casamento separando-os pela fronteira da sexualidade<sup>118</sup>, caracterizam a Idade Média Central (séculos XI a XIII)

---

<sup>117</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 6ª ed. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001. p.26-27.

<sup>118</sup> IDEM. p.27.

como um período de constituição e consolidação de domínios. Isto talvez explique as várias frentes nas quais a Igreja passou a atuar: desde as preocupações teológico-filosóficas da escolástica ao empreendimento mendicante. Campos de atuação em que estiveram presentes Tomás de Aquino e Iacopo da Varazze e que guardam entre si distinções percebidas na expressão de seus textos. Esses dois personagens viveram num tempo em que conhecimento e poder foram importantes aliados. Desde a Reforma Gregoriana, a cúria pontifícia tinha estabelecido suas relações com o saber visando, dentre outros fatores, a sua manutenção no poder.<sup>119</sup> Segundo Luis Alberto De Boni, a Igreja sempre afirmou que seu poder vinha da palavra. Isto implica em considerar que o surgimento de instituições de ensino, como as universidades e *studium generale* e uma aparente tendência a laicização do conhecimento eram ameaças a esse poder.<sup>120</sup> Ao mesmo tempo, foram os homens da Igreja que atuaram no desenvolvimento desses centros de saber.

A produção de conhecimento no século XIII e, conseqüentemente, a atuação intelectual de Tomás e Iacopo, é perpassada pelo processo de constituição dessas instituições. Para De Boni, a universidade medieval foi “uma corporação de professores e alunos” e caracterizava-se pelo conjunto formado entre a produção e transmissão do conhecimento de Artes, Teologia, Medicina e Direito.<sup>121</sup> Como dominicanos, Iacopo e Tomás, formaram-se nos *studia*. Para Reinholdo A. Ullmann, os estabelecimentos de ensino gerido pelas Ordens mendicantes, os *studia generalia*, “eram estabelecimentos que recebiam jovens frades de todos os lugares, onde a Ordem tivesse mosteiros”. Eram ainda instituições que conferiam o título de docência e mestre em Teologia<sup>122</sup>.

Segundo Jacques Verger havia um sistema de progressão curricular ao qual os alunos eram promovidos: da gramática passavam para as artes e para a lógica, depois a filosofia natural, a Santa Escritura até chegar à Teologia.<sup>123</sup> A base dos estudos era a partir de uma cultura livresca, mas também o domínio da palavra e a retórica. Os livros eram objetos caros devido o custo das cópias e este era o primeiro obstáculo aos intelectuais. Nas cidades universitárias, no entanto, a adoção do sistema da *pecia* acelerou a rotação dos exemplares reproduzidos e contribuiu para otimizar o acesso. Esse sistema, originário de Bolonha e Paris, segundo Verger:

---

<sup>119</sup> DE BONI, Luis A. “A Universidade Medieval – Saber e Poder”. In: OLIVEIRA, Teresinha (org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2002. pp.17-33. Especificamente, p. 22.

<sup>120</sup> IDEM. p. 23.

<sup>121</sup> IDEM. p. 19-20.

<sup>122</sup> ULLMANN, Reinholdo A. *A Universidade Medieval*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 114-115.

<sup>123</sup> VERGER, Jacques. *Homens e saber...* op. cit. p. 104.

consistia em confiar aos livreiros da universidade exemplares oficialmente controlados dos principais livros de estudo; tais exemplares eram feitos de cadernos (*pecioe*) não ligados, o que permitia serem alocados para inúmeros copistas ao mesmo tempo; estes podiam, então, produzir simultaneamente muitas cópias do mesmo livro.<sup>124</sup>

É consenso entre os historiadores que as modificações na grafia e o uso de notas são indícios de que o livro confirma que o ensino não podia ser confiado apenas à memória.<sup>125</sup> E essa é uma das razões para a manutenção das bibliotecas. Segundo Verger, além dos manuais e obras estudadas nos domínios da atuação profissional, encontra-se nos inventários de bibliotecas dos séculos XIII e XIV a rubrica “diversos”. Esse material, formado por livros religiosos, como a Bíblia, tratados de espiritualidade, vidas de santos e livros de horas, por exemplo, era “sinal de piedade e de devoção, talvez sob a influência das ordens mendicantes”. Mas também representa o interesse pela história (crônicas universais) e pelos clássicos.<sup>126</sup>

Em relação aos métodos de estudo, Jacques Le Goff considerou a preocupação escolástica com o vocabulário, a dialética e o recurso às autoridades; com a relação entre o significado da palavra, o conceito e o ser e com a gramática. Esta foi uma das principais características do ato de pensar entre os intelectuais na Idade Média. A dialética, como lei de demonstração, foi o procedimento que fazia do objeto do saber um problema. O raciocínio lógico aliado à apresentação consistente de argumentos alimentou as disputas e configurou em grande parte das obras do período. Os argumentos eram construídos a partir de textos. Um “método de autoridade” baseado no cristianismo e no pensamento antigo enriquecido pela tradição árabe.<sup>127</sup> Recursos amplamente utilizados por Tomás e Iacopo, como se pretende mostrar com a análise das narrativas do ciclo crístico.

A escolástica englobava ainda os exercícios orais aos quais os alunos eram submetidos e pelos quais ouviam seus mestres: *lectio, quaestio, disputatio*. Segundo Jacques Verger, *lectio* era o exercício mais tradicional. Através dele o *lector* pretendia transmitir aos ouvintes um conhecimento completo dos textos lidos. Na segunda metade do século XIII, esse exercício possuía duas características: os comentários e as sentenças. O primeiro consistia em questões extraídas do texto lido e disputadas nelas mesmas segundo as regras da dialética. As sentenças, no entanto, eram comentários gramaticais e lógicos que visavam a compreensão

---

<sup>124</sup> IDEM. p. 113.

<sup>125</sup> IDEM. pp. 111-112. Cf. também: PAUL, Jacques. *Historia Intelectual...* op. cit. pp. 355-357.

<sup>126</sup> IDEM. p. 123.

<sup>127</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais...* op. cit. pp.117-119.

literal, linha a linha do texto.<sup>128</sup> A *quaestio* e a *disputatio*, por sua vez, eram exercícios mais originais. Baseadas na dialética podiam provir de um texto e/ou simplesmente da imaginação do mestre; era debatida em sessões particulares no fim da manhã. Além disso, havia as *quolibet*, que eram questões colocadas em disputa pelos assistentes e abarcavam os mais diversos assuntos.<sup>129</sup>

Acredita-se que essas considerações tenham evidenciado melhor as características comuns pelas quais passaram Iacopo e Tomás, como dominicanos e oriundos dos *studia*. Entretanto, cabe agora analisar suas diferentes posturas nos caminhos eclesiásticos e profissionais escolhidos por ambos. Esta análise será feita a partir da própria natureza de suas obras.

## I

### **Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a Cristandade**

Analisar a *LA* e a *ST* pode ser colocar em evidência duas formas de entendimento das coisas que aconteceram, acontecem e estão por acontecer no âmbito da crença religiosa cristã não apenas da segunda metade do século XIII – período em que foram escritas – mas também de como a história e a tradição desembocaram no final desse século. Legendário permeado por feitos extraordinários, a obra de Iacopo representa um dos aspectos mais intrigantes, para Alexander Murray, da sociedade medieval: a crença nos milagres. Segundo este autor, as modificações operadas na Igreja em relação à santidade levaram a uma diminuição considerável da ocorrência dos milagres o que concretamente quer dizer que as pessoas não viam milagres acontecendo a todo instante em suas experiências.<sup>130</sup> Isto implica em questionar a literatura sobre os milagres e, considerando o sucesso da *LA*, uma discussão sobre seus êxitos. Mas, além disso, Murray colocou em contraposição que a percepção da realidade na Idade Média era perpassada por uma concepção específica de “regular order of nature”. Natureza esta que, aparentemente, estaria repleta de “anomalias”.<sup>131</sup>

Seguindo as concepções sobre ordem natural na Idade Média Central, este autor chegou a duas “áreas” de conhecimento que teriam, além de influenciado, definido tais

---

<sup>128</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001. p. 268.

<sup>129</sup> IDEM. pp. 271-272.

<sup>130</sup> MURRAY, Alexander. *Reason and Society in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 09. [1ª ed. 1978]

<sup>131</sup> IDEM. p. 10.

concepções: a corrente literária e a matemática. A tensão entre intervenção direta de Deus na natureza e as leis naturais foi sintetizada, segundo o autor, na concepção de Tomás sobre o milagre, a qual considera que as leis naturais operam em circunstâncias normais, o que não significa que Deus não tenha direito de intervir quando achar necessário.<sup>132</sup> Esta associação entre leis naturais e intervenções divinas, no contexto do século XIII – com a progressiva racionalização do pensamento religioso em relação ao sobrenatural – teria se firmado ainda mais com Tomás.<sup>133</sup>

Diante dessas considerações iniciais pergunta-se: como Iacopo trabalhou a relação entre natural e sobrenatural (acerca do milagre em sua obra)? Uma proximidade a argumentos de Tomás também estaria expressa neste aspecto? Isto faria dele menos “arcaico” e mais “moderno”?

### 1. A hagiografia e a *Legenda Áurea* em evidência:

Narrativa eminentemente de devoção, a hagiografia é um discurso edificante e, na Idade Média, tinha a função não somente de instrumentalizar os homens da Igreja para a elaboração de sermões, mas também a de fundar e fundamentar as crenças locais em seus santos patronos e ou daqueles com os quais os fiéis se relacionavam espiritualmente à procura da salvação. Gênero literário, segundo Michel de Certeau, que transmite a verdade do sagrado, a edificação inspirada pelo culto aos santos<sup>134</sup>; é uma leitura festiva, relacionada ao lazer e, portanto, fora do dogma e da norma.<sup>135</sup>

Sobre a não relação entre hagiografia e dogma, acredita-se não ser este o caso específico da *LA*. Esta obra possui outros elementos que, além de possibilitar uma expansão dessas características, transmitem a idéia de um texto concatenado com as questões dogmáticas e institucionais da Igreja. O próprio período de sua compilação já revela um catolicismo centralizado e hierarquizado que provavelmente influenciou muito no conteúdo e na seleção dos textos que a compõem.

<sup>132</sup> IDEM, p. 12.

<sup>133</sup> A associação entre natureza, sobrenatural e contra-natureza também atuou de forma decisiva, na *ST*, em relação aos pecados. Principalmente quando Tomás defendeu que, pela lei humana, alguns pecados não são punidos e que estes o são pela lei divina. Este aspecto é melhor analisado no segundo capítulo acerca das reflexões sobre a “moral dupla” que envolvia a prostituição no medievo.

<sup>134</sup> CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 2002. p. 316-317.

<sup>135</sup> IDEM, p.322.

Para Alain Boureau, as narrativas da *LA* propõem uma pedagogia do sagrado; mais que um modelo de conduta religiosa, um verdadeiro *corpus* dogmático.<sup>136</sup> A *LA* é, principalmente, um texto de vulgarização (leia-se divulgação) da doutrina, pois foi mais dirigida aos fiéis (em geral, iletrados) do que aos clérigos e, por isso, é também singular em relação aos outros relatos e/ou compilações hagiográficas. Este, no entanto, é outro paradoxo da obra, pois o recurso a *auctoritas* é constante e em muitos casos Iacopo parece supor que seu público é letrado. A hipótese central de Boureau é que a *LA* é uma obra de conjunto e que pode ser definida nos seguintes termos:

comme un univers de signification, achevé et complet, où chaque élément renvoie à la totalité, univers qui rend compte de tout, qui trace une origine et un fin, univers où tout est dit e où tout chrétien trouve sa place.<sup>137</sup>

Este universo circular faz com que a *LA* seja extremamente repetitiva. No entanto, as mensagens variam a cada texto e o conjunto é percebido por esta variedade. A repetição se dá, por exemplo, nos perfis das santas arrependidas, nas longas cenas tortuosas dos martírios, no início de cada texto e com uma etimologia “livre” do nome dos santos.

Dividida em três partes (O quadro narrativo; Os elementos da narrativa e A retórica da narrativa), a obra de Alain Boureau possibilita um entendimento geral de todo o conjunto de textos da *LA*. Na primeira parte pode-se acompanhar a estruturação da obra e dos temas que ela engloba: da ordem dos capítulos ao entrelaçamento de doutrina e as formas de narrativas edificantes utilizadas nas legendas. Além disso, o autor apresenta ainda o sistema de autenticação dos textos daquele legendário: as formas de citação e as intervenções do compilador diante de suas fontes. Na segunda parte, dedicada à análise dos esquemas de comportamentos repetidos ao longo das narrativas, o autor analisa os méritos e deméritos que envolvem os santos e seus fiéis, os castigos, os milagres, os lugares e o bestiário que servem ao texto tanto como elementos figurativos quanto como instrumentos analógicos que tinham a função de tornar mais viável o entendimento da mensagem pretendida em cada legenda. A parte final da obra é dedicada à estrutura no que tange à intermediação dos elementos identificados nas duas partes anteriores, e os episódios; as tramas nas quais se desenvolvem os capítulos e que revelam a complexidade narrativa do texto de Iacopo da Varazze e sua relação com o seu tempo, o século XIII.

<sup>136</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. p.12.

<sup>137</sup> IDEM. p. 14. Tradução livre: “como um universo de significados, encerrado e completo, em que cada elemento reenvia à totalidade, que abarca todo o universo, que traça uma origem e um fim, universo onde tudo é dito e onde todo cristão encontra seu lugar”.

Segundo Jacques Le Goff, o século XIII foi o tempo do *exemplum*. Definido como um “conto breve dado como vérídico (=histórico) e destinado a ser inserido num discurso (em geral, um sermão) a fim de convencer um auditório por meio de uma lição salutar”<sup>138</sup>, o *exemplum* era um recurso oratório da Antigüidade que sofreu modificações até assumir esta forma narrativa na Idade Média central. Ligado ao narrativo, está baseado num tempo sucessivo e persuasivo. Daí sua relação com a memória, a consciência espiritual e moral. É importante ressaltar que desde 1215 a obrigatoriedade da confissão auricular marcou a importância da introspecção e uma nova educação da memória no Ocidente. Um aspecto importante relacionado ao *exemplum* nas hagiografias é a sucessão temporal e a perspectiva da salvação para a vida eterna, que é um tempo infinito:

A história, narrada na sucessividade do conto e historicamente situada numa realidade temporal em geral próxima, deve conduzir à eternidade – prometida ao ouvinte do *exemplum* se este souber extrair por si próprio a lição. Mas, num primeiro tempo, o conto exemplar deve provocar no ouvinte um *acontecimento* decisivo para a sua salvação futura: a sua conversão. O *exemplum* é um instrumento de conversão e esta conversão deve efetuar-se imediatamente. O pregador chama frequentemente o seu auditório a extrair *hodie* a lição encerrada no sermão e nos *exempla* que este contém. O tempo histórico do *exemplum* tende para um presente de conversão que deverá dar início à *futura entrada na eternidade da bem-aventurança*. O *exemplum* tem pois como função enxertar a realidade histórica na aventura escatológica. O tempo do *exemplum* está sujeito à dialética tempo da história-tempo da salvação...<sup>139</sup>

Esta tensão temporal funciona como um recurso de aproximação do tempo que se conta no tempo em que se conta. Isto também facilita a inserção das metáforas e, conseqüentemente, da mensagem pretendida, ou seja, a conversão. Mais ainda, a conversão pela palavra e pelo gesto, no âmbito da pregação. Segundo Marie Anne Polo de Beaulieu, durante a Idade Média, os canais de transmissão da fé foram os tratados religiosos, imagens, sermões, mistérios e objetos da vida cotidiana.<sup>140</sup> Estes seriam signos múltiplos destinados não somente à transmissão da fé, como também instrumentos de controle do tempo e do espaço de homens e mulheres, clérigos e leigos. Como exemplo, o calendário litúrgico servia para o controle do tempo e as marcas ou referências religiosas em pontos marcantes das paisagens como instrumentos de controle espaciais.<sup>141</sup> Interessam, por ora, as questões relacionadas à pregação como instrumento dessa propagação. Três fatores indicam a relação

<sup>138</sup> LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 123.

<sup>139</sup> IDEM. p.126.

<sup>140</sup> POLO DE BEAULIEU, Marie Anne. “Le lundi des trépassées: creation, diffusion et réception d’un rituel”. *Annales HSS*, nº53, vol. 6, 1998, pp. 1191-1217.

<sup>141</sup> IBID. p. 1191.

de possíveis utilizações da *LA* nesta atividade litúrgica: o estilo textual dos *exempla*, o calendário litúrgico e a atividade eclesiástica de Iacopo.

Na segunda metade do século XIII a pregação entrara na legislação dos sínodos da Igreja, que legavam aos bispos a autoridade para nomear pregadores. Já no IV Concílio de Latrão, o cânone 10 foi dedicado a esta atividade com os objetivos de aumentar sua eficácia. Segundo Polo de Beaulieu, aquele que recebia esta habilitação “devia expor os artigos de fé e combater as heresias nas preces do domingo e dias de festa”.<sup>142</sup> Para esta autora, a pregação entre os séculos XIII e XV foi destinada ao povo, ao mesmo tempo em que houve um aprofundamento da pregação destinada aos clérigos.<sup>143</sup> A pregação desta forma caracterizava-se por ser uma atividade maleável, que variava de acordo com o público e com a ocasião. Neste sentido, afirmou a autora:

Pregar era, de fato, definir os contornos da verdadeira religião diante da heresia e da superstição, e propor (até mesmo impor) um modelo de cristianismo, uma visão do mundo cujos componentes políticos, sociais e religiosos encontravam-se estreitamente entrelaçados.<sup>144</sup>

Com estas características, a eficácia da pregação se daria em contexto temporal (domingos e dias de festas) ou santoral (festas dedicadas a um santo), procissões, peregrinações ou missões. A autora aponta ainda outra característica dos sermões da Baixa Idade Média: escolha de um tema e desenvolvimento deste a partir de divisões baseadas nas referências às autoridades, nos argumentos e nas anedotas exemplares. Além disso, a estrutura geral do texto, fundamentada nos Dez mandamentos e com o discurso voltado à servidão e à luta contra heresias e superstições.<sup>145</sup> O que revela não somente um universo simbólico complexo, mas um tempo ritualizado, cujo princípio, geralmente, sugere ou um tempo de erro, que deve ser redimido, ou um tempo áureo, que deve ser recuperado.

A manipulação do tempo é uma das principais características de qualquer calendário. Baseando-se nos quatro tempos litúrgicos (Renovação, Desvio, Reconciliação e Peregrinação), Iacopo da Varazze explicita uma modificação na seqüência bíblica:

Licet autem prius fuerit deviatio quam renovatio, tamen ecclesia potius incipit omnia officia sua in tempore renovationis quam deviationis, id est in adventu potius quam in septuagésima, et hoc duplici ratione. Primo ne videatur incipere ab errore:

---

<sup>142</sup> IDEM. Pregação. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coord. de tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. v.2, p. 371.

<sup>143</sup> IBID. p.367.

<sup>144</sup> IBID. p. 367.

<sup>145</sup> IBID. p. 374.

tenet enim et non sequitur ordinem temporis, sicut et evangeliste sepius faciunt. Secundo quoniam per adventum Christi omnia renovata sunt, propter quod et tempus istud dicitur tempus renovationis.<sup>146</sup>

Aliada a esta questão tem-se a da utilização das analogias e as metáforas. Recursos de aproximação das crenças e mistérios intangíveis à realidade, principalmente, daqueles que ouviam as histórias bíblicas. Ampliando a questão, Hilário Franco Júnior considerou que na Idade Média existia uma visão analógica de mundo e que as comparações extrapolavam o uso como recurso retórico.<sup>147</sup> Ao analisar três aspectos que envolvem esta questão – Pecado Original, a pregação litúrgica e as imagens sobre esse pecado – o autor identificou duas formas gerais de analogias: proporção e atribuição (podendo, ambas, serem diretas, indiretas e invertidas).

A *LA* apresenta inúmeros casos de analogia por inversão, principalmente quando são feitas referências da missão de Cristo em redimir Adão. O significado dessa remissão transmite também a idéia de erradicação do mal. As campanhas para extirpá-lo da cristandade são sempre travadas a partir de um referencial comum: o outro não-cristão, principalmente, os pagãos e, com mais veemência, os judeus.

Sobre os pagãos, em dois momentos pode-se perceber o combate aos seus costumes e a transformação destes em elementos com significado cristão: no primeiro momento, ao encerrar a legenda sobre *A Circuncisão do Senhor*, Iacopo afirmou que havia um costume pagão de realizar festas e muitas superstições (os homens se fantasiavam com roupas de mulheres ou com máscaras de peles de animais, trocavam presentes diabólicos, banquetes etc.) no dia da procissão consagrada à purificação de Cristo. Segundo o texto, os santos tiveram muito trabalho para extirpar esse costume, inclusive dentre os cristãos. Citando Agostinho, finalizou considerando que não era digno do nome de cristão aquele que participava dessas festas e que o verdadeiro cristão deveria não somente evitar, como repreender, corrigir e castigar tais costumes.<sup>148</sup>

<sup>146</sup> IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Áurea su CD ROM*. Texto latino dell'edizione critica a cura de Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999. *Prologus*, p.1. As citações referentes a passagens da *LA* serão feitas indicando apenas o título da legenda e as páginas correspondentes às mesmas. É importante observar que no CD cada legenda inicia com a página numerada em 1. Tradução livre da citação: “Ainda que o desvio preceda a renovação, a Igreja inicia seus ofícios na renovação, não na desviação, ou seja, no advento, não na septuagésima, por duas razões. Primeiramente para não parecer começar no tempo do erro, como fazem os evangelistas. Segundo, porque com a vinda de Cristo todas as coisas se renovaram e por isso se diz tempo da renovação”.

<sup>147</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Modelo e Imagem: O pensamento analógico medieval”. *Anais: IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Ângela V. Leão e Vanda O. Bittencourt (orgs.). Belo Horizonte, MG: Puc-Minas, 2003. p.43.

<sup>148</sup> *De Circumcisione Domini*, p.5.

O segundo momento trata do terceiro nome atribuído à festa da *Purificação da Virgem*, que é chamada também de *Candelária* (o segundo nome é Hipotante). De acordo com a legenda, é costume levar à Igreja no dia da festa da purificação uma vela acesa, daí o nome. A principal razão de se levar esta vela evidencia um aspecto cultural interessante. Segundo o texto, alguns cristãos convertidos – principalmente as mulheres romanas – não conseguiam se desfazer de alguns costumes, como a festa das luzes. O papa Sérgio<sup>149</sup> ressignificou o sentido da festa ordenando que fosse celebrada uma festa com velas acesas em homenagem a Maria. Desta forma, permanecia o costume, mas o significado era outro.<sup>150</sup> A transformação das intenções e a ressignificação dos símbolos, neste caso, nos dá as medidas do esforço de Iacopo no combate daquilo que ele chamou de “maus costumes”.<sup>151</sup>

Sobre os judeus, as referências são ainda maiores, mais explícitas e mais enfáticas. Maiores quantitativamente em relação aos pagãos (são mais citados), mais explícitas porque muitas vezes o outro (não-cristão) combatido nos textos é referenciado quase sempre como judeu e mais enfáticas porque estão presentes nas narrativas sobre tratam de duas figuras simbolicamente mais importantes na devoção cristã: Cristo e Maria.

Nas legendas sobre Cristo, temos as referências aos judeus principalmente no que tange à ciência dos acontecimentos e ações que faziam Dele o Filho de Deus, como na circuncisão: “Tertio ratione Iudeorum ut inexcusabiles essent. Si enim circuncisus nun fuiste, potuissent se Iudei excusare et dicere: ‘Ideo te non recipimus, quia dissimilis es patribus’”.<sup>152</sup> Na Paixão, um dos motivos pelos quais Cristo foi entregue à morte, segundo Iacopo, foi a inveja dos judeus, pois, quando quiseram certificar que atingiriam a alma de Cristo, feriram os três lugares onde se acreditava que ela estava localizada: a coroa de espinhos (alguns achavam que estava na cabeça), as veias das mãos e dos pés abertas (outros achavam que estava no sangue) e o flanco trespassado no peito (outros achavam que era no coração).<sup>153</sup>

Nas legendas sobre Maria, Iacopo faz referência aos judeus no texto sobre a *Assunção*: quando os apóstolos de Cristo carregavam féretro da Virgem os judeus tentaram atacar o cortejo e aqueles que não acreditavam que era ela quem estava sendo conduzida pelos apóstolos com o coro dos anjos ficaram cegos. Só recuperaram a visão quando assumiram a

<sup>149</sup> Trata-se de Sérgio I, papa entre 687-701, 84º papa da Igreja.

<sup>150</sup> *De Purificatione Beate Virginis*, pp.5-6.

<sup>151</sup> Por ressignificação aqui entende-se como a modificação dos significados dos símbolos, como a vela, e também das mensagens que se pretendia transmitir tendo em vista a “atualização” das mesmas a partir de elementos já conhecidos, como as vidas de Cristo e Maria e o pecado original.

<sup>152</sup> *De Circumcisione Domini*, p.3. Tradução Livre: “Terceira razão: para que os judeus não tivessem desculpas. Se Cristo não fosse circuncidado poderiam dizer: ‘não te recebemos porque não és igual a nossos pais’”.

<sup>153</sup> *De Passione Domini*, p.7.

crença, não somente na Virgem, como também em seu Filho.<sup>154</sup> Nesta legenda pode-se perceber como Iacopo se apropriou de textos mais prolixos e os adaptou de modo a ficarem mais simples e de fácil entendimento, reduzindo as explicações dos mistérios e enfatizando a Virgindade, a Pureza e os poderes de Maria. Isto porque ao final do seu texto, há escritos de outros autores e outras compilações sobre o mesmo assunto.<sup>155</sup>

A partir das questões explicitadas até o momento tem-se que o texto hagiográfico expressa um processo de atribuição de identidades: a conversão, a denominação de um “inimigo” e a caracterização do outro. A alteridade hagiográfica não consiste no fato de se falar de uma outra sociedade, e sim, dos outros inseridos na cristandade, como é o caso dos judeus. Este processo de escrita, imaginação e identificação do outro foi analisado por François Hartog na sua obra *O Espelho de Heródoto*.<sup>156</sup> Entre as considerações sobre as *Histórias* de Heródoto e as observações explicitadas nesta dissertação até o momento sobre a LA é possível fazer uma análise aproximada de alguns elementos característicos de textos que são expressões de identidade e que fornecem aspectos que compõem o imaginário coletivo sobre o outro, o eu e o nós.

Hartog construiu um importante modelo de análise para as narrativas de viagem. As operações retóricas remetem a características que também são encontradas no texto hagiográfico. A primeira delas, a operação de tradução, configura um elemento aproximativo entre o mundo que se conta e o mundo em que se conta. Geralmente, por inversão, o viajante transforma o que viu e que não sabe como chamar no contrário de algo que lhe é próximo ou mais familiar. Esta aproximação de coisas diferentes entre si revela, então, as outras características do relato de viagem: a comparação, a analogia, a classificação e a nomeação.<sup>157</sup>

Estes elementos fazem do relato de viagem um texto descritivo, no qual, segundo o autor, descrever é fazer ver. Além dessas características, outra semelhança entre as *Histórias* de Heródoto e as hagiografias é a medida e a importância do maravilhoso. Sobre os relatos de viagem Hartog define que se trata de um recurso retórico de atração e de transcrição possível das diferenças entre o “aqui” e o “além”. Outro aspecto advindo desta mensuração na obra de Heródoto é a relação do maravilhoso como fato de ser “digno de memória”.<sup>158</sup> E, por ser

---

<sup>154</sup> *De Assumptione Beate Virginis Marie*, p.3.

<sup>155</sup> Para lembrar: Bárbara Fleith definiu que este capítulo da LA traz uma inovação teológica para as hagiografias, pois Iacopo apresenta autores não utilizados por seus predecessores dominicanos compiladores de relatos sobre vidas de santos. FLEITH, B. “*De Assumptione Beate Virginis...*” op. cit. *passim*.

<sup>156</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

<sup>157</sup> IDEM. pp.229-271.

<sup>158</sup> IDEM. p.246.

digno de memória, o maravilhoso se revela como expressão de uma coletividade, pois pressupõe que assim o é não somente para o autor do relato, mas também para seu público. Assim, é um elemento que permite supor um conjunto de representações coletivas sobre um tema. É importante ressaltar que se trata de uma inserção progressiva no relato: do menos ao mais admirável, o que faz deste um elemento também de exceção.<sup>159</sup> A partir dessas considerações, é importante perguntar: como esses elementos se expressam nas hagiografias, em geral, e na LA, em específico?

Analisando as transformações ocorridas com os textos que retratam a vida de São Marcelo (bispo de Paris, morto por volta de 436 d.C.), Jacques Le Goff afirmou que cada etapa da carreira eclesiástica desse santo é representada por um milagre e que a sucessão dos milagres acompanha a ascensão institucional, sendo que cada milagre é superior ao precedente.<sup>160</sup> A seqüência dos atos milagrosos do Bispo de Paris está proporcionalmente ligada à sua ascensão nos cargos eclesiásticos. Do primeiro milagre, considerado por Le Goff como um milagre da vida cotidiana e do ascetismo, ao último, a vitória contra o Dragão, São Marcelo tem mais que um significado religioso para Paris: o triunfo do santo é, segundo o texto, relatado como um discurso fundador. E, libertando o lugar, libertou o povo e assegurou e/ou fundou sua prosperidade. O que indica o santo como um elemento de identidade. Além disso, para Le Goff, os significados medievais do Dragão remetem-no a uma semelhança ou identificação com o Diabo-Serpente. Sendo assim, São Marcelo não somente libertou do como extirpou o mal. Isto faz deste relato não somente exemplar, mas “digno de memória”, pois expressa uma identidade de lugar (ainda mais com a criação das esculturas que lembram o combate, que estão nos pórticos da Catedral de *Notre Dame*). É uma exceção, pois foi ação (decisiva) de um bispo, que depois se tornou santo, que assegurou a libertação da *ville*.

Foi Michel de Certeau quem afirmou que um relato sobre vida de Santo exerce o mesmo movimento que o relato de viagem, mas que não se trata da descrição de uma outra sociedade. Para este autor, a escrita da Vida do santo conduz à visão do lugar. As semelhanças entre o relato de viagem e a hagiografia se dão porque a vida do santo produz uma leitura itinerária.<sup>161</sup> Isto porque a hagiografia é uma composição de lugares que se tornaram litúrgicos e neste itinerário a vida do santo funciona como expressão de uma coletividade por supor a existência do grupo numa combinação de lugares contrários: o lugar perdido com o

---

<sup>159</sup> IDEM. p.248.

<sup>160</sup> LE GOFF, Jacques. “Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le Dragon”. In: *Pour une autre Moyen Age: Temps, travail et culture en Occident (18 essais)*. Paris: Gallimard, 1977. pp. 236-279. Citação referente à p. 222. (Tel, 181)

<sup>161</sup> CERTEAU, Michel de. Op. cit. p. 333.

lugar atual; ou o lugar a ser reencontrado com o lugar em que as coisas estão se perdendo. A hagiografia expressa, portanto, um sentido de lugar num não-lugar. Esta combinação de contrários ou a relativização do lugar revela uma composição particular dos mesmos e que tende a misturar o mundo que se conta no mundo em que se conta. Daí a presença dos elementos de tradução, classificação, comparação e analogias, sempre com o objetivo de passar uma mensagem, no caso da hagiografia, evangelizadora.

A mensagem evangelizadora das hagiografias revela a riqueza de seus conteúdos: como o objetivo é mostrar o que é exemplar, temas como sexualidade, casamento, virgindade, usura e as relações entre os vivos e os mortos são recorrentes. A *LA*, por ser uma obra de conjunto, torna-se ainda mais rica, pois as mensagens são endereçadas tanto aos clérigos quanto aos fiéis. No primeiro caso, a vida de São Bento é exemplar devido à sua recusa aos bens materiais e a fuga para o deserto (neste caso, não necessariamente o deserto como um lugar árido, e sim, a referência a um lugar inóspito, como por exemplo, uma gruta de difícil acesso, quase incomunicável)<sup>162</sup>; a vitória sobre as tentações do diabo (personificado numa mulher que tentava seduzi-lo); a disciplina exigida dos demais monges enquanto esteve em contato com os homens (batia num monge que não conseguia se concentrar para as preces), dentre outras questões.<sup>163</sup> Para o segundo caso, por exemplo, Santa Juliana, que dizia que só teria relações sexuais se seu marido aceitasse a fé em Cristo.<sup>164</sup>

Assim, a hagiografia em geral, e a *LA* em específico, evidenciam formas de pensamento não somente da Igreja como instituição, mas também, são expressões de uma instituição que intenta o controle sobre uma coletividade. Os homens da Igreja entendiam que era preciso cristianizar lugares, crenças e os relatos, assim como fizeram com o tempo, criando o calendário litúrgico. Antes de tudo, este calendário é uma organização do tempo do sagrado não somente por dividir o ano a partir da história bíblica, mas também por determinar os dias para louvar cada santo.

Seguindo este raciocínio, para melhor interpretar o texto hagiográfico Alain Boureau indicou a necessidade de considerá-lo num plano intermediário, entre o discurso clerical prolixo e os fragmentos pouco articulados do culto popular. Esta postura é o principal ponto de discordância em relação às características “surpreendentemente arcaicas” da *LA*. Esta discordância se deu após a leitura da tese de doutorado de Néri Souza sobre a obra de Iacopo.

---

<sup>162</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. “O deserto-floresta no Ocidente Medieval”. In: *O Imaginário Medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994. pp. 83-99.

<sup>163</sup> *De Sancto Benedicto*, p.1-5.

<sup>164</sup> *De Sancta Iuliana*, p.1.

Defendida em 1998 com o título de “A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze”, esta tese é um marco nos estudos medievais brasileiros por se tratar de uma análise inédita e inaugural.<sup>165</sup> A autora argumentou que a “morte” foi a principal categoria operada pelo dominicano genovês em temas como martírio, milagre, magia, sexualidade e alimentação, difundidos nos relatos sobre as festas e os santos.<sup>166</sup> Dividida em duas partes, a tese apresenta formas de encadeamento desses temas em um sistema de narrativa evangelizadora que conjuga elementos de tradições distintas e longínquas temporalmente do autor/compilador da obra. Na primeira parte a autora discutiu as heranças e o sucesso do culto dos santos no Ocidente Medieval: desde a tradição e a mensagem evangélica na *LA* à caracterização dos santos e seus milagres, bem como do martírio. Na segunda, dedicada ao universo simbólico da narrativa, a autora analisou as relações antagônicas entre o santo e o demônio e a associação deste com a mulher e a morte. Em outras palavras, na primeira parte estão os fundamentos da receptividade do apelo ao culto dos santos e, na segunda, as formas como este culto se inseriu nas estratégias para o estabelecimento da hegemonia cristã no século XIII.

Baseando-se num dos consensos historiográficos sobre a obra, a autora considerou seu caráter “surpreendentemente arcaico” o que automaticamente a torna paradoxal por ter sido elaborada por um clérigo dominicano no século XIII. O argumento utilizado tanto por Néri Souza quanto, e principalmente, por Alain Boureau – de quem a historiadora brasileira extraiu importantes referências sobre sua fonte – é que a *LA*, em seu conjunto, possui um discurso arcaico, principalmente no que tange aos perfis de santidade. Para Alain Boureau, essa característica se dá numa preferência pelo modelo martirológico da narrativa, quando, supostamente, nos momentos de redação da obra, a Igreja já possuía um outro dispositivo de controle sobre o culto dos santos. Boureau afirmou também que Iacopo da Varazze não gostava de inovações.<sup>167</sup> Esses princípios tradicionais assumidos na *LA* endossaram o argumento de Néri Souza para situar autor e obra na zona de “intersecção”, ou, como “uma preciosa encruzilhada cultural”.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> SOUZA, Néri de Almeida. Op. cit. Após 1998, Foram defendidas duas dissertações de mestrado que tinham a *LA* como principal fonte. Ao que consta, a nossa pesquisa é a terceira e há mais uma em andamento na UFRJ, orientada pela Profa. Andréia Frazão. Além disso, em 2003 foi publicada a primeira tradução brasileira pela Companhia das Letras. Nesta edição a autora da tese em questão e seu orientador foram os tradutores.

<sup>166</sup> Idem. p. 34, v.1.

<sup>167</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Cerf, 1984, p. 51-53.

<sup>168</sup> SOUZA, Néri de A. Op. cit. p. 36, v.1.

O uso da tradição no século XIII não pode ser utilizado como argumento de oposição entre a *LA* e a *ST*, nem de denominação de “arcaico”. Iacopo foi um clérigo que passou por processos de formação análogos aos de Tomás. Este, pela escolha da carreira docente – a qual Iacopo exerceu por alguns anos – aprimorou-se nos conhecimentos diante da natureza de seu ofício da mesma forma que Iacopo. E este é um ponto que faz coincidir mais ainda estes intelectuais e suas obras.

Comparando a *LA* com outros legendários dominicanos, Alain Boureau defendeu que ela devia servir como manual de referência aos pregadores. Além disso, as referências textuais sobre o presente utilizadas por Iacopo da Varazze indicam uma explícita pretensão do autor/compilador em trazer para o seu texto o tempo presente. Outro aspecto que indica a provável finalidade da obra é a relação com elementos próprios dos sermões, como, por exemplo, o fato de evocar o julgamento do leitor/ouvinte, fazendo com que ele seja responsável por formar juízo sobre o que acaba de ler/ouvir.

Alain Boureau inferiu que Iacopo pressupõe que seu leitor é habituado à palavra pregadora. Trata-se do grande legendário dos fiéis, que propõe uma imagem simples e pragmática da piedade cristã: a segurança que os milagres *post mortem* surgem como recompensas à devoção, ao mesmo tempo em que os maus tratamentos à memória dos santos implicam em castigos. A *LA*, portanto, pode ser considerada como um lugar de encontro entre o popular e o clerical.<sup>169</sup>

As principais características desta obra de Iacopo da Varazze, segundo Boureau, são: a) uma obra que deve ser lida em seu conjunto; b) é uma obra elaborada por um Irmão Pregador e, portanto, diferencia-se das demais hagiografias escritas em meios devotos locais, pois a principal marca dessa Ordem é a universalidade doutrinária e c) é uma obra de vulgarização, o que implica em considerar seu esforço de adaptação e, por isso, a inserção de elementos populares nas narrativas. Esta última característica que deve ser a guia para o leitor da *LA* já que sua função divulgadora revela sua singularidade, argumentou Alain Boureau.<sup>170</sup>

A *LA* parece ter sido compilada para auxiliar e ou servir de manual aos pregadores, especificamente, aos dominicanos, ao *lector* (mestre de estudos nos *studia*, responsável por ensinamentos magistrais). Desta forma, a obra pode ter feito parte da documentação pedagógica dos *lectores de studia*, mesmo a hagiografia não estando incluída em nenhum dos quadros de ensino dominicanos. É possível que a obra tenha sido usada para tal na medida em

---

<sup>169</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. p.10 e 11.

<sup>170</sup> IDEM. p.13.

que nas constituições da Ordem encontram-se recomendações para a utilização de textos narrativos pelos *lectores* para a formação dos noviços.<sup>171</sup>

Esta consideração vai de encontro ao que os Bolandistas defendem sobre as hagiografias, a saber, a do uso privado. E também contrapõe a afirmação de Michel de Certeau acerca da função festiva e de lazer a qual este tipo de texto estava associado. Segundo Alain Boureau, entre uma compilação litúrgica e o livro de uso privado existe espaço para um “guia pedagógico” de hagiografia.<sup>172</sup> Este argumento foi desenvolvido por Barbara Fleith que, a partir das formas de reprodução do texto, concluiu que a *LA*, de fato, estava muito presente entre os iniciantes de teologia do final do século XIII.<sup>173</sup> Ao contrário, Carla Frova anulou a possibilidade de utilização pedagógica, principalmente por não existirem comentários a textos hagiográficos.<sup>174</sup> Para Alain Boureau, a *LA* aparecia nas universidades e *studia* como obra importante (concordando com Fleith), mas não fez parte das obras discutidas, ensinadas e comentadas (concordando com Frova).<sup>175</sup>

A importância dessas considerações para o que se propõe nesta dissertação se dá na medida em que a outra fonte analisada, a *ST*, foi concebida por Tomás de Aquino como um manual escolar, para a formação dos iniciantes em Teologia. Com os aspectos evidenciados por Alain Boureau, pode-se aproximar as duas obras também como instrumentos de estudos e de formação religiosa. O que implica em considerar a dimensão dogmática da *LA*. E isto fica mais evidente quando da leitura das narrativas sobre a vida de Cristo.

## 2. A *Suma Teológica* em evidência:

De outras formas a *ST* também expressa problemas e questões de seu tempo. Se na *LA* a estrutura das narrativas do ciclo crístico assume um caráter sumário, a obra de Tomás de Aquino é, por definição, concebida de tal forma. Segundo Erwin Panofsky, a *ST* se enquadra num novo conceito do vocábulo *summa*: utilizado inicialmente como um “breve sumário”, a

<sup>171</sup> IDEM, pp. 21-24.

<sup>172</sup> IDEM, p. 24.

<sup>173</sup> FLEITH, B. “*Legenda aurea*: destination, utilisateurs, propagation...op. cit.

<sup>174</sup> FROVA, C. “Problemi e momenti della presenza della letteratura agiografica nella scuola medioevale”. In: GAJANO, S. B. *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo...*op. cit. pp. 101-109.

<sup>175</sup> BOUREAU, A. “Introduction”. In: JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée...*op. cit. pp. XXIII-XXIV

partir do século XII passou a ser entendido como uma “exposição exaustiva e sistemática” sobre, no caso específico, a Teologia.<sup>176</sup>

Estruturada de modo mais rígido que a *LA* e inscrita no método escolástico das Questões, a obra de Tomás expõe as justificativas teológico-filosóficas para assuntos como a Criação, a relação entre corpo e alma, os vícios e os pecados, os homens e as mulheres. A forma como os argumentos estão organizados na *ST* revela a estrutura da disposição dos saberes: “Inicia-se ela com o título, em forma interrogativa, na língua latina indicado pela palavra *utrum*. Segue-se a opinião de autoridades a favor e contra. Depois, o mestre dá sua resposta. Enfim, são respondidas as objeções em contrário.”<sup>177</sup> Segundo De Boni, a *quaestio* tornou-se um modelo genérico de exposição e um método de aprofundamento no trabalho científico.

A importância do entendimento da organização estrutural da fonte permite considerar que as idéias de hierarquia e ordem estão, desde esse ponto, embutidas num outro possível objetivo de Tomás, a saber, a formação não somente intelectual dos iniciantes, mas também moral. Isto implica em considerar que alguns dos temas tratados na obra, além das explicações da doutrina cristã, estão relacionados com o momento vivido pela Igreja na segunda metade do século XIII. A *ST* foi concebida por Tomás em três partes: a Primeira é sobre Deus (sua unidade e sobre a Trindade); a segunda é sobre a criação, ou sobre o movimento de retorno da criatura ao Criador (é também conhecida como Tratado sobre a Moral) e a terceira é sobre Cristo que é, por definição, o veículo divino do retorno da criatura à vida eterna.

O século XIII foi emblemático na história da Igreja no Ocidente. Ao mesmo tempo em que as ordens mendicantes procuravam aproximar a doutrina das populações iletradas, rurais e aqueles excluídos nas cidades, a Igreja assumia uma progressiva universalização sobre critérios como o casamento e a relação com os mortos, por exemplo. De todas as formas, o processo de expansão da religião é o que caracteriza este período. Se na *LA* a conversão é o elemento explícito e o momento decisivo dos textos (como efeito da morte do santo), na *ST* essa questão assume outras facetas que também podem ser associadas a um esquema mais geral de interpretação do movimento religioso daquele período. Aspectos presentes na produção intelectual, segundo Alain de Libera, a partir de três pilares: trabalho, natureza e

<sup>176</sup> PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura Gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. 2ªed. Trad. de Wolf Hörnke. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>177</sup> DE BONI, Luis A. “O Surgimento da Universidade e a questão do poder”. In: \_\_\_\_\_. et al. *Razão e Mística na Idade Média*. Rio de Janeiro: UNIVERTA/UERJ/IFICS, 1988. p. 103. (Uma História da Filosofia – Verdade, Conhecimento e Poder, vol.II).

sexo.<sup>178</sup> Além disso, a presença de Aristóteles na pauta das análises e comentários a partir das traduções do grego pelos árabes que eram cada vez mais abundantes desde o século anterior.

É interessante ressaltar, por exemplo, como que o naturalismo inspirou concepções e debates acerca da inaplicabilidade do casamento para os intelectuais. Chegando a ser considerado contra a natureza, tal qual a sodomia.<sup>179</sup> Alain de Libera propôs uma análise a partir de algumas teses condenadas em 1277. Segundo este autor, o foco que realmente interessa para uma história intelectual é a proscrição das condenações e não “se a população escolar do Quartier Latin seguiu à risca” cada item proibido.<sup>180</sup>

Atribuindo característica de “operador histórico” à censura, este autor defendeu que a condenação deu vida à escrita.<sup>181</sup> A sua conclusão sugere que Étienne Tempier, em 1277, teria enunciado (condenando) um “sistema do sexo” em seis das 219 teses.

Referências explícitas a uma moral sexual baseada na relação entre natureza e contra natureza, as seis teses formariam um sistema a partir de um conjunto de outras teses que estão antes e depois das mesmas. Alain de Libera concluiu isto diante da constatação do fato dessas teses não estarem dispostas em seqüência imediata, e sim, situadas entre 13 outros artigos condenados. Segundo o autor, as seis teses centrais neste “sistema do sexo” compõem uma moral sexual de modelo filosófico desde que lidas no conjunto. Conjunto que teria crucial importância para a que a filosofia “ressuscitasse na Idade Média” a partir da moral sexual.<sup>182</sup>

Para Étienne Gilson a diversidade de idéias concorrentes na filosofia escolástica do século XIII se deu porque foi o seu período de formação. Além disso, este autor definiu a escolástica como “aristotelismo cristianizado e de método essencialmente dialético”.<sup>183</sup> A profusão de idéias gerou debates e escritos sobre os mais variados temas: desde a relação

---

<sup>178</sup> LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Op. cit. p.21 e 175-234.

<sup>179</sup> IDEM. p. 137.

<sup>180</sup> IDEM. p. 185.

<sup>181</sup> Alguns estudos têm priorizado a questão da censura nas Universidades Medievais, principalmente em Paris. Alain Boureau destacou dois pontos acerca do tema: 1) as listas de condenações não tiveram uma recepção tão totalizante e global da forma como a historiografia tende a atribuir-lhes tamanha importância e 2) existia uma inadequação entre as proposições censuradas e as doutrinas realmente ensinadas. Cf. BOUREAU, Alain. “Le censure dans les universités médiévales (Note critique)”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*. Paris: Armand Collin, 55e Année, n°2, mar/avr. 2000. pp. 313-324. BIANCHI. *Censure et liberté intellectuelle à l’université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999. e THISSEN, Johannes M. M. H. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. DE BONI, Luís A. “As condenações de 1277: os limites do diálogo entre a Filosofia e a Teologia”. In: IDEM. (org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. (4º Encontro Brasileiro de Filosofia Medieval). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. pp. 127-144.

<sup>182</sup> LIBERA, Alain de. Op. cit. 193.

<sup>183</sup> GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Cf. capítulo VIII sobre “A filosofia no século XIII”, p.511-734. (Paidéia) [1ªed. 1986]

entre filosofia-razão e teologia-fé, corpo e alma até as formas de intelecção de Deus pelos homens.

Como um dos mais importantes leitores de Aristóteles no século XIII, Tomás apresenta em quase todos os textos considerações sobre o Filósofo. Segundo Jacques Verger, o pensamento tomasiano “revaloriza, tanto quanto possível, a Criação e homem em sua realidade física celebrando as capacidades do intelecto e fazendo da virtude uma disposição racional”.<sup>184</sup> Postura que enfatiza o conhecimento sensitivo, a abstração intelectual e a relação “estreita” entre corpo e alma. Por causa disso, valoriza as capacidades intelectivas da razão e não a graça iluminante, como defendiam os adeptos do agostinianismo.<sup>185</sup>

Segundo Gilson, de todo o conjunto, a *ST* é a obra que possui os principais argumentos (complexos e reveladores) de Tomás e também a que mais impacto causou em seu tempo. Isto se deu pelo aristotelismo triunfante sobre as idéias de Agostinho, o que para alguns de seus contemporâneos parecia um “aristotelismo integral que se colocava como a verdade racional absoluta em contradição com a verdade revelada por Deus”.<sup>186</sup> Questões que deflagraram conflitos internos e diálogos nos estabelecimentos de ensino da época.

A cultura escolar no século XIII viveu essa (re)descoberta de Aristóteles e várias foram as posturas para negá-lo ou inseri-lo na doutrina Cristã. Para Étienne Gilson, o triunfo de Aristóteles sobre Agostinho ainda colocava uma outra questão: não seria também o triunfo do paganismo antigo sobre o Evangelho? A maioria dos autores contemporâneos preocupou-se em situar numa continuidade histórica a tradição cristã e a utilização da herança grega vinha desde os pais da Igreja. O que parecia estar em voga eram as formas de inserção e/ou validação do aristotelismo e os conflitos deflagrados se inscrevem tanto em aspectos de profissionalização (constituição do meio universitário como espaço de trabalho) quanto de doutrinas.<sup>187</sup>

Alain de Libera considera este “drama” escolástico a partir de outra questão. Para este autor, o que constituiu as divergências intelectuais no Ocidente Medieval foi o fato de

<sup>184</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, Ensino e Sociedade...* op. cit. p. 286.

<sup>185</sup> IDEM.

<sup>186</sup> GILSON, Etienne. Op. cit. p.670.

<sup>187</sup> Este foi o contexto da crise sentida com as condenações de 7 de março de 1277. Segundo Pierre Chaunu, elas foram a reação do Bispo de Paris ao desenvolvimento do racionalismo aristotélico acerca da liberdade absoluta de Deus. As 219 teses condenadas foram elaboradas por teólogos “conservadores” franciscanos, os quais defendiam que Deus poderia ter criado o mundo de modo completamente diferente do que fez. Esta postura é, então, contra o mundo superpovoado de Aristóteles e defende a possibilidade de outras formações, ampliando o “rigor aristotélico” de Tomás de Aquino. CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250-1550). 1. A Crise da Cristandade*. Trad. Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70. pp. 79-84 e *passim*. Cf. também: DE BONI, Luis A. “As condenações de 1277...” op. cit. e BOUREAU, Alain. “La censure dans les universités medievals (note critique). Op. cit.

Aristóteles ter sido traduzido para o árabe e, só aí, inserido nos debates universitários nos arredores da Paris do século XIII.<sup>188</sup> Segundo o texto, a filosofia medieval não existiu enquanto “filosofia da linguagem” ou do ser, e sim, como teologia ou como uma ética teológica, que tinha no centro das discussões a relação entre razão e fé.<sup>189</sup> Esta relação, inicialmente discutida no mundo árabe-muçulmano, foi traduzida e “importada” pelo Ocidente.<sup>190</sup> Desta forma, para este autor, os problemas e postulados intelectuais do Ocidente, na verdade, provinham de uma “aculturação filosófica”:

O “drama” intelectual do Ocidente não nasceu do encontro da fé cristã com a razão greco-árabe, mas da interiorização das *contradições do racionalismo religioso árabe*, das soluções dadas pelos pensadores do Islã ao problema das relações entre filosofia helenística e a religião muçulmana. Dito de outro modo: foi a forma cultural chamada “escolástica” – o substantivo –, não o formalismo da razão escolástica – o epíteto –, que foi tomada de empréstimo aos árabes.<sup>191</sup>

Estas considerações mudam a ótica sobre a interpretação da tradição teológica cristã. Segundo Alain de Libera, o “espaço intelectual ou conceitual” das sumas de teologia daquele período girava em torno da interpretação árabe de Aristóteles. Isto implica em considerar problemas de tradução, de adequação textual às realidades institucionais e religiosas e, conseqüentemente, da diversidade argumentativa que o processo de interpretação carrega em si mesmo.

No Prólogo da *ST*, Tomás de Aquino expôs que o objetivo principal da obra era formar “iniciantes” na doutrina cristã e que para isso era necessário expor com precisão e ordem as principais Questões e argumentos da Teologia.<sup>192</sup> Esta passagem indica aquela tensão na medida em que o teólogo iniciou sua obra justificando suas próprias razões para escrevê-la, e uma delas era a diversidade de obras que tratavam a doutrina de modo prolixo e, muitas vezes, inútil.

A universidade medieval pode ser caracterizada como o espaço do debate e das disputas intelectuais e, por isso, considerando-a como a instituição escolar do século XIII, alguns elementos devem ser evidenciados. Um dos principais estudiosos do tema, Jacques Verger, defendeu que esses conflitos se deram por questões relacionadas a mudanças tanto na composição dos centros de estudos quanto nas interpretações doutrinárias.<sup>193</sup> Segundo o autor,

<sup>188</sup> LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Op. cit. *passim*.

<sup>189</sup> IDEM. p.71.

<sup>190</sup> IDEM. p.110.

<sup>191</sup> IDEM.

<sup>192</sup> I, Prólogo. vol. 1, p.135.

<sup>193</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, Ensino e Sociedade* Op. cit. p.277 e *passim*.

os debates estavam circunscritos a Paris (onde Tomás lecionou e redigiu parte da *ST*), principalmente, e, de modo acessório, Oxford.

Os responsáveis pelo desenvolvimento e pelas renovações dos ensinamentos filosóficos e religiosos possuíam uma espécie de linguagem comum, a saber, a Bíblia, a gramática latina e os princípios universais até então admitidos da lógica de Aristóteles.<sup>194</sup> E foram esses princípios que lançaram bases para os debates. Segundo Verger, na segunda metade do século XIII, o principal conflito institucional com reflexos nas universidades foi a chamada “Querela dos mendicantes” (1254-1256), ou a disputa entre os seculares, que reivindicavam a expulsão total (alunos e mestres) ou parcial de dominicanos e franciscanos das instituições de ensino. Os mendicantes venceram com o apoio do Papa Alexandre IV, mas não por muito tempo, pois o conflito seria revivido posteriormente no século XV. Sobre este conflito, Tomás de Aquino foi porta-voz com a sua *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (“Contra os que combatem o culto de Deus e a religião”, de 1256). Neste texto, afirmava a vocação religiosa dos mendicantes e a compatibilidade dela com o ensino universitário. Para Jacques Verger, a Querela não foi apenas um conflito corporativista, mas também de doutrinas e neste caso o combate foi mais agressivo entre os seculares e os dominicanos, exatamente porque estes eram os que mais discutiam Aristóteles.<sup>195</sup>

Nas Questões analisadas da *ST*, os princípios aristotélicos mais frequentes são: o conhecimento pelos sentidos; a revelação de coisas secundárias pela abstração e a composição do ser (exceto Deus) em essência e existência, potência e ato, forma e matéria, corpo e alma. Os dois primeiros traços são percebidos de imediato na primeira Questão da *ST* sobre a Teologia como ciência. O teólogo não somente classifica como ciência, mas também coloca a teologia num posto superior em relação às outras. A escrita de Tomás também é progressiva (assim como o relato hagiográfico é itinerário). A cada artigo inserido numa Questão tem-se uma leitura cumulativa de razões que fundamentam todo o primeiro argumento. Por exemplo, a “Teologia como Ciência” parte de uma única Questão, a saber: “Do que é e do que abrange a doutrina sagrada”. Dividida em dez artigos engloba aspectos que vão desde a hierarquia entre as ciências à caracterização da teologia e seu objeto, e sua estruturação argumentativa. O primeiro artigo afirma a necessidade de outra doutrina além das filosóficas:

---

<sup>194</sup> Para Verger, Aristóteles foi um “fenômeno intelectual” do século XIII; uma autoridade tida por muitos como incontestável. IDEM. p.283.

<sup>195</sup> IDEM. p.280-282.

Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit [...] Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.<sup>196</sup>

Esta citação já evidencia a justificativa e o status da teologia para Tomás. As características da Teologia como ciência são: ciência que, além de revelada, tem em Deus seu sujeito e objeto; por isso, é superior às outras; é baseada em argumentos para convencer aqueles que negam as Escrituras; que utiliza recursos de linguagem, como as metáforas e, por isso, encerra em si vários sentidos.<sup>197</sup> Nesta primeira Questão, dois artigos fazem-se importantes para a análise que se propõe nesta dissertação. Quando Tomás afirma a necessidade da argumentação, do uso de metáforas e dos vários sentidos da Escritura, aquele ideal de conversão e de combate muito explícito na *LA* é apresentado ao leitor, revelando também a preocupação do teólogo em relação aos seus ouvintes/leitores:

Unde sacra Scriptura cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia: argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium.<sup>198</sup>

Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium [...] ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.<sup>199</sup>

Estas passagens revelam importantes características do texto de Tomás de Aquino: 1) A submissão da teologia à Escritura e o diálogo com a razão filosófica; 2) A conversão pela argumentação (o que já rendeu inúmeros trabalhos sobre a relação entre fé e razão na *ST*); 3) A utilização de recursos como as metáforas para a aproximação da palavra com as realidades e 4) A importância da experiência sensitiva no conhecimento humano. Sintetizado desta

<sup>196</sup> I, Q.1, a.1, sol., vol.1, p.138. Tradução livre: Primeiramente porque o homem está ordenado para Deus como para um fim que excede a compreensão da razão [...] É preciso que o homem se dirija ao seu fim conhecendo previamente o fim. Por isso foi necessário para a salvação do homem que as coisas que excedem sua razão fossem comunicadas por revelação divina.

<sup>197</sup> I, Q.1, v.1, pp.137-156.

<sup>198</sup> I, Q.1, a.8, sol., v.1, p.149. Tradução livre: Assim, como não há nada superior à sagrada Escritura, ela disputa inclusive com os que negam seus princípios: se o adversário concebe algo da revelação divina, ela o faz argumentando; como quando invocamos as autoridades da doutrina sagrada disputamos contra os hereges e artigos de fé para combater os que negam outro artigo.

<sup>199</sup> I, Q.1, a.9, sol., v.1, pp.151-152. Tradução livre: É natural que o homem chegue ao inteligível a partir do sensível, pois todo conhecimento se inicia nos sentidos. É então conveniente que a sagrada Escritura traduza em metáforas corpóreas as realidades espirituais [...] também para que os rudes, que não são aptos para apreender essas realidades sozinhos, possam conhecê-las é conveniente apresentá-las por metáforas corpóreas.

forma, o início da *ST* revela ainda outro elemento importante para esta pesquisa: no décimo artigo da primeira Questão, Tomás complementou a relação entre metáforas e compreensões das realidades sensíveis considerando os seguintes sentidos para um texto: o literal ou histórico e o espiritual (que funda e pressupõe o sentido anterior). O sentido espiritual é subdividido em três: alegórico, moral e anagógico.<sup>200</sup> Cada um desses sentidos tem sua função e transmitem significados que são extraídos da leitura da Escritura de acordo com a situação que se lê, mas não confundem nem negam uns aos outros.<sup>201</sup>

Os sentidos textuais na formulação teológica de Tomás estão inseridos em questões de estética medieval, as quais merecem uma breve explanação. A teoria do alegorismo é um dos traços mais característicos da produção escrita, arquitetônica e artística da Idade Média. Segundo Edgar de Bruyne, os exegetas medievais consideravam a relação das metáforas com a forma e o conteúdo dos textos (principalmente bíblicos) como uma técnica teológica para desvendar as mensagens subentendidas no sentido imediato das Escrituras.<sup>202</sup> Os quatro sentidos (ou “Tétrada Sagrada”) enumerados por Tomás podem ser encontrados em diversas obras de diferentes pensadores ao longo da Idade Média – assumindo, inclusive, mais de quatro sentidos possíveis – mas foi, no século XIII que se tornou preocupação geral dos teólogos. O alegorismo como preocupação teológica advém do fato que distingue as ciências dos homens da ciência divina: as primeiras são de observação, analíticas e de explicação casual de dados imediatos; a Teologia, como ciência baseada na Bíblia, se transmite por discursos ocultos, ou seja, pelo mistério e por revelação.

Bruyne ressalta que este foi um traço comum nos mais variados campos de produção intelectual daquele período, inclusive na literatura profana. Segundo o autor, as fábulas e os mitos apresentam “formas naturais sob formas plásticas” sempre transmitindo mensagens para se viver melhor.<sup>203</sup> Este autor analisou também a separação formulada pelos teólogos entre esse tipo de literatura e a Bíblia: a primeira é, sobretudo, parabólica e suas alegorias não produzem os “mesmos sentimentos” que as alegorias bíblicas.<sup>204</sup> A beleza inspirada pelo mistério bíblico é inalcançável pela literatura profana, de acordo com os teólogos medievais.

Mesmo as catedrais (e as artes plásticas em geral) que, antes da questão simbólica, são “lógicas petrificadas”, também fizeram parte desta forma medieval de entender, explicar e

---

<sup>200</sup> I, Q.1, a.10, sol., v.1, p.154.

<sup>201</sup> I, Q.1, a.10, rep.1, v.1, p.155.

<sup>202</sup> BRUYNE, Edgar de. *Estudios de Estetica Medieval: Época románica*. Trad. Fr. Armando Suárez, O.P.. Madrid: Gredos, 1959, 3v. Tomo II, Libro III, v.2, p.317. (Biblioteca Hispanica de Filosofía).

<sup>203</sup> IDEM. p.321.

<sup>204</sup> “La Sagrada Escritura es, pues, un poema, pero de un género especialísimo como la parábola profana es un lenguaje figurado, pero totalmente diferente de la alegoría divina”. IDEM. p.328.

viver no mundo. Este tema já despertou o interesse de filósofos, historiadores, sociólogos e lingüistas. Inspirados pelos trabalhos fundadores de Edgar de Bruyne e de Erwin Panofsky, Umberto Eco e Pierre Bourdieu, por exemplo, analisaram este suposto traço estrutural da sociedade medieval no século XIII. Umberto Eco analisou as teorias de proporção e luz nos conceitos e formulações teológicas sobre a arte e a beleza.<sup>205</sup> Para este autor, os problemas estéticos medievais eram em grande parte provenientes da Antigüidade Clássica revestidos de novos significados, principalmente, cristãos, o que faz da junção da tradição bíblica, patrística e teologia, mais do que uma “reflexão sobre a realidade, um comentário da tradição cultural”.<sup>206</sup> Umberto Eco caracterizou, dentre diversas correntes teóricas para a conceitualização do “belo”, os místicos e os rigoristas do século XII e a Escolástica do século XIII, mas, antes desses dois patamares, o autor considerou que já no Sínodo de Arras (1025) a doutrina da *pictura est laicorum litteratura* era uma realidade latente. A consideração deste sínodo acerca da substituição da escrita pela imagem em casos de falta de entendimento das mensagens contribuiu para o processo de “embelezamento” das Igrejas, da função evangelizadora da vida dos santos, e, como a expressão latina indica, o deleite dos incultos.<sup>207</sup> A estratégia de tradução teológica da teoria didascálica de Arras contribuiu na expressão do sistema pedagógico e cultural do período. Umberto Eco considerou também as formas de atribuição simbólica nas alegorias e metáforas a partir da idéia de proporção e ordem:

Em um universo simbólico tudo está no próprio lugar, porque tudo se corresponde, as contas são exatas, uma relação de harmonia faz a serpente semelhante à virtude da prudência e a correspondência polifônica das referências e dos sinais é tão complexa que a mesma serpente poderá equivaler, sob outro ponto de vista, à figura de Satanás. Ou então uma mesma realidade sobrenatural, como Cristo e sua Divindade, poderá ter múltiplas e multiformes criaturas a significar sua presença nos lugares mais diferentes, nos céus, nos montes, nos campos, na floresta, no mar, como o cordeiro, a pomba, o pavão, o carneiro, o grifo, o galo, o linco, a palma, o cacho de uva.<sup>208</sup>

A partir desta consideração, o autor definiu o símbolo medieval como porta de entrada do discurso racional e que tinha como objetivo revelar a sua autenticidade.<sup>209</sup> Ou seja, a função do símbolo revela a seguinte questão: o que fazer diante de expressões que, tomadas ao pé da letra, fazem sentido, mas a elas são acrescidos valores simbólicos? Para isso Umberto Eco identificou na tradição medieval que se ocupou dessas questões duas

<sup>205</sup> ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Trad. Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

<sup>206</sup> IDEM. p.15.

<sup>207</sup> IDEM. p.29

<sup>208</sup> IDEM. p.75.

<sup>209</sup> IDEM. p.79.

possibilidades de leitura do texto: o sentido figurado para quando a Escritura parece contradizer o sentido da fé; o duplo sentido das expressões – desde as descrições que têm sentido literal às “expressões pobres” (nomes próprios e números, por exemplo) que transmitem outro sentido.<sup>210</sup> Onde os homens e mulheres daquele tempo encontravam, então, as respostas para essa multiplicidade de sentidos? Antes disso, de que forma os teólogos e demais sistematizadores do universo simbólico das formas escritas e imagéticas imprimiam os significados às suas obras? O autor respondeu que somente no seio da tradição, conhecendo as formas de falar e os elementos utilizados para tal era possível entender e formular estruturas de atribuição e interpretação do simbolismo (ou alegorismo) medieval.<sup>211</sup> Desta necessidade, então, surgiu o conhecimento enciclopédico, ou registros dos saberes acumulados ao longo dos tempos. Para Umberto Eco, as enciclopédias medievais eram, no geral, moralizantes ou, quando não, ofereciam elementos para os intérpretes da Escritura. Eram escritas a partir das suas precedentes, que eram citadas. Porém, a cada nova enciclopédia os significados multiplicavam e, por isso, universalizavam os elementos, ou, como definiu o próprio autor, configuravam um “alegorismo universal” e transmitiam uma imagem imprecisa do mundo. Desta forma, o conhecido e o desconhecido se misturavam em textos elaborados sem muito rigor organizacional.<sup>212</sup>

Segundo o texto, Tomás de Aquino foi quem teorizou de modo mais rigoroso e inovador as questões relacionadas à linguagem alegórica, pondo fim no alegorismo cósmico e instituindo uma visão mais concreta e racional do fenômeno (o que revela mais uma vez a importância de Aristóteles com a questão do conhecimento sensitivo), dando bases para a estética do organismo concreto.<sup>213</sup> O principal elemento para esse objetivismo concreto era a Natureza, a qual passou a ser entendida como o “discurso” de Deus para os homens, na medida em que expressava a ordem do mundo, dos bens sobrenaturais e dos passos a serem seguidos, de modo que a vida na terra fosse um itinerário para o céu.<sup>214</sup>

Com outros enfoques, Pierre Bourdieu questionou a tese de Panofsky sobre a simultaneidade da arquitetura gótica com a escolástica.<sup>215</sup> Para Panofsky, no século XIII, o desenvolvimento dessas duas formas profissionais (e urbanas) foi além de uma coincidência

---

<sup>210</sup> IDEM. p.84-85.

<sup>211</sup> É importante ressaltar que na Idade Média, simbolismo e alegorismo eram considerados sinônimos, como enfatiza constantemente Umberto Eco em seu texto.

<sup>212</sup> IDEM. p.87-89.

<sup>213</sup> IDEM. p.95-101.

<sup>214</sup> IDEM. p.72.

<sup>215</sup> BOURDIEU, Pierre. “Estrutura, *Habitus* e Prática”. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2ª ed. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1987, pp. 337-361. (Estudos, 20).

paralela.<sup>216</sup> Foi um processo indireto de influências a partir do contato entre arquitetos do gótico com aqueles que esboçavam os programas litúrgicos e iconográficos.<sup>217</sup> Esse processo indireto foi definido por Panofsky, “na falta de termo melhor” (expressões do próprio autor), como um “hábito mental”.<sup>218</sup> Foi a partir deste ponto que Pierre Bourdieu sistematizou sua análise. Ao relacionar estrutura, *habitus* e prática (profissional, principalmente), ampliou a tese de Panofsky ao definir melhor aquele processo indireto como “sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e as ações característicos de uma cultura, e somente esses”.<sup>219</sup> Além disso, situou as preocupações daquele autor no âmbito da procura pela “forma interior” ou o *modus operandi* que fundaria a unidade do século XIII em relação aos teólogos e arquitetos góticos.<sup>220</sup>

Enquanto Panofsky se ateu na comparação direta das plantas arquitetônicas das catedrais góticas com as estruturas de composição das Sumas de Teologia, Bourdieu problematizou seu estudo com o que ele chamou de “leitura desavisada” de manuscritos dos séculos IX a XI em comparação não com a arquitetura, mas com um manuscrito da *ST* do século XIII. Concluiu que nos três séculos não analisados por Panofsky, os manuscritos tinham aparências mais “claras” que os do século XIII (afinal, os copistas desse século tinham “horror ao espaço em branco”), porém, a leitura da *ST* fluía com mais facilidade a partir do itinerário estrutural da obra.<sup>221</sup>

Bourdieu questionou também se para momentos de apogeu (como foi o século XIII para a arquitetura gótica e para a escolástica) a noção de *habitus* integrada à filosofia da história da arte é viável. Diante da possibilidade de uma resposta afirmativa, o sociólogo francês concluiu que isto anularia as questões relacionadas aos que se propuseram a inovar ou romper com tal tradição estabelecida. O argumento final do autor é que para explicar esquemas criadores é necessário tratar o *habitus* singular do criador a partir de uma biografia sistemática.<sup>222</sup> Assim seria possível identificar variedades “que nenhuma doutrinação escolar pode abolir completamente”.<sup>223</sup> Individualizando o fenômeno coletivo outrora identificado por Panofsky, Bourdieu não deixou de enfatizar a importância de suas considerações acerca tanto da arquitetura gótica quanto da escolástica medieval. O “hábito mental” coletivo

<sup>216</sup> PANOFSKY, Erwin. Op. cit. p.13.

<sup>217</sup> IDEM. p.15.

<sup>218</sup> IDEM. p.14.

<sup>219</sup> BOURDIEU, Pierre. Op. cit. p.349.

<sup>220</sup> IDEM.

<sup>221</sup> IDEM. p.352.

<sup>222</sup> IDEM. p.358.

<sup>223</sup> IDEM. p.360.

indicado por Panofsky e individualizado por Bourdieu revela que a questão estava situada na compreensão do momento, do conhecimento e do significado de seu saber (ou “consciência teórica e epistemológica”) por parte daqueles que criaram Sumas e catedrais.<sup>224</sup>

A partir destas considerações, é importante retomar a argumentação de Hilário Franco Júnior sobre o pensamento analógico medieval.<sup>225</sup> Dentre os elementos identificados acerca da composição das analogias no cristianismo o autor também considerou as diferentes possibilidades ou formas de significado assumidas pelas figuras religiosas e naturais.<sup>226</sup> O homem, por exemplo, foi criado de forma análoga, mas não idêntica nem completamente em relação a Deus: condições atestadas pelo pecado, que tornou necessária uma segunda criação:

Ele tornou-se uma imagem opaca do Criador, gerando a necessidade de outra imagem divina, mais perfeita. O próprio Criador assumiu então a forma da criatura: a Encarnação revelou completamente o modelo divino, pois Cristo é imagem do Deus invisível. É somente por meio deste espelho que o pecador, imagem degradada de Deus, pode outra vez partilhar as características do Modelo.<sup>227</sup>

Como produtos culturais deste momento, a *LA* e a *ST*, apresentam reflexões sobre os quatro sentidos do texto. No primeiro caso, esta teoria está presente na legenda sobre a *Circuncisão do Senhor*. Iacopo da Varazze considerou os quatro sentidos ao escrever sobre as razões pelas quais a circuncisão ocorreu no oitavo dia.<sup>228</sup> Para cada um dos sentidos, encontram-se ainda causas que justificam e fundamentam cada um deles. Por exemplo, na razão de sentido literal – baseada na autoridade de Moisés (“apesar de judeu filósofo”, nas palavras do próprio Iacopo) – três causas: a) para evitar a morte diante da dor sentida pela criança quando a circuncisão é feita com ela já crescida; b) para poupar da dor; c) para poupar os pais da tristeza de perder os filhos.<sup>229</sup> Comparando os dois textos temos as funções e as definições encontradas na *ST* e suas aplicações no legendário sobre a vida de Cristo, tais como indicam a Tabela 2.

<sup>224</sup> IDEM. p.361.

<sup>225</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Modelo e Imagem: O pensamento analógico medieval”. Op. cit.

<sup>226</sup> As imagens que substituem e ao mesmo tempo representam coisas e pessoas na Idade Média já foram estudadas em trabalhos como KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998. GINZBURG, Carlo. “Representação: a palavra, a idéia, a coisa”. In: *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. pp. 85-103. VAUCHEZ, André. *La Sainteté aux derniers siècles du Moyen Age: d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. 2e éd. Rome: École Française de Rome, 1988. Especificamente o capítulo 2 “Structures et extension du champ miraculeux”, do 3º livro: “Signes et Significations de la Sainteté”. pp. 519-558. Especificamente, p. 522-524. FRANCASTEL, Pierre. *La Figure et le Lieu: l’ordre visuel du Quattrocento*. Paris: Gallimard, 1967.

<sup>227</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Modelo e Imagem...” op. cit. p.43.

<sup>228</sup> *De Circuncisione Domini*, p. 3-5.

<sup>229</sup> Ibid. p.3.

Destes, o sentido moral é caracterizado como aquilo que está representado em Cristo e que deve ser seguido. A relação moral entre Cristo e os homens é detalhada especificamente na Terceira parte da *ST* que, como já foi citado anteriormente, tem na vida de Cristo o argumento que esgota toda a doutrina.<sup>230</sup> Se Cristo é o principal argumento de autoridade para a Teologia de Tomás e se, na *LA*, sua vida aparentemente indica a estrutura geral dos relatos sobre os santos, é indispensável comparar as duas obras a partir deste pilar. Coincidentes ou não, divergentes ou não, interessa a estrutura e a mensagem. Desta forma, a preferência “arcaizante” de Iacopo da Varazze e a sofisticação teológico-filosófica de Tomás de Aquino indicam a plasticidade das idéias cristianizadoras, disciplinadoras, a erudição e a vulgarização do Verbo, tornando-o dominante no Ocidente Medieval. Esta aproximação relativiza aquelas definições que a princípio distanciavam um texto do outro.

---

<sup>230</sup> III, Prólogo, v.8, p.55.

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

**Tabela 2: Sentidos do texto e sentidos litúrgicos. Essas citações encontram-se na Solução do Artigo 10 da primeira Questão da *Suma Teológica* (vol.1, p.99-101) e no texto *A Circuncisão do Senhor* encontrado na *Legenda áurea*, nas páginas 3-5. Foram utilizadas integralmente citações das traduções brasileiras mais recentes das duas obras.**

## II O Ciclo Crístico ou as bases para a universalização religiosa

### 1. Estrutura:

A primeira consideração a respeito do conjunto de narrativas sobre a vida de Cristo na *LA* está relacionada à localização das mesmas no plano geral da obra. É importante ressaltar que aquela divisão proposta por Alain Boureau dos capítulos santorais e temporais não consta na obra de Iacopo da Varazze. É um instrumento interpretativo para melhor entender sua mensagem, mas o autor desconsidera o fato dos textos não estarem em seqüência na obra.<sup>231</sup> Ele trata do ciclo crístico como um bloco de textos que possui uma mensagem homogênea e uma estrutura que mescla doutrina e narrativa. Acredita-se que o fato de não estarem em seqüência pode ampliar o potencial explicativo dos mesmos. São oito textos no total: *O advento do Senhor* (festa que ocorre no tempo da Renovação, primeiro texto da *LA*); *A natividade, a circuncisão e a epifania do Senhor* (festas que ocorrem em parte no tempo da Reconciliação e em parte no tempo da Peregrinação); *A anunciação e a paixão do Senhor* (festas que ocorrem no tempo do Desvio) e *A ressurreição e a ascensão do Senhor* (festas que ocorrem no tempo da Reconciliação). Situados nos quatro tempos, indicam não somente a presença do Cristo nos quatro momentos do ciclo anual, mas indicam que Ele é a base do estabelecimento cronológico do calendário litúrgico.

Tempus deviationis fuit ab Adam, postquam scilicet a deo deviavit, et duravit usque ad Moysen [...] unde et tunc legitur liber Geneseos in quo ponitur deviatio primorum parentum. Tempus renovationis sive revocationis incipit a Moyse et durat usque ad nativitatem Christi [...] unde tunc legitur Ysaías ubi de hac revocatione aperte agitur. Tempus reconciliationis est tempus in quo per Christum sumus reconciliati [...] unde et tunc legitur Aocalypsis ubi plene agitur de misterio huius reconciliationis. Tempus peregrinationis est tempus presentis vite in quo peregrini et in pugna semper sumus [...] unde et tunc leguntur libri Regum et Machabeorum in quibus de multiplici pugna agitur per quam nostra spiritualis pugna signatur.<sup>232</sup>

O significado de cada um dos quatro tempos está relacionado com a história Bíblica, tendo como referência a proximidade e ou a atuação de Cristo. A relação dos tempos com os

<sup>231</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. p.32.

<sup>232</sup> *Prologus*, p.1. Tradução livre: “O Tempo do Desvio começou com o pecado de Adão e durou até Moisés [...] quando se lê o livro do Gênesis o qual conta o desvio de nossos primeiros pais. O Tempo da Renovação ou revogação começa em Moisés e durou até o nascimento de Cristo [...] quando se lê o livro de Isaías que trata da renovação. O Tempo da Reconciliação é o tempo no qual por Cristo fomos reconciliados [...] quando se lê o livro do Apocalipse que trata do mistério da reconciliação. O Tempo da Peregrinação é o tempo presente no qual os peregrinos caminham e lutam sem cessar [...] quando se lê o Livro dos Reis e dos Macabeus, que tratam dos combates espirituais.

livros bíblicos indica ainda a referência litúrgica para a orientação da vida dos homens e das mulheres, clérigos e leigos. Acredita-se que este fator também influencia na composição das legendas dos santos as quais estão dispostas de acordo com aquela ordem.

Considerando ainda as classificações de Alain Boureau, tem-se seis tipos de capítulos narrativos, os quais o autor identificou nos capítulos temporais: a) os narrativos; b) os de entrelaçamento; c) os preliminares e de contribuições narrativas; d) os milagres; e) os *exempla* e, f) os esquemas memoráveis (“canevas mémorable”).<sup>233</sup> O marco para o estabelecimento desta tipologia é a consideração do autor acerca da importância da narrativa em toda religião revelada, em que “salvação é transformada em objeto de uma história” e que “o acontecimento fundador se inscreve em um tempo e um lugar preciso”.<sup>234</sup> Este é o caso do catolicismo: narrada pela Bíblia, a liturgia cristã é uma leitura itinerária da Encarnação. Neste sentido, os textos inseridos por Alain Boureau naquela divisão foram os seguintes: a) Capítulos Narrativos: A Natividade e a Assunção da Virgem; a Invenção (ou Descoberta) e a Exaltação da Cruz. Estes, segundo o autor, por não estarem relacionados diretamente com a Encarnação não desempenham papéis tão importantes na exposição da doutrina<sup>235</sup>; b) Capítulos de Entrelaçamentos: A Epifania e a Anunciação do Senhor. Estas, componentes do ciclo crístico, são formadas por inserções narrativas nos comentários dogmáticos.

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

---

<sup>233</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. pp. 45-56.

<sup>234</sup> IDEM. p. 43. Tradução livre de: “Le récit joue un rôle essentiel dans toute religion révélée; le salut fait l’objet d’une histoire. L’événement fondateur n’y est pas renvoyé à une époque mythique et oubliée, mais s’inscrit en un temps et un lieu précis...”

<sup>235</sup> IDEM. p. 45.

Magos – ao adorarem um rei estranho a partir de um único sinal profético – com a negligência dos judeus, que não souberam reconhecer o verdadeiro rei dentre eles.<sup>236</sup>

Esta legenda revela o quanto o texto da *LA* estava inserido numa forma escolástica de encadeamento dos argumentos. Estruturalmente, comparando com a *ST*, a semelhança é explícita. Na Questão em que trata da Epifania, ou da “manifestação do Cristo nascido”, Tomás de Aquino, escreveu sobre diversos aspectos, não só da relação dos Magos com a revelação do nascimento a partir da Estrela, como da conveniência da Epifania e as razões pelas quais ela não foi revelada a todos, e sim, a alguns.<sup>237</sup> Por ora, interessa a proximidade estrutural da forma de encadeamento dos argumentos e suas explicações feitas por Iacopo com o que se pode perceber em qualquer Questão da *ST*. A enumeração de fatores e de ordenamentos que explicam uma afirmação. Todas as Questões possuem a mesma estrutura: antes de discutir os artigos em objeções e réplicas, Tomás enumera quais são os temas que englobam a Questão e a ordem que devem ser discutidos. Também no corpo do texto, seja nas objeções ou nas réplicas, na solução ou em qualquer item de um artigo, o autor subdivide suas considerações. A semelhança estrutural é indicadora da proximidade da *LA* com a *ST*.

No texto sobre a *Anunciação do Senhor* existem ainda outros elementos que dão ênfase a este argumento. Trata-se de uma narrativa com dados biográficos, mas permeada por aspectos doutrinários e estruturais: Iacopo apresenta três razões que justificam a aparição do anjo à Maria e sete motivos pelos quais o Senhor queria que sua mãe se casasse. Além disso, traz à luz algumas referências da tradição filosófica do cristianismo, citando Pedro de Ravena, Hugo de São Vitor, Agostinho, Bernardo e Jerônimo para reforçar a história bíblica da santidade, pureza e virgindade perenal de Maria, a qual também é caracterizada como “escrava do Senhor”.<sup>238</sup>

No terceiro tipo de capítulo identificado por Alain Boureau, os preliminares de colaboração, constam: A Natividade e a Ressurreição do Senhor; as festas relacionadas à Páscoa (Septuagésima, Sexagésima, Quinquagésima e a Quadragésima); a Lítania maior e a Lítania menor e a festa de Todos os Santos. Alain Boureau considera que o capítulo da Ressurreição deveria ser um dos mais narrativos da obra, mas, ao contrário, dispõe de um aparato didático proveniente da teologia.<sup>239</sup> Sobre a Natividade, o autor considera que Iacopo da Varazze apresenta um esquema de acontecimentos sobre o qual estende sua rede

---

<sup>236</sup> *De Epiphania Domini*, p.1.

<sup>237</sup> III, Q.36, v.8, pp.522-542. Questão em oito artigos.

<sup>238</sup> *De Annuntiatione Dominica*, pp.1-4. Esta legenda será analisada no terceiro capítulo.

<sup>239</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. p.43.

interpretativa.<sup>240</sup> Nesta, encontram-se: três aspectos milagrosos do nascimento de Cristo, sendo que o primeiro aspecto (quanto à geradora de Cristo) apresenta cinco motivos pelos quais Maria permaneceu Virgem; e o terceiro aspecto (quanto ao modo da geração) apresenta inúmeras exposições que vão desde a superação de todas as leis da natureza, passando pelas quatro formas de Criação atribuídas a Deus (Sem homem nem mulher, como criou Adão; de um homem sem mulher, como criou Eva; do homem e da mulher, como o de costume; de uma mulher sem homem, Cristo) até chegar nas quatro razões pelas quais a natividade foi útil aos homens.<sup>241</sup> No texto da Ressurreição o esquema se repete: são sete considerações que discutem as razões dos três dias e das três noites em que Cristo ficou no sepulcro; cinco argumentos que explicam o porquê de não ter ressuscitado logo após sua morte; seis para explicar como Cristo ressuscitou (sendo que o quinto argumento – sobre as provas de autenticação da ressurreição – apresenta seis subdivisões); quatro considerações sobre o fato de não ter ressuscitado com os outros “no dia da ressurreição geral”; outros quatro para explicar porque ressuscitou; as dez aparições realizadas após a ressurreição e, por fim, os porquês de ter descido aos infernos.<sup>242</sup>

Estes dois textos aproximam-se muito do conceito de “*summa*” trabalhado por Erwin Panofsky na sua obra *Arquitetura Gótica e Escolástica*. Nela, o autor considera a coexistência e a convivência entre as formas de se pensar e estruturar a teologia e a arquitetura no Ocidente Medieval, principalmente a partir do último quarto do século XIII e meados do século XIV, quando se teria vivido o auge do pensamento escolástico.<sup>243</sup> O conceito explicitado é atribuído para as obras teológicas do final do século XII em diante. Segundo o texto, o termo *summa* era aplicado no direito pelos juristas como título de livro e depois passou a significar “breve sumário”, até assumir a forma de “exposição exaustiva e sistemática” sobre um tema.<sup>244</sup> Este conceito de *summa* reforça a integração do texto de Iacopo com as obras de seu tempo, o que auxilia na relativização de seu texto como uma obra arcaizante.

Os milagres, apontados por Alain Boureau, também são considerados estruturas específicas dos capítulos temporais da *LA*, principalmente aos relacionados à Virgem. Segundo o texto, eles têm a função de ilustrar por fatos datados os poderes da Virgem ou o valor taumatúrgico da devoção do dia. Dentre as narrativas situadas pelo autor tem-se: A Assunção, a Purificação e a Natividade da Virgem, a Anunciação do Senhor (esta legenda

---

<sup>240</sup> IDEM. p.47.

<sup>241</sup> *De Nativitate Domini*, pp.1-5.

<sup>242</sup> *De Resurrectione Domini*, pp.1-6.

<sup>243</sup> PANOFSKY, Erwin. Op. cit.

<sup>244</sup> IDEM. p.5-6.

trata tanto do Cristo quanto da Virgem) e a Exaltação da Cruz. Para Alain Boureau, o fato desses milagres estarem relacionados ao ciclo mariano revelam a ligação da *LA* com uma tradição do século XII. Isto faz, segundo o autor, com que os capítulos temporais se inclinem aos santorais e dêem homogeneidade à obra.<sup>245</sup> Os *exempla*, quinta forma apontada pelo historiador francês, são fortemente utilizados no capítulo da Natividade do Senhor: nele, a narrativa se integra à articulação numerada das razões expostas de modo didático por Iacopo.<sup>246</sup> Outra legenda indicada por Alain Boureau é a da Comemoração das Almas, que oferece vários *exempla*. Festa consagrada ao purgatório, sabidamente uma inserção tardia da Igreja em seu quadro litúrgico, como demonstrou Jacques Le Goff.<sup>247</sup> O texto inicia com uma breve “razão histórica” (para inserir a origem eclesiástica da festa no relato) e depois revela uma série de pontos e argumentos de legitimação da mesma e de referências à teologia da penitência. Um dos *exempla* já é apresentado desde o início da narrativa:

Ait quoque Petrus Damianus quod sanctus Odilo comperiens quod apud Vulcanum Sicilie crebro voces et viviatus demonum audiebantur plagentium quod anime defunctorum per elemosinas et orationes de eorum manibus eripiebantur in suis monasteriis ordinavit ut post festum omnium sanctorum fieret commemoratio defunctorum [...] De duobus autem hic speialiter videri potest, primo de ipsis purgandis, secundo de eorum suffragis.<sup>248</sup>

Esta passagem revela a intenção doutrinária da legenda, na medida em que se trata de uma festa institucionalizada para a domesticação da relação entre os vivos e os mortos bem como da função mediadora e intercessora da Igreja nesta questão. A propósito esta é uma das características marcantes do texto hagiográfico, na medida em que os santos são muitas vezes os seres para os quais os fiéis direcionam suas preces endereçadas a parentes falecidos. Ainda sobre os *exempla* na narrativa da Comemoração das Almas, Alain Boureau considera que a maioria deles é arcaica. O que revelaria que Iacopo da Varazze gostava pouco das novidades.<sup>249</sup>

<sup>245</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. p.47. O ciclo mariano será analisado em outro capítulo desta dissertação.

<sup>246</sup> IDEM. p.47-49. Retomando o conceito apresentado por Jacques Le Goff, o *exemplum* é definido como “conto breve dado como verídico (=histórico) e destinado a ser inserido num discurso (em geral, um sermão) a fim de convencer um auditório por meio de uma lição salutar”. Cf. nota 16.

<sup>247</sup> LE GOFF, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. Op. cit. Cf. Principalmente a segunda parte da obra, “Le XIIe Siècle: Naissance du Purgatoire”.

<sup>248</sup> *De Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum*, p.1. Tradução livre: “Diz Pedro Daminano que Santo Odilo descobriu que perto do vulcão da Sicília podia se ouvir vozes dos demônios que se queixavam perder as almas dos defuntos por causa das esmolas e orações feitas nos mosteiros. [Odilo] Ordenou que logo após a festa de todos os santos se fizesse a comemoração dos mortos. Duas considerações devem ser feitas sobre esta festa: primeiro sobre os que devem purgar e segundo sobre os sufrágios dirigidos a eles.”

<sup>249</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. p.51-53.

O último item da tipologia sobre os capítulos temporais da *LA* foi definido pelo autor como “canevas mémorable”, o que se pode traduzir como “esquemas/esboços memoráveis” (memorável, provavelmente significando que não pode/deve ser esquecido). Segundo o texto, este tipo de esquema está presente na legenda do Advento do Senhor, como uma espécie de instrumento que auxiliasse a memória do pregador e/ ou guiasse a escuta do fiel, aproximando o desenvolvimento do texto às etapas do desenvolvimento de um processo.<sup>250</sup> Provavelmente, esta associação se dá também pelo conteúdo daquela legenda: trata de duas diferentes estadas de Cristo entre os homens. A primeira, que é a Encarnação e a segunda, que é o Juízo Final. O esquema estruturado por Iacopo possui oito passos: a) Procedimentos preliminares (quando aborda a questão do Juízo); b) A comparação dos acusados; c) Apresentação das insígnias da Paixão; d) Interrogatório; e) Leitura da ata de acusação; f) Audição das testemunhas; g) A acusação do pecador, e h) A sentença.

Alain Boureau apresenta ainda a legenda sobre a “Dédicace de l’Église” (Dedicação da Igreja). Trata de um texto sobre as formas de dedicação aos templos material e espiritual da Igreja. Nele, Iacopo da Varazze especifica os deveres da Igreja, apresentando-os e explicando-os de acordo com um ritual. O importante neste texto, segundo Alain Boureau, é a combinação de sistemas alternativos de códigos de operações dedicatórias: a) Razões simbólicas ou explicativas, que recobrem “exaustivamente uma ordem de realidade”; b) Sistema flexível e indefinido de significações simbólicas superpostas ao enunciado e c) Divisão analítica dos termos do enunciado em que cada um recebe uma interpretação simbólica.<sup>251</sup>

No geral, o historiador francês encerra esta análise sobre os capítulos temporais da *LA* concluindo que os seis tipos de narrativa estão muitas vezes imbricados uns nos outros e que a variedade na composição também revela uma diversidade de posições doutrinárias, fazendo deste legendário um verdadeiro “espelho total da Criação”.<sup>252</sup> Esta tipologia oferece dispositivos para um entendimento dos significados do Ciclo Crístico na *LA*, dentre eles, o principal – no momento –, que é o da estruturação dos argumentos tal qual uma exposição sumária dos temas e a possibilidade de identificação dos dogmas e da doutrina nos textos.

Diferentemente da disposição litúrgica encontrada na *LA*, a seção da *ST* na qual se encontram os textos sobre a vida de Cristo é dedicada exclusivamente a Ele. Há Questões que compreendem as etapas cronológicas de Cristo (Natividade, Paixão, Ressurreição) e a

---

<sup>250</sup> IDEM. p.54.

<sup>251</sup> IDEM. p.54-55.

<sup>252</sup> IDEM. p.56.

Questões relacionadas com as virtudes e benefícios que a vida de Cristo inspiram (sacramentos e a penitência). Esta terceira parte é composta por noventa Questões. Destas, quinze tratam diretamente do ciclo crístico: Anunciação<sup>253</sup>, Natividade<sup>254</sup>, Epifania<sup>255</sup>, Circuncisão<sup>256</sup>, Paixão<sup>257</sup>, Ressurreição<sup>258</sup> e Ascensão<sup>259</sup>.

Pode-se encontrar em outras Questões da *ST* argumentos próximos ao que Iacopo escreveu sobre o *Advento do Senhor*, quando, por exemplo, Tomás aborda a Encarnação<sup>260</sup> e o poder judiciário de Cristo.<sup>261</sup> Além disso, de modo mais disperso na obra pode-se encontrar Questões relacionadas à Circuncisão<sup>262</sup> e da função reparadora de Cristo.<sup>263</sup> Do mesmo modo sumário com o qual Iacopo da Varazze apresentou as razões, justificativas e motivos doutrinários e litúrgicos (analisados anteriormente), Tomás apresentou um *corpus* dogmático hierarquizado e homogêneo.

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

É importante retomar o que foi desenvolvido até o momento: comparando as duas obras percebeu-se nas características próprias de cada tipo de discurso semelhanças que aproximam os dois textos. A *LA*, estruturalmente, pode ser lida em sua integração com o tipo de produção intelectual de seu tempo. No entanto, para além da questão estrutural, é importante analisar as mensagens, o conteúdo dos textos que compõem o ciclo crístico nas

<sup>253</sup> III, Q. 30, v.8, pp. 446-456.

<sup>254</sup> III, Q. 35, v.8, pp. 505-522.

<sup>255</sup> III, Q. 36, v.8, pp. 522-542.

<sup>256</sup> III, Q. 37, v.8, pp. 542-551. “Da circuncisão de Cristo”, Questão dividida em quatro artigos, sendo que o último trata da purificação de Maria. Este tema foi desenvolvido por Iacopo de Varazze na festa da *Purificação da Virgem* a ser tratada no terceiro capítulo.

<sup>257</sup> III, Q. 45-50, v.8, pp. 637-726.

<sup>258</sup> III, Q. 53-56, v.8, pp. 752-795.

<sup>259</sup> III, Q. 57, v.8, pp. 795-808.

<sup>260</sup> III, Q. 1, v.8, pp.57-74.

<sup>261</sup> III, Q. 26 e 59, v.8. “Da denominação dada a Cristo, de medianeiro entre Deus e os homens”, pp.395-399 e “Do poder judiciário de Cristo”, pp. 816-830, respectivamente.

<sup>262</sup> III, Q. 70, v.9, pp. 187-197.

<sup>263</sup> III, Q. 84-90, v.9, pp. 467-555.

duas obras. Acredita-se que para entender não somente as relações entre vivos e mortos, santos e fiéis, mas também as relações entre homens e mulheres estabelecidas pelos dois autores em seus textos, é preciso analisar as mensagens e os possíveis significados de cada elemento e/ou categoria presente nos mesmos.

## 2. Mensagens, modelos e analogias:

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

Para Alain Boureau, a mensagem dos capítulos temporais – dentre os quais estão as lendas sobre Cristo – é homogênea e, baseada numa ampla tradição teológica, que não está preocupada com inovações, e sim, com o preenchimento da maior parte possível do campo cultural. A inserção da narrativa na doutrina revela a complexidade da obra de Iacopo da Varazze, bem como a riqueza de seu estilo, conjugando diferentes formas textuais num mesmo capítulo.<sup>264</sup> A homogeneidade desta mensagem consiste em fornecer elementos para a composição das vidas dos santos, como, por exemplo, a importância do martírio em toda a obra, certamente referenciando a uma imitação a Cristo.

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

Em sua tese de doutorado, Néri Souza analisou estes debates sobre as diferentes formas de se conceber a santidade no Ocidente Medieval.<sup>265</sup> Na tese percebe-se que uma das principais preocupações dos historiadores era estabelecer uma filiação ou origem do culto dos

---

<sup>264</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. p.57.

<sup>265</sup> SOUZA, Néri de A. *A cristianização dos mortos...* Op. cit. Cf. Capítulo 2: “A natureza da santidade: o santo, o herói e a morte”. v.1., pp. 145-244. Texto também publicado em: IDEM. “Hipóteses sobre a natureza da santidade: o santo, o herói e a morte”. *Signum*: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, São Paulo, n.4, pp.11-47, 2002.

santos na história das práticas devocionais. Por isso, muitas vezes os santos foram associados como continuadores e/ou substitutos dos cultos aos deuses pagãos, ancestrais e heróis da Antigüidade. A autora acrescentou que esta preocupação tem deixado de inquietar os pesquisadores, que agora se interessam por outras questões relacionadas aos textos hagiográficos.<sup>266</sup> Grande parte desta mudança de perspectiva se dá porque inventários mais seguros e mais críticos têm favorecido as análises sobre a santidade.<sup>267</sup> Em suas análises, Néri Souza se ateve detalhadamente nos principais interlocutores acerca do debate, mostrando sempre as contribuições e as limitações de cada autor. Dentre elas, as obras de Jean-Claude Schmitt<sup>268</sup> e de André Vauchez.<sup>269</sup> O primeiro, ao trabalhar com a relação entre os vivos e os mortos abriu mão da questão das heranças, o que, segundo a autora, limitou o alcance cultural de suas conclusões, na medida em que seu objeto de estudo compreende uma preocupação que deve ser pensada na longa duração.<sup>270</sup> O segundo, já diretamente relacionado com a questão da santidade, preocupou-se com o estabelecimento de um padrão histórico dos modelos de santidade. Segundo a autora, esta perspectiva também impede uma análise de longa duração, na medida em que, para André Vauchez, os modelos se sobrepunham como etapas evolutivas distintas. Para Néri Souza, a própria diversidade dos perfis de santidade encontrados na *LA* contraria esta interpretação.<sup>271</sup>

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

---

<sup>266</sup> Atualmente, com os estudos sobre as escritas de si (ou autoreferenciais) as biografias de santos têm novamente despertado o interesse de pesquisadores e do grande público. François Dosse publicou *Le pari biographique: écrire une vie* (2005), cujo argumento é o de que da Antigüidade à Modernidade o sentido da escrita biográfica permaneceu o mesmo, a saber, um discurso de virtudes, edificante, para transmitir valores às gerações seguintes. Um dos capítulos é dedicado às formas biográficas da Antigüidade e da Idade Média. Neste capítulo o autor situou a hagiografia entre a narrativa mítica e a heróica.

<sup>267</sup> SOUZA, Néri de A. *A cristianização dos mortos...* Op. cit. p.165.

<sup>268</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

<sup>269</sup> Principalmente os textos: VAUCHEZ, André. "O Santo". Op. cit. e VAUCHEZ, André. "Saints admirables et saints imitables: Les fonctions de l'hagiographie on-elles change aux derniers siècles du Moyen Age?". In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1991, pp. 162-172.

<sup>270</sup> SOUZA, Néri de A. op. cit. p.163-164.

<sup>271</sup> IDEM. p.177.

perfeição cristã e, principalmente, na figura de Cristo. Por isso, são também seres de exceção.<sup>272</sup>

A cronologia estabelecida por este autor sobre os santos na sociedade medieval é a seguinte: a) Mártires medianeiros e patronos (Início da Era Cristã)<sup>273</sup>; b) Os ascetas, modelo proveniente do Oriente (provavelmente no século IV)<sup>274</sup>; c) Os defensores do povo e fundadores da Igreja, período definido pelo autor como “hagiocracia”, no qual predominaram os santos que estavam ligados ao poder eclesiástico (séculos VI a VIII)<sup>275</sup>; d) Reis santos e monges angélicos (séculos X e XI), período que compreende os embates entre o poder político e o poder espiritual, também conhecido como período da Questão das Investiduras e o tempo da Reforma Gregoriana. Nesta época, vitoriosa, a Igreja exerceu mais influência no Ocidente. Também pode-se caracterizar o período pelo modelo de santidade que valorizava a profissão monástica, ou seja, o comportamento de renúncia às questões materiais da vida terrena. Os religiosos eram os “verdadeiros soldados de Cristo”, e a santidade assumiu um aspecto profissional<sup>276</sup>; e) Seguidores de Cristo (séculos XII e XIII), quando se percebe uma modificação na natureza da santidade. Esta modificação operou no sentido e na possibilidade da santidade: da contemplação de um Deus inatingível, à imitação das virtudes do Cristo encarnado.<sup>277</sup> E, por fim, f) os místicos profetas e pregadores (séculos XIV e XV).<sup>278</sup>

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

---

<sup>272</sup> VAUCHEZ, André. “O Santo”. Op. cit. p.211.

<sup>273</sup> IDEM. p.212.

<sup>274</sup> IDEM. p.213

<sup>275</sup> IDEM. p.214-215.

<sup>276</sup> IDEM. p.216-218.

<sup>277</sup> IDEM. p.218-220.

<sup>278</sup> IDEM. p.221-223.

As tipologias fornecidas por André Vauchez revelam falhas também quanto à questão da espiritualidade na Idade Média. Este autor chegou a afirmar que o século XIII foi a civilização do Novo Testamento e que os autores desse século faziam referências exclusivas à esta parte da Bíblia. Não somente a *LA*, mas a própria *ST* contradizem esta afirmação.<sup>279</sup>

A tipologia de André Vauchez pode ser cruzada com os quatro tipos de santos identificados por Alain Boureau na *LA*: 1) Os originários – santos que tiveram contato com Cristo; 2) Os antigos – principalmente os mártires, vítimas das perseguições entre o final do século I e o século IV; estes em maior número; 3) Os históricos – doutores, confessores, abades e bispos dos séculos IV a VII e 4) Os contemporâneos – dos séculos XII e XIII, estes em menor número.<sup>280</sup> Alain Boureau inventariou o modelo de santidade martirológico na *LA* e chegou à seguinte conclusão: o martírio se apresenta como um modelo religioso completo, com referências principalmente ao Velho Testamento, ancorado no ciclo crístico (Paixão), que utiliza protótipos tanto orientais quanto ocidentais e que, além disso, também é contemporâneo (ao século XIII).<sup>281</sup>

Analisando, então, as narrativas do ciclo crístico, a intenção é trabalhar os temas concernentes às funções da santidade, as quais podem ser percebidas na *LA* e que influenciam na construção e divulgação de modelos de comportamento e exposição doutrinária. É importante, então, retomar o prólogo da obra, no qual Iacopo explicita a função da vinda de Cristo: redimir os primeiros pecados e reconciliar os fiéis com Deus. A partir desta questão, outro elemento daquelas narrativas é a analogia por inversão, ou seja, Cristo é o contrário de Adão: aquele que resiste às tentações e que obedece, divulga e vive orientado para Deus e que esteve entre os homens para tentar restabelecer este vínculo. Dos sete motivos enumerados por Iacopo para que Cristo fosse enviado, apenas um é exclusivo: o de remissão de todo o gênero humano. Os demais são perceptíveis nas vidas dos santos, como, por exemplo: a

---

<sup>279</sup> Entretanto, uma ressalva é importante neste momento do texto: esses dois estudos citados não são as principais obras de André Vauchez, e sim, estão inseridos em contextos de divulgação dos estudos medievais, que muitas vezes assumem essas características simplificadoras. Estas considerações foram desenvolvidas em estudo anterior sobre as duas obras, conforme a nota 2 desta dissertação. Por ocasião deste trabalho foram analisadas as referências bíblicas utilizadas pelos dois autores, principalmente quando se referenciavam às mulheres. Percebeu-se que Tomás de Aquino baseou-se no livro do *Gênesis*, prefigurando a mulher como frágil, seduzida pelo diabo e que induziu o homem ao erro. Enquanto que Iacopo da Varazze, na seção das Festas que acontecem no Tempo do Desvio (momento litúrgico que trata da Queda) utilizou uma variedade de referências, inclusive, também por tratar de lendas do ciclo mariano. No entanto, em seu estudo mais denso sobre a santidade, Vauchez também repete a tipologia supracitada. Cf. o “livro II”, no qual apresenta uma tipologia da santidade medieval na obra *La sainteté en Occident...* op. cit.

<sup>280</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système...* Op. cit. pp. 35-38.

<sup>281</sup> IDEM. p.115. Toda a segunda parte da obra é dedicada aos elementos da narrativa. O principal elemento analisado por este autor é o martírio, sua morfologia e seus significados na *LA*.

preocupação com os pobres<sup>282</sup>, a cura de enfermos<sup>283</sup>, os santos patronos, os mártires que testemunharam a fé em Cristo, por ele morreram, libertaram da perseguição aqueles que professavam a mesma fé<sup>284</sup> e julgaram cada um de acordo com seus méritos.<sup>285</sup> Além disso, “iluminaram os ignorantes”.

Outras duas legendas fornecem elementos para que a comparação da vida de Cristo com as vidas dos santos fique mais explícita: a de *Todos os Santos* e a *Comemoração das Almas*. Nelas percebe-se exposições sistemáticas acerca da função dos santos e das festas dedicadas a eles e, também pela relação com os mortos, a importância da devoção. Na legenda da festa de *Todos os Santos*, Iacopo define quatro tipos de santos que são honrados durante o ano litúrgico: os apóstolos, os mártires, os confessores e as virgens. Cada um desses possui especificidades que remetem a uma idéia geral de santidade. No caso das prerrogativas dos Apóstolos, tem-se que eles refletem em si, como espelhos, a vida e conduta de Cristo.<sup>286</sup>

É importante ressaltar que esta similitude extrapola as vidas dos Apóstolos. A imitação de Cristo ou dos passos por ele realizados em vida se reflete nas legendas dos santos, como é o caso dos mártires – que com seu sangue obtiveram, dentre outras coisas, “a posse da glória eterna”, dignificando ainda mais a morte. Iacopo da Varazze considera os mártires como espadas de caridade e verdade, guerreiros que aniquilaram seus opositores, sendo mais fortes que seus carrascos.<sup>287</sup>

A semelhança de Cristo com os mártires é perceptível, por exemplo, na questão da morte voluntária a serviço de Deus. Cristo foi humilhado, torturado e desfigurado, mas, mesmo assim, triunfou, morrendo sobre seus algozes, como acontece nas longas cenas descritivas dos martírios dos santos.<sup>288</sup>

A partir destas considerações, acredita-se ser possível considerar as narrativas sobre o ciclo crístico na LA como modelos para a estruturação das legendas santorais. É importante ressaltar que a homogeneidade outrora revelada por Alain Boureau permanece na medida em

<sup>282</sup> *Santa Cristina* Quebrou todas as estátuas de ouro e prata das divindades, as quais seu pai adorava, e repartiu entre os pobres. Cf. também *De Sancta Iustina* e *De Sancto Francisco*.

<sup>283</sup> O apóstolo que curava os enfermos, mas que, por exemplo, deixou sua filha Santa Petronela doente até o dia em que “ela atingiu a perfeição no amor a Deus”. *De Sancta Petronilla*, p.1. Ver também *Sancto Quintino*, p.1.

<sup>284</sup> *De Sancto Ignatio* e *De Sancto Lupo*.

<sup>285</sup> *Santa Iustina*, p.1.

<sup>286</sup> *De Festivitate Omnium Sanctorum*, p.3.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p.3-4.

<sup>288</sup> Néri de A. Souza bem demonstrou a preferência e a predominância do martírio na *Legenda áurea*: “Mais importante do que o momento exato da morte é a descrição lenta de seu acontecimento, que torna clara a relação especial que o santo mantém com ela atesta sua eficácia propiciatória”. SOUZA, Néri de A. op. cit. p.148. O principal argumento da autora consiste em estabelecer uma relação de temas como o martírio, milagre, magia, sexualidade e alimentação com a morte.

que o texto de Iacopo da Varazze remete constantemente a uma repetição da mensagem, que é a conversão. A enumeração de motivos, fatores, razões e condições que justificam tanto a ação de Cristo quanto a imitação deste modelo e a intervenção dos Santos não se distingue da sistematização teológica proposta por Tomás de Aquino. A diferença está no fato da *ST* não ser uma compilação sobre santos. Mas as virtudes e as funções evangelizadoras aparecem principalmente quando o teólogo trata do comportamento humano. Cristo é o remédio, o juiz e a referência: veio para corrigir, ponderar e orientar diante da expectativa do fim dos tempos. Todo o ciclo crístico na *ST* enfatiza o seu caráter médico: desde a conveniência da Encarnação à causalidade da Ascensão.

Em duas Questões Tomás claramente definiu a função judicial de Cristo: com a sua morte, cumpriu sua função mediadora, aproximando os homens de Deus. Nesta mesma passagem o teólogo definiu que esta função pode ser também exercida por outros, desde que cumpram com a aproximação. Isto é possível por preparação e ministério.<sup>289</sup> Também com as humilhações da Paixão, Cristo conquistou o mérito do poder judiciário, ascendendo ao Pai e assumindo o posto de Juiz do fim dos tempos.<sup>290</sup>

Na Questão sobre a conveniência da Encarnação Tomás considerou que a presciência do futuro por parte de Deus fez com que Cristo fosse enviado para redimir o pecado da mesma forma que a salvação de um homem se cumpre pelas orações de outros.<sup>291</sup> Ao tratar deste tema Tomás reenvia seu texto para Questões discutidas na primeira parte da obra quando trata da Predestinação.<sup>292</sup>

Na *ST* há uma questão em oito artigos sobre a predestinação. A natureza dos argumentos está relacionada com a presciência e a “eleição” divina e suas implicações na definição dos não predestinados. Segundo o teólogo, a predestinação é definida como a razão de conduzir a criatura racional ao fim, à vida eterna.<sup>293</sup> Além disso, para Tomás, a definição da existência dos predestinados se dá na constatação de que “Deus reprova alguns homens”:

Dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci; non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam: sicut supra dictum est quod praedestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, que non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non

<sup>289</sup> III, Q.26, a.1, sol., v.8, p. 396.

<sup>290</sup> III, Q.59, v.8, pp. 816-830.

<sup>291</sup> III, Q. 1, a.3, rep. 4, v.8, p. 66.

<sup>292</sup> I, Q.23, v.1, pp. 448-469.

<sup>293</sup> I, Q.23, a.1, sol., v.1, pp.450-451.

possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpan.<sup>294</sup>

Nesta passagem, percebe-se a importância do entendimento do conceito de livre-arbítrio, pois é a ação do homem que mesmo reprovado por Deus ratifica sua reprovação. Considerando Cristo como argumento máximo e modelo a ser seguido, a reprovação implica obviamente no distanciamento. Para Tomás, a predestinação garante a vida eterna. Contudo, esta garantia não limita o poder de escolha do indivíduo. Sendo assim, entende-se que as escolhas devem estar orientadas para um fim, de modo a confirmar a eleição divina. Se a predestinação é certa e exata para Deus, aos homens não lhes é revelada de antemão. Cabe, então ao homem proceder de acordo alguns modos para garantir sua salvação.

A princípio, o teólogo definiu que a predestinação circunscreve o âmbito de duas coisas: a eleição divina e seu efeito. Quanto à presciência de Deus e a definição dos eleitos, não há meios para garantir a predestinação. Em relação ao efeito, ou seja, a vida eterna, tem-se que:

Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda: scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum: non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus: quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinat a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinat conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur.<sup>295</sup>

<sup>294</sup> I, Q.23. a.3, rep.3, v.1, p.455. Tradução da Loyola: “deve-se dizer que a reprovação de Deus não diminui em nada o poder de agir dos reprovados. Eis por que quando se diz que o reprovado não pode obter a graça, é preciso entendê-lo como impossibilidade não absoluta, mas condicionada. Conforme foi explicado acima, se é necessário que o predestinado seja salvo, é por necessidade condicionada, que não tolhe o livre-arbítrio. E também, ainda que alguém reprovado por Deus não possa receber a graça, mas caia em tal ou tal pecado, isto provém de seu livre-arbítrio; é justo então que lhe seja imputada a culpa”.

<sup>295</sup> I, Q. 23, a.8, sol., vol.1. p.468. Tradução da Loyola: “Portanto, deve-se dizer de outro modo considerando na predestinação duas coisas: a predeterminação divina e seu efeito. Quanto à primeira, a predestinação não é de modo algum ajudada pelas preces dos santos; pois não é pelas orações dos santos que alguém é predestinado por Deus. Quanto à segunda, porém, pode-se dizer que a predestinação é ajudada pelas preces dos santos e por outras boas obras; porque a providência, da qual faz parte a predestinação, não suprime as causas segundas; ela provê seus efeitos de tal modo que mesmo a ordem das causas segundas esteja sujeita a essa providencia. Por exemplo, assim como os efeitos naturais são provistos de tal modo que as causas naturais a eles se ordenem, pois sem elas os efeitos não existiriam, assim também a salvação de alguém é predestinada por Deus de tal modo que está incluída na ordem da salvação tudo o que promove para a salvação: suas próprias orações ou as dos outros, ou outros bens ou tudo aquilo sem o qual não se consegue a salvação. É então preciso que os predestinados se esforcem em agir bem e em rezar, pois é por esses meios que o efeito da predestinação se realiza com certeza”.

A partir desta consideração, entende-se que o teólogo defende a necessidade de viver sob algumas diretrizes, pois, por não saber quem nem quantos são predestinados, os homens devem escolher quais atitudes e comportamento adotar. É a escolha, na qual consiste o livre-arbítrio, que leva o homem para a salvação. Outro aspecto relacionado à presciência divina é o chamado “Livro da Vida”. Este tema dá seqüência na *ST* à Questão da Predestinação. Para Tomás este livro nada mais é do que “o conhecimento de Deus, pelo qual predestinou à vida os que previu”.<sup>296</sup> Nele estão inscritos os escolhidos, e, de acordo com a própria idéia de predestinação, é a escolha deles que ratifica a sua permanência. Neste sentido, a *ST*, por ter sido redigida para a formação de iniciantes, torna-se, também, um manual de disciplina e moralização, pois, a partir da necessidade do bom comportamento, é imprescindível traçar quais atitudes são boas e quais são ruins para a consecução da vida eterna. Além disso, é necessária a intervenção de outros em favor daquele que, por suas obras, espera alcançar o efeito da predestinação.

Esta economia espiritual em que uns intercedem por outros em prol de sua salvação caracteriza a história religiosa traçada no ciclo crístico nas duas obras. A relação entre os vivos e os mortos revela ainda o sistema de contabilização entre as boas e as más obras, cujo resultado projeta a purgação, a danação e a eleição divina para a vida eterna. Esta economia pode ser expressa em diversas formas, mas os casos de devoção aos santos por intermédio de suas histórias de martírio e renúncias e a vida de Cristo caracterizam-na como um sistema jurídico da doutrina cristã, como se percebe na legenda sobre o *Advento do Senhor*, na *LA*, e nas Questões da *ST* sobre a Predestinação e o Livro da Vida; da denominação dada a Cristo como medianeiro entre Deus e os homens e de seu Poder judiciário.

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

---

<sup>296</sup> I, Q.24, a.1, arg. s.c., v.1, p. 470.

## 2.

# OS PECADOS:

## Tomás, um arcaico?

Neste capítulo, o universo cultural dos pecados será analisado pelo prisma teológico e com o peso da tradição herdada por Tomás. Isto porque foi lendo o Tratado dos Vícios e dos Pecados que uma aparente contradição entre fonte e bibliografia surgiu. Trata-se das referências utilizadas pelo teólogo, que em sua sistematização dos pecados conjugou autores como Agostinho e Gregório Magno.

Analisar os pecados na *ST* permite colocar em xeque que a utilização de termos como arcaico e sofisticado não é tão pertinente quando se trata de uma comparação entre esse compêndio de Teologia e a *LA*. A partir do estudo de Carla Casagrande & Silvana Vecchio sobre os pecados capitais pretende-se evidenciar como Tomás de Aquino utilizou o setenário de Gregório num momento em que este sistema era questionado por autores do século XIII. Se Tomás, considerado como exemplo de sofisticação pelos estudiosos que definiram Iacopo e a *LA* como arcaicos devido à utilização de modelos de santidade não usuais em seu tempo, busca na tradição a validação de seus argumentos, não seria também arcaico?

Como a proposta é comparar a *ST* e a *LA* pelos caminhos dos pecados e das virtudes, a ênfase, no momento, será na apresentação e análise das compreensões tomistas sobre os pecados, finalizando com as análises das narrativas bíblicas do pecado original.

Antes, porém, breves considerações sobre Adão e sobre o sistema de valores elaborado pelos homens da igreja para as mulheres fazem-se necessárias. Os aspectos relacionados ao primeiro pai são importantes porque é à procura do estado inicial de retidão, perdido com o pecado, que Tomás de Aquino se posiciona na *ST* ao escrever sobre o homem.<sup>297</sup> A passagem da criação é determinante para dividir o gênero humano entre o que originalmente foi feito “imagem e semelhança” e o que se tornou após ter almejado estar “no lugar” de Deus. Em outras palavras, antes da queda, em relação ao seu estado intelectual, Adão possuía todas as

---

<sup>297</sup> I, Q. 75-102, vol.2; I-II, Q. 1-48, vol.3.

virtudes ou “perfeições” racionais ordenadas para Deus.<sup>298</sup> Com a quebra desta harmonia houve então a introdução do desvio e do desregramento na humanidade.

A generalização do pecado e, ao mesmo tempo, a individualização dos atos pecaminosos compõe outra característica do pensamento de Tomás. E, a partir disso, é possível entender que para ele o ser humano era uma imagem de representação dupla: imagem da criação que, como tal é chamada a encontrar-se com Deus, e, ao mesmo tempo, é a imagem do pecado de Adão, que o privou da justiça original.<sup>299</sup> A consequência disso é tão famosa quanto a própria história: a expulsão do paraíso, as dores no parto, a morte, o trabalho. Neste sentido, o discurso sobre os pecados é um discurso sobre a culpa e, nele, as mulheres foram detalhadas em seus corpos, mentes e natureza.

Muito já se estudou e se estuda sobre o discurso clerical acerca das mulheres na Idade Média: obras coletivas, eventos, teses e artigos dedicados ao tema se diversificam na medida em que muda o suporte documental, o tempo e o espaço de análise. Por isso que tentar esgotar uma discussão historiográfica sobre o tema é uma tarefa impossível. As leituras sobre os pecados das mulheres nas fontes analisadas e sobre a Idade Média estão geralmente pautadas pelo tema da misoginia, ou a aversão dos homens da Igreja à mulher. É importante frisar que enquanto Tomás dedicou *Tratados e Questões* nas quais transparece essa visão, Iacopo na *LA* privilegia as virtudes.

---

<sup>298</sup> I, Q. 95 a.3, sol. vol. 2, p. 657.

<sup>299</sup> SUAREZ-NANI, Tiziana. “Universalità e individualità del male: note sul rapporto tra peccato originale e male morale secondo Tommaso d’Aquino”. *Ética & Política*, 2002, v.2. Disponível em: [www.units.it/dipfilo/etica\\_e\\_politica/2002\\_2/indexsuarez.htm](http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexsuarez.htm), consultado no dia 15/10/2004. As páginas não estão numeradas.

Desde a obra dirigida por Georges Duby e Michelle Perrot no início dos anos 90 aos avanços teóricos e temáticos a partir dos estudos de gênero, os saberes sobre a “mulher”, como objeto de estudo, estão amplamente estruturados na historiografia.<sup>300</sup>

Como Tomás utilizou um vasto material: de Aristóteles a Agostinho, de metáforas da medicina à Bíblia, isto implica numa multiplicidade de referências intelectuais e culturais, que vão da compreensão do indivíduo composto de alma e corpo, forma e matéria ao ascetismo do cristianismo primitivo e ao mundo pós-Reforma Gregoriana.

Implica também em considerar para quem, onde e sob quais condições escreveu. Um universo dominado por homens e pensamento misógino. Da mulher como macho falho, em Aristóteles, à razão inferior, como em Tomás, o principal dilema criado foi: como definir a natureza feminina como fraca e pecadora e ao mesmo tempo salvá-la? No Tratado dos Vícios e dos Pecados, e, obviamente, nas Questões sobre o Pecado Original e a Criação, Eva e o epíteto da mulher fraca e pecadora é predominante. Portanto, foi na esteira da tradição misógina que Tomás se deteve.

---

<sup>300</sup> Essa estruturação é tanta que o campo de estudo sobre o tema já ganhou autonomia em linhas de pesquisa, bem como um denso debate acerca de sua própria legitimidade. Autores que se baseiam na proposta de DUBY e PERROT estariam mais próximos de uma história social das mulheres. Os estudos de gênero, no entanto, procuram reescrever a história das relações entre homens e mulheres como uma história das relações entre os sexos sendo que o “masculino” e o “feminino” são valores sociais construídos, os quais extrapolam as diferenças biológicas dos corpos. Na década de 1970 foi realizado um colóquio, cujos textos estão publicados no periódico *Cahiers de Civilisation Médiévale (Xe-XIe siècle)* (nº2-3,1977). Neste evento os trabalhos apresentados abrangiam desde uma concepção generalizada sobre as mulheres na civilização ocidental, no islã e em Bizâncio, passando principalmente pelo crivo dos clérigos e teólogos. Com o avanço dos estudos os temas se diversificaram e seguiram as tendências monográficas. Em relação à proposta da coletânea *História das Mulheres no Ocidente*, o segundo volume foi inteiramente dedicado à Idade Média. A obra compreende estudos sobre as normas de controle, estratégias familiares e evidência as vozes das mulheres. Tema para o qual Duby dedicou a trilogia *Damas do Século XII*. Também estudado por Duby foi o casamento e a construção do amor cortês no Ocidente. Em *Mâle Moyen Age: De l'Amour et autres essais* (1988) defendeu que a aparente valorização da mulher nos romances cortesãos acompanhava, na verdade, uma valorização do indivíduo de uma forma geral. Tema também estudado por R. H. Bloch em *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental*. As preocupações dos historiadores também se voltaram para questões relacionadas ao corpo e à prostituição. Peter Brown na obra *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo* (1988) ateu-se a este tema num período em que o discurso predominante era o da valorização da virgindade e da fuga para o deserto. Mais recentemente, J. Le Goff e N. Truong publicaram *Uma história do corpo na Idade Média* (2003). J. Rossiaud, no entanto, analisou as questões teológicas e sociais relacionadas à prática da prostituição no século XIV (*A prostituição na Idade Média*, 1984). Tema também estudado por Mario Pilosu em sua obra *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Há que se fazer referências ainda aos trabalhos *A Mulher no tempo das Cruzadas* (1990) e *Hildegard de Bigen: A consciência inspirada no século XII* (1994), de Régine Pernoud. Em relação aos estudos de Gênero, destaca-se a obra *Gender and Politics of History*, de Joan Scott (1988), e *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (1982) e *Holy Feast and Holy Fast* (1988), de Caroline Bynum. No Brasil, os estudos de gênero têm ganhado espaço com o surgimento de periódicos especializados sobre a temática, como *Cadernos Pagu*, da Unicamp. Dentre os vários artigos publicados, destaca-se: KOFES, Suely. “Categorias analítica e empírica: Gênero e mulher – disjunções, conjunções e mediações” (nº1, 1993, pp. 19-30); TILLY, Louise A. “Gênero, História das Mulheres e História Social” (nº3, 1994, pp. 29-62); MACHADO, Lia Zanotta. “Gênero, um novo paradigma?” (nº11, 1998, pp. 107-125). Há ainda um iminente destaque às preocupações teórico-metodológicas da Dra. Andréia Frazão (UFRJ) em analisar a aplicabilidade dessa categoria para os estudos medievais, bem como sobre as utilizações feitas por pesquisadores brasileiros.

Este capítulo está dividido em duas partes. Na primeira as análises se concentram nos Pecados na *ST*. Na segunda, sobre a prostituição tanto na *ST* quanto na *LA*.

## I

### Os Vícios e os Pecados na *Suma Teológica*:

O discurso sobre os vícios é uma preocupação oriunda dos meios monásticos dos séculos V e VI. Sendo o vício um obstáculo onipresente na vida dos monges, sua superação seria um dos elementos do caminho para a perfeição. Numa batalha contínua, portanto, – contra eles mesmos e contra o mundo – que se constituiu o sistema dos vícios e dos pecados.<sup>301</sup> É importante ressaltar que as preocupações monásticas não podiam ser trasladadas para o mundo dos leigos sem que fossem transformadas. Por isso que, a partir dos acontecimentos urbanos, comerciais e intelectuais vividos no Ocidente a partir do século XI, era necessário renovar o discurso na medida em que falar para os leigos também implicou numa modificação da definição e classificação dos pecados.<sup>302</sup>

Esta nova pastoral está intrinsecamente relacionada ao surgimento das Ordens Mendicantes. Carla Casagrande & Silvana Vecchio analisaram tal transformação a partir de dois grupos de documentos: 1) manuais de confessores, sermões e opúsculos didáticos; 2) textos de teologia. Diante do vasto material eclesiástico e iconográfico<sup>303</sup> sobre o tema, analisaram cada pecado separadamente e, ao final da obra, a junção dos mesmos num sistema ordenado. Segundo as autoras, este posicionamento evidencia os elementos de transformação mais que os traços de continuidade, o que facilita a percepção da longa duração do conjunto de idéias e de como os interesses religiosos atuaram de diferentes formas em diferentes momentos na Idade Média em relação à ordenação do mal na sociedade.<sup>304</sup>

No conjunto compreendido entre as Questões 71 e 89 da primeira seção da segunda parte da *ST*, Tomás de Aquino discutiu artigos sobre a definição, caracterização, distinção, relação e penalização dos pecados e dos atos pecaminosos. São 18 Questões organizadas em 108 artigos divididos em três partes interligadas. Segundo Dalmazio Mongillo, a divisão pode ser estabelecida da seguinte forma: 1º) O pecado como tal (71-74); 2º) As causas do pecado

---

<sup>301</sup> CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Flammarion, 2003. *passim*.

<sup>302</sup> IDEM. p.13.

<sup>303</sup> O último capítulo do livro foi escrito pelo historiador francês Jérôme Baschet e é uma análise iconográfica sobre o tema. Cf. BASCHET, Jérôme. “Les sept péchés capitaux et leurs châtements dans l’iconographie médiévale”. In: CASAGRANDE & VECCHIO. Op. cit. pp. 339-385.

<sup>304</sup> CASAGRANDE & VECCHIO. Op. cit. p.11.

(75-84) e 3º) Os efeitos (85-89).<sup>305</sup> Na definição deste autor, o “Tratado dos Vícios e dos Pecados” fala “não somente da estrutura do ser humano (um sujeito composto de alma e de corpo, a alma com suas faculdades, o encadeamento inteligência-vontade na ação), mas também de uma visão da ordem do universo e do lugar do ser humano neste”.<sup>306</sup> Este Tratado está baseado no setenário, ou o sistema dos sete pecados capitais, sugerido por Gregório Magno.

Segundo Carla Casagrande e Silvana Vecchio, o setenário é um dos pontos de referência para conhecer as maneiras de pensar na Idade Média e que tem uma história iniciada muito antes da *ST* e que perpassa até hoje traços da cultura Ocidental.<sup>307</sup> A questão que elas se propuseram a analisar foi como esse sistema – ausente no texto bíblico e nas primeiras reflexões patrísticas – alimentou desde Évagro e Cassiano, graças à mediação gregoriana, toda a cultura medieval.<sup>308</sup> A primeira constatação dessas autoras é que pensar nos vícios e pecados consiste em considerar que se trata de um sistema ordenado. A segunda constatação é que a longa duração deste sistema não implica numa homogeneidade nem linearidade nas formas de pensá-lo e sistematizá-lo.

Constatações facilmente perceptíveis diante da diversidade de sistemas elaborados para dar conta do tema tanto em obras eclesiásticas quanto na literatura: o sistema hierárquico de Gregório, as duas árvores opostas na concepção de Conrad de Hirsau (século XII) – também utilizada por São Boaventura no século seguinte –, a metáfora dos animais, das doenças e de viagem (*A Divina Comédia* talvez seja o maior clássico neste aspecto).<sup>309</sup> Além disso, as autoras destacaram as oscilações numéricas tidas como base para sustentação desses sistemas: o “octonário” de Cassiano; o setenário – o qual tem como base o orgulho, que seria a raiz de todos os outros (os quais derivariam dele); a transformação numérica a partir dos debates escolásticos que questionaram a inviabilidade científica do setenário e propuseram um sistema baseado numa organização ternária (pensamento, palavra e ação); e, também, no decálogo (dez mandamentos) para explicar a estrutura e a dinâmica interna dos pecados.<sup>310</sup>

Para Casagrande & Vecchio a transformação escolástica sobre o assunto se deu a partir do momento em que os teólogos buscaram em Agostinho a base para a elaboração de um novo sistema. Com a definição de uma nova categoria – ou, os “pecados da língua” – o

<sup>305</sup> MONGILLO, Dalmazio. “Introdução”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Op. cit. p. 287, v.4.

<sup>306</sup> IDEM. p. 288.

<sup>307</sup> CASAGRANDE & VECCHIO. Op. cit. *passim*.

<sup>308</sup> IDEM. p.09.

<sup>309</sup> IDEM. pp. 280-289.

<sup>310</sup> IDEM. pp. 290-337.

setenário mostrava-se insuficiente na classificação dos pecados e falar da elaboração de Gregório seria apenas reconhecer sua autoridade pontifícia e/ou um tributo à tradição que originou as discussões sobre o tema.<sup>311</sup> Para tal, teólogos como Jean de La Rochelle (†1271) e Alexandre de Hales (1190?-1245) escalonaram os pecados em pecados de pensamento, de palavra e de ação. Esta tripartição parecia mais eficaz na explicação das dinâmicas internas e externas dos vícios, além de ser mais consistente ao definir a oposição entre vícios carnisais e espirituais, pecados da alma e do corpo.<sup>312</sup> Corresponderiam ainda com o sacramento da penitência: pecados de pensamento/compunção do coração; de palavra/confissão da boca; de ação/satisfação das obras.

Entretanto, as insuficiências do sistema do ternário logo foram reveladas e discutidas por outros pensadores, como Guilherme de Auvergne († 1249) o qual considerou o setenário incompleto e o ternário redutor. Para ele, eram necessários exemplos, não enunciados universais e “seule une reconstruction du système des vertus qui prend en considération toutes les parties de l’âme peut constituer le support nécessaire à la classification des vices”.<sup>313</sup>

Reconstrução esta que, segundo Casagrande & Vecchio foi feita por Tomás na *ST* com um sistema moral a partir de uma classificação rigorosa das virtudes.<sup>314</sup> Há uma aparente contradição em relação a esta afirmação com as análises feitas na mesma obra do Doutor Angélico. Isto porque para as autoras no sistema das quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança e fortaleza)<sup>315</sup> e das três teologais (fé, esperança e caridade)<sup>316</sup> Tomás encadeou dois vícios opostos. Isto implica em expandir a diversidade de pecados classificados e a invalidação do setenário, tão importante no *De Malo*. As autoras, no entanto, não citam passagens da *ST* para complementar e confirmar suas afirmações. E, analisando o Tratado dos Vícios e dos Pecados nesta suma nota-se uma confluência da concepção agostiniana de pecado e do setenário gregoriano. O pecado como tal, para Tomás de Aquino, é definido pela frase de Agostinho: “Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam”.<sup>317</sup> Além disso, Tomás afirmou que é conveniente afirmar que são sete os pecados capitais tal qual definido por Gregório.<sup>318</sup>

<sup>311</sup> IDEM. p. 316.

<sup>312</sup> IDEM. p. 317 e *passim*.

<sup>313</sup> IDEM. p. 324-325. Tradução livre: Somente uma reconstrução do sistema das virtudes o qual considera todas as partes da alma pode constituir o suporte necessário para a classificação dos vícios”.

<sup>314</sup> O Tratado dos Hábitos e das Virtudes será analisado no próximo capítulo.

<sup>315</sup> I-II, Q.61, a.2. sol. v.4. p. 163.

<sup>316</sup> I-II, Q.62, a.3. v.4. p. 176-177.

<sup>317</sup> I-II, Q. 71, a.6. v.4. p.300. Tradução livre: “O pecado é o dito, feito ou desejado contra a lei eterna”.

<sup>318</sup> I-II, Q. 84, a.4. v.4, p.454-457.

Diferentemente do que afirmaram Casagrande & Vecchio, Jean Delumeau defendeu que cabe a Tomás “o mérito da reflexão mais serena e mais ampla tentada na Idade Média” sobre o pecado.<sup>319</sup> Além disso, o autor afirmou que com Tomás o setenário ficou mais fixado que antes e seu triunfo consolidado. Entretanto, a adoção ao sistema de Gregório assumiu aspectos distintos de Tomás em relação à sua própria fonte: para Tomás um vício é capital não porque é maior que os outros, e sim, porque vem de *caput* (cabeça) e dele derivam outros pecados. Outra diferenciação é que Tomás não opôs simetricamente os sete vícios aos sete dons do Espírito Santo e nem estabeleceu uma passagem hierárquica e direta de um vício a outro.<sup>320</sup>

As análises de Jean Delumeau estão voltadas para um processo de “superculpabilização” inculcado pela Igreja no Ocidente a partir da relação entre pecado e expiação do mesmo ao longo de séculos de história. Para o autor, o IV Concílio de Latrão (1215) e as transformações ocorridas no dispositivo da confissão são os principais elementos que contribuíram para o sentimento cristão constante de dívida e de julgamento. Conseqüentemente, do medo pelo Juízo Final e a expectativa com o Além. Também considerou a influência exercida por Agostinho no discurso sobre a caracterização e distinção dos pecados proposto por Tomás. Além da tripartição em pecados de pensamento, palavra e ação, a divisão entre pecados mortais e veniais foi decisiva para ampliar o potencial explicativo do setenário e o controle da Igreja sobre o processo de intermediação entre o pecador e aquele que escuta e administra a confissão e determina as contrapartidas pelas faltas cometidas. Afinal, os veniais não “tiravam a vida da alma” do pecador e podiam ser reparados pelo jejum, esmolas e orações. Isto não era possível para pecados os mortais; incompatíveis com a graça e que só a Igreja podia remir.<sup>321</sup>

Apesar da importância atribuída por Jean Delumeau à obra de Tomás, acredita-se que há uma supervalorização da importância da *ST* nos discursos do século XIII sobre os vícios e os pecados. As afirmações de Casagrande & Vecchio sobre a diversidade numérica e o crescente abandono do setenário pelos teólogos fazem-se consistentes para uma interpretação mais condizente com o *status* do tema naquele período na medida em que essas autoras apresentam outros textos os quais, além de criticarem as falhas do sistema gregoriano, utilizam outras referências, como o sistema do decálogo. Entretanto, esta aparente contradição

---

<sup>319</sup> DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorenini. Bauru, SP: EDUSC, 2003. 2v. Cf. principalmente o capítulo 6: “A súmula do exame de consciência”. V.1, pp. 357-397. Especificamente, p. 362.

<sup>320</sup> IDEM. pp. 364-367.

<sup>321</sup> IDEM. pp. 368-369.

entre a obra de Jean Delumeau e a de Casagrande & Vecchio sobre a importância da *ST* neste contexto é indício de uma dinâmica de utilização de referências intelectuais presente na prática enciclopedista dominicana.

Diante deste indício, Tomás não teria atuado como um compilador, portanto, de forma análoga a Iacopo, ao utilizar na segunda metade do século XIII, um sistema questionado pelos seus pares? O setenário de Gregório, do século VI, pode ser considerado um sistema arcaico tal qual os perfis de santidade do mesmo período presentes na *LA*? Não. Provavelmente porque para ambos havia elementos de ressignificação cultural e teológica que tornava eficaz o sentido de suas mensagens. Neste sentido, cabe perguntar: Qual a explicação, dada por Tomás, que tornava útil e eficaz o setenário de Gregório? E, da mesma forma, que elementos ressignificados Iacopo teria apresentado – e, com isso, tornado útil – nas mensagens possíveis a partir de perfis de santidade não mais usuais em seu tempo? Pretende-se responder a essas questões com o conjunto dos argumentos desenvolvidos nesta dissertação. Por ora, interessa ainda o sistema dos pecados proposto por Tomás, na medida em que é a base para o que se pretende discutir e analisar sobre a prostituição na *ST*.

## 1. O Pecado como tal:

Dividida em seis artigos, a primeira Questão (71) do Tratado pode ser caracterizada como um progressivo acúmulo de argumentos para definir os seguintes aspectos acerca dos vícios: a) são contrários à virtude na medida em que o vício de uma coisa parece não estar de acordo com a sua própria natureza<sup>322</sup>; b) os atos viciosos são piores que o hábito do vício na medida em que o hábito nem sempre implica num ato (e os homens são conhecidos por suas obras)<sup>323</sup>; c) como hábito, os vícios podem coexistir com as virtudes<sup>324</sup>. Estes três pontos culminam com as afirmações de Tomás no quinto e sexto artigo sobre a relação entre os atos de pecado e a tripla definição Agostiniana citada anteriormente. Segundo o texto, mesmo não agindo é possível pecar. Trata-se do pecado de omissão que, por exemplo, ocorre quando não se vai à Igreja na hora devida. Para o pecado de omissão é necessária a condição de ser

<sup>322</sup> I-II, Q.71, a.1 e 2, vol.4, pp. 290-294.

<sup>323</sup> I-II, Q.71, a.3, vol.4, p. 294-295.

<sup>324</sup> I-II, Q.71, a.4, vol.4, p.296-297. Neste artigo Tomás utiliza a diferenciação de pecado mortal e venial para opor às virtudes adquiridas e infusas. Segundo o Teólogo, o pecado mortal pode coexistir apenas com as virtudes adquiridas. Isto porque qualquer pecado mortal é contrário à caridade – raiz das outras virtudes infusas – e esta contrariedade faz desaparecer todas elas, menos as virtudes adquiridas. Diferentemente, o pecado venial por não ser contrário à caridade, não exclui as virtudes e pode coexistir tanto com as adquiridas quanto com as infusas. Este assunto será retomado no próximo capítulo.

possível ou não ir à Igreja. Em outras palavras, o pecador adere voluntariamente ao ato de não ir mesmo numa ocasião em que não somente deveria como poderia ir.<sup>325</sup> Existindo sem a ação, a primeira e principal causa do pecado, segundo Tomás, é a vontade.<sup>326</sup>

As duas Questões (72 e 73) seguintes distinguem e comparam os pecados entre si. Acerca da distinção cabe ressaltar os seguintes aspectos: a) carnis e espirituais; b) contra Deus, contra o próximo e contra si; e c) divisão em pecados de pensamento, palavras e obras.

A diferenciação dos pecados pelos seus objetos advém da divisão entre pecados espirituais e pecados carnis, pois, para Tomás, também existem os prazeres espirituais e os carnis.<sup>327</sup> Analisar este posicionamento é importante, pois Tomás confirma a existência de dois pecados carnis e cinco espirituais.<sup>328</sup>

Segundo Silvana Vecchio, a diferenciação entre vícios carnis e espirituais está diretamente relacionada com as formas de compreensão da associação entre corpo e alma.<sup>329</sup> A autora analisou como esse tema foi tratado desde Cassiano e Gregório até chegar na escolástica do século XIII. Repetindo o que havia afirmado com Carla Casagrande, Vecchio reconheceu o triunfo e o sucesso do sistema gregoriano, mas também analisou a superação do mesmo em relação à divisão carnal/espiritual. Para Gregório, com a passagem dos pecados do interior para o exterior, há um progressivo envolvimento do corpo até chegar nos pecados carnis, a saber, a gula e a luxúria.<sup>330</sup> Para seus críticos e para muitos escolásticos, segundo o texto, esse argumento não é de todo obsoleto. No entanto, eles o trabalharam considerando que cada vício pode se manifestar em graus diferentes e, também, dentro e fora do corpo.<sup>331</sup> A autora atribuiu esse argumento à influência dos novos saberes médicos que teriam mudado profundamente o quadro intelectual na literatura moral e pastoral do século XIII. Além disso, considerava-se que os pecados carnis não estavam diretamente ligados aos espirituais. Isto porque eles podiam manter sua relação com o corpo apenas a ponto de evidenciar o percurso

<sup>325</sup> I-II, Q.71, a.5, sol., vol.4. p. 298.

<sup>326</sup> I-II, Q.71, a.6, rep.2, vol.4. p. 301. A vontade tanto para Agostinho quanto para Tomás é o cerne de inúmeras considerações acerca dos hábitos e atos do indivíduo. Jacques Le Goff considerou a importância do conceito de livre arbítrio e da *voluntas* ao definir que no século XIII o pecado poderia ser definido como o momento do consentimento do pecador ao mal, ao que o autor chamou de *intentio mala*. Cf. LE GOFF, Jacques. "Pecado". In: ROMANO, Ruggero (dir.). *Mythos/Logos. Sagrado/Profano*. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987. pp. 266-286. Especificamente, p. 278-279. (Enciclopédia Einaudi, nº 12).

<sup>327</sup> I-II, Q.72, a.1 e 2, vol. 4. pp. 303-306.

<sup>328</sup> I-II, Q.72, a.2. arg. s.c., vol.4. p. 305.

<sup>329</sup> VECCHIO, Silvana. "Vizi 'carnali' e vizi 'spirituali': il peccato tra anima e corpo". *Ética & Política*, 2002, v.2. Disponível em: [www.units.it/dipfilo/etica\\_e\\_politica/2002\\_2/indexvecchio.html](http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexvecchio.html), consultado no dia 15/10/2004. As páginas não estão numeradas.

<sup>330</sup> IDEM. A autora analisou as diferenças entre Cassiano e Gregório no início do texto. As reflexões referentes a este progressivo envolvimento do corpo estão entre as notas 9 e 10.

<sup>331</sup> IDEM. Reflexões entre as notas 39 e 43.

passional que os conduzia à alma. Para Silvana Vecchio, pouca coisa, ou quase nada das proposições de Cassiano e Gregório restaram com essa transformação intelectual. A inserção do discurso médico teria atuado na medida em que os pecados carnis foram interpretados como elementos de risco à saúde do corpo.<sup>332</sup>

Após essas considerações, pergunta-se novamente: em que as afirmações da autoridade de Gregório para Tomás contribuiriam para colocá-lo sob um epíteto de arcaico? A resposta pode ser encontrada no próprio Tomás: o prazer da alma “*quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei as votum habitae: et haec etiam potest dici delectatio spiritualis*” e o prazer do corpo “*quae in ipso tactu corporali perficitur: quae potest etiam dici delectatio carnalis*”, além de assim definidos por Gregório, portanto cita como autoridade, satisfazem suas explicações para as demais formas de distinção dos pecados.<sup>333</sup>

Como o objeto de estudo neste capítulo é o pecado tendo em vista suas relações e implicações com a prostituição, cabe ainda analisar como Tomás trabalhou os dois pecados carnis. À gula e à luxúria foram dedicadas três Questões. O que há de comum nos argumentos de Tomás é a condição “menos grave” para os pecados carnis, seguindo sempre Gregório.<sup>334</sup> Ambos são pecados naturais. A gula é atenuada tanto pela necessidade do alimento quanto pela dificuldade de discernir e moderar em relação a essa necessidade.<sup>335</sup>

Tendo em vista a quantidade de artigos que Tomás escreveu sobre a luxúria, infere-se se tratar de um assunto mais urgente que a gula. Da primeira Questão sobre o tema interessa a enumeração das “filhas da luxúria”: a) cegueira mental, b) irreflexão, c) inconstância, d) precipitação, e) egoísmo, f) ódio a Deus, g) apego à vida presente e h) o horror ou desesperança da vida futura.<sup>336</sup> Estas se desdobraram na Questão seguinte sobre as espécies da luxúria: 1) simples fornicação, 2) adultério, 3) incesto, 4) estupro, 5) rapto e 6) o vício contra natureza. As seis espécies são hierarquizadas por Tomás partindo-se da última à primeira<sup>337</sup> e elas são definidas em maior relação com a “passividade natural” feminina no ato sexual do que aos homens.<sup>338</sup> Isto porque, na regulamentação do sexo, a única forma sem pecado é a relação existente entre homem e mulher, unidos pelo matrimônio, visando a procriação. Daí

<sup>332</sup> IDEM. entre as notas 50 e 51.

<sup>333</sup> I-II, Q.72, a. 2, sol., vol.4. pp. 305-306. Traduções livres: “que se consuma na apreensão de coisa obtida pelo desejo: o que se pode dizer de deleite espiritual” e “consumado no tato corporal: o que se pode dizer de deleite carnal”.

<sup>334</sup> II-II, Q.154, a.3, arg. s.c., vol. 7. p.314.

<sup>335</sup> II-II, Q.148, a.3, arg. s.c., vol. 7. pp.257-258.

<sup>336</sup> II-II, Q.153, a.5, vol. 7. pp. 303-306.

<sup>337</sup> II-II, Q.154, a.12, sol., vol. 7. pp. 333-334.

<sup>338</sup> II-II, Q.154, a.1, sol., vol. 7. p. 308.

que, ir contra à natureza, é a espécie mais grave. Ir contra a esse princípio significa a masturbação, a bestialidade, a sodomia e a utilização de instrumentos.<sup>339</sup> Nas demais espécies Tomás considerou atos do homem – como potência ativa – que atingem de alguma maneira a mulher – passiva. Neste sentido, os pecados luxuriosos das mulheres ficam restritos principalmente à prostituição. (Tema tratado na segunda parte deste capítulo)

Retomando o assunto da distinção dos Pecados, Tomás afirmou que eles não se distinguem por suas causas, nem são subdivididos em contra Deus, contra o próximo e contra si mesmo, nem segundo o reato, nem em pecado de cometimento e de omissão.<sup>340</sup> Além disso, não são as circunstâncias que determinam as diferentes espécies de pecado.<sup>341</sup> Para Tomás esses termos servem para caracterizar, não para diferenciar na medida em que todo pecado é contra Deus e contra natureza além de ter a soberba como raiz.

A divisão conveniente para os pecados está em pecado por pensamento, palavras e obras.<sup>342</sup> A propósito desta divisão é importante ressaltar a construção argumentativa de Tomás. Na primeira objeção do artigo 7 (Q.72) há referência ao livro XII da obra *De Trindade*, de Agostinho, acerca dos três graus de pecado (sedução pelo sentido carnal; complacência de pensamento e consentimento ao ato) os quais consistem apenas em pecado do coração.<sup>343</sup> Na segunda, citou Gregório e o livro IV da obra *De Moralia* – mesma obra na qual consta a sistematização do setenário –, e os quatro graus de pecado (culpa latente; afirmação; confirmação e a presunção de misericórdia e/ou desespero).<sup>344</sup> Na objeção seguinte considerou que para existir pecado de palavra e ação é necessário o pecado de coração.<sup>345</sup> O *sed contra* é sustentado pelos comentários de Jerônimo sobre o livro bíblico de Ezequiel (Antigo Testamento): “*Tria sunt generalia delicta quibus humanum subiacet genus: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus*”.<sup>346</sup>

<sup>339</sup> II-II, Q.154, a.11, sol., vol. 7. pp. 331-332.

<sup>340</sup> I-II, Q.72, a.3, 4, 5 e 6, v.4, pp. 307-315. No artigo 3: “*Utrum peccata distinguantur specie secundum causas*” (Se os pecados distinguem por suas causas) notou-se um equívoco dos tradutores da edição utilizada. No texto latino apresentado na mesma obra aparece a consideração inicial “*Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas*”, ou seja, “parece que os pecados se distinguem por suas causas”. Entretanto, na tradução consta: “parece que os pecados **não** se distinguem especificamente pelas causas” (grifo da tradução). Por mais que o método *quaestio* utilizado por Tomás leve à esta conclusão ao final do artigo, este equívoco da tradução corrompe a própria fórmula de escrita utilizada pelo Teólogo. Na tradução de Alexandre Correa (2ªed. 1980) este equívoco não aparece.

<sup>341</sup> I-II, Q.72, a.9. pp. 31-321.

<sup>342</sup> I-II, Q.72, a.7, v.4. pp. 315-317.

<sup>343</sup> I-II, Q.72, a.7, obj.1, v.4. p. 315-316.

<sup>344</sup> I-II, Q.72, a.7, obj.2, v.4. p.316.

<sup>345</sup> I-II, Q.72, a.7, obj.3, v.4. p.316.

<sup>346</sup> I-II, Q.72, a.7, arg. s.c., v.4. p. 316. Grifo da tradução. Tradução livre: “Três são os delitos aos quais o gênero humano está sujeito: pecamos por pensamento, por palavras e por obras”.

A validade dessa afirmação, segundo Tomás, está no fato de que desses três elementos somente o pecado de ação consiste numa espécie completa, pois é pelas obras que o homem é conhecido. Entretanto, os fundamentos iniciais do pecado estão no coração e na boca, “secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis”, ou seja, por onde as manifestações do coração irrompem facilmente no homem.<sup>347</sup> Completando seus argumentos, o teólogo, então, explicou porque Agostinho e Gregório não utilizam esta divisão. No primeiro caso, ao considerar todo pecado, pecado de coração há a subdivisão em pensamento, complacência e consentimento.<sup>348</sup> No segundo, os pecados manifestos (palavra e ação) estão juntos e não separados como em Jerônimo.<sup>349</sup>

Outros aspectos relevantes para a distinção dos pecados são os excessos e as deficiências. Temas discutidos por Tomás no oitavo artigo da Questão 72 do Tratado. Para diferenciar as espécies a partir dos excessos e das deficiências o teólogo considerou que “Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati”, ou seja: a existência de diferentes motivos que levam ao pecado implica em diferentes espécies<sup>350</sup> e é a partir dessa constatação que Tomás propõe a análise das relações/comparações entre eles.

Nos dez artigos em que discutiu esta comparação (Q.73), Tomás considerou a diversidade dos pecados e que alguns são contrários entre si. Isto os diferencia das virtudes, que são conexas.<sup>351</sup> Afirmada a diversidade nos dois primeiros artigos da Questão, o assunto que predomina nos seguintes é a gravidade dos pecados: desde o que determina (objetos, oposição às virtudes, causa, dano, circunstâncias)<sup>352</sup> ao estabelecimento de valores culpáveis para os pecados da carne e os do espírito<sup>353</sup>, além das considerações de cunho mais social quando Tomás discutiu se o pecado é mais grave em razão da pessoa contra quem se peca<sup>354</sup> e/ou de acordo com a grandeza do pecador.<sup>355</sup>

<sup>347</sup> I-II, Q.72, a.7, sol., v.4. p. 316.

<sup>348</sup> I-II, Q.72, a.7, rep.1, v.4. p.317.

<sup>349</sup> I-II, Q.72, a.7, rep.2, v.4. p.317. Uma observação acerca deste artigo: é nítido processo de ressignificação elaborado por Tomás. Viu-se anteriormente como Agostinho e Gregório fundamentam o conceito de pecado e o sistema que organiza a sua diversidade. Entretanto, Tomás, além de acrescentar outro autor, discordou de suas duas principais referências. Importante ainda lembrar que Jerônimo (347?-420) foi contemporâneo de Agostinho (354-431).

<sup>350</sup> I-II, Q.72, a.8, sol., v.4. p.318.

<sup>351</sup> I-II, Q.73, a.1, v.4 pp. 321-324. Está aqui lançada uma das bases para o distanciamento entre Tomás e Gregório: no setenário gregoriano os vícios estão hierarquicamente organizados e transmitem a idéia de um caminho a ser percorrido indo de um vício a outro.

<sup>352</sup> I-II, Q.73, a.3, 4, 6, 7 e 8, v.4. pp. 326-329; 331-338.

<sup>353</sup> I-II, Q.73, a.5, v.4. pp. 329-331.

<sup>354</sup> I-II, Q.73, a.9, v.4. pp. 338-340.

<sup>355</sup> I-II, Q.73, a.10, v.4. pp. 340-342.

Para esses assuntos, um ponto de maior relevância está relacionado à gravidade do pecado proporcional à proximidade do seu “fim último”, que é Deus. Segundo Tomás, por exemplo, o homicídio é mais grave que o furto na medida em que atinge diretamente a substância do homem e não os bens exteriores.<sup>356</sup> Importante ressaltar que neste caso da gravidade dos pecados segundo seus objetos Tomás não recorreu ao setenário. Ao contrário: homicídio e furto são elementos presentes no decálogo. Entretanto, para considerar a gravidade dos pecados espirituais como superiores à dos pecados carnis, Gregório é utilizado pelo teólogo, que escreveu: “Sed contra est quod Gregorius dicit [*De Moralia* 1. XXXIII], quod peccata carnalia sunt minoris cupae, et maioris infamiae”.<sup>357</sup> Esta gravidade existe por três razões: os pecados espirituais são mais voltados a Deus, pois, os carnis consomem-se nos sentidos, principalmente porque estão relacionados ao corpo; são cometidos contra o próprio corpo, “quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia”, ou seja, na ordem da caridade o corpo é menos amado do que Deus e o próximo, contra os quais se peca pelo espírito; e, por fim, são menos graves porque impulsionam mais os homens a cometê-los do que os pecados do espírito, sendo, portanto, mais fácil pecar dessa forma.<sup>358</sup>

Ao finalizar a Questão relacionando pecado/pecador Tomás expressou alguns pensamentos que tratam das três pessoas contra quem se peca. Desta forma, como variam segundo seus objetos, as gravidades acompanham o *status*: contra Deus o pecado é mais grave porque é a Ele que o homem virtuoso está unido; contra si mesmo, o pecado é mais grave em relação à proximidade (natural, por benefícios etc) que se tem com a pessoa; e, finalmente, contra o próximo, tanto mais se peca quanto mais pessoas são atingidas. Desta forma, atingindo um rei e/ou chefe – “qui gerit personam totius multitudinis” – peca-se mais gravemente do que quando se atinge “personam privatam”.<sup>359</sup>

Da mesma forma, a grandeza pessoal do pecador também agrava o pecado. Segundo Tomás, quatro razões justificam esta afirmativa: 1) Aos maiores (em virtude) é mais fácil resistir ao pecado. Portanto, quando pecam, não agiram a partir do conhecimento que tinham da vontade de seu senhor; 2) Por ingratidão ao não usar o benefício dado por Deus; 3) Porque se deve repugnar um príncipe que, por exemplo, viola a justiça quando deveria ser seu

<sup>356</sup> I-II, Q.73, a.3, sol., v.4, p.327.

<sup>357</sup> I-II, Q.73, a.5, arg. s.c., v.4, p.330. Tradução livre: “Em sentido contrário, diz Gregório, pecados carnis são menos culpáveis e mais infames”.

<sup>358</sup> I-II, Q.73, a.5, sol., v.4, p.330-331. Nesta mesma linha de raciocínio Tomás respondeu afirmativamente que a gravidade dos pecados aumenta segundo as causas, as circunstâncias e os danos (a.6, 7 e 8).

<sup>359</sup> I-II, Q.73, a.9, sol., v.4, p.340. Traduções livres: “que gere uma multidão”; “pessoa privada”.

guardião. Da mesma forma um sacerdote que faz voto de castidade ser fornicador; e, por fim, 4) Porque há o exemplo: quanto mais pública é a pessoa maior é a extensão do conhecimento de seu pecado.<sup>360</sup>

A Questão 74 que encerra esse primeiro momento é dedicada ao sujeito dos pecados. Nela Tomás analisou os seguintes pontos: se a vontade, a sensualidade e a razão podem ser sujeitos do pecado; se há pecado mortal e venial na razão inferior e superior.<sup>361</sup> A resposta é afirmativa para a vontade<sup>362</sup> e para a razão.<sup>363</sup> Mas o que se destaca na Questão é a preocupação tomasiana de estabelecer diferenças entre pecado mortal e venial, razão superior e inferior. Segundo o texto, pode haver pecado na sensualidade, porém, pecado venial, não mortal.<sup>364</sup> Isto porque não pertence à sensualidade, e sim, à razão, ordenar as coisas para o fim.<sup>365</sup> Os artigos de 5 a 7 estão relacionados com a deleitação morosa. Segundo Tomás, esta consiste na ação deliberada pelos prazeres sensitivos e é morosa por causa da demora da razão para rechaçar tal desfrute.<sup>366</sup> Como todo pecado reside na vontade e, assim como o ato, provém de um julgamento racional, este deleite e o consentimento do pecado (ou o “mau uso das coisas”) estão tanto na razão superior quanto na inferior. Para exemplificar estas conclusões Tomás citou os pecados de Adão e Eva a partir de considerações de Agostinho no livro XII da obra *De Trindade*. Caso o pecado residisse apenas na razão inferior bastaria o pecado de Eva. Entretanto, aceitando e comendo o fruto, Adão também pecou. Este ato provém do julgamento e consentimento deliberados da razão superior, que está no macho.<sup>367</sup> No oitavo artigo Tomás se preocupou em estabelecer a relação do consentimento da deleitação com os pecados (mortais e veniais). Segundo o texto, trata-se de pecado mortal – pois, os pecados de pensamento também serão julgados e condenados (o que só acontece com os pecados mortais) –. Entretanto, o pensamento em si pode ser apenas pecado venial. O que implica na caracterização como mortal é o consentimento e a inclinação do afeto para a deleitação, como, por exemplo, aquele que pensa em fornicar e deleita-se na fornicação, inclinando o afeto a fornicar. Segundo Tomás, “autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum

<sup>360</sup> I-II, Q.73, a.10, sol., v.4. p. 341-342.

<sup>361</sup> I-II, Q.74, v.4. pp. 342-363. Em dez artigos.

<sup>362</sup> I-II, Q.74, a.1, v.4. p.343-344.

<sup>363</sup> I-II, Q.74, a.5, v.4. p.350-351.

<sup>364</sup> I-II, Q.74, a.3 e 4, v.4. pp. 346-349.

<sup>365</sup> I-II, Q.74, a.4, sol., v.4. p. 349.

<sup>366</sup> I-II, Q.74, a.5, rep.3, v.4. p. 352-3523.

<sup>367</sup> I-II, Q.74, a.7, arg. s.c., v.4. p.353-354.

mortale”.<sup>368</sup> Além disso, Tomás afirmou que o consentimento ao pecado também pode ser venial se é dirigido para um ato de pecado venial e que na razão superior pode haver este tipo de pecado quando a sua desordem não se refere às razões eternas.

O teólogo explicou o pecado venial na razão superior a partir de movimentos súbitos de infidelidade. Para Tomás, por exemplo, quem num primeiro momento resiste em crer que a ressurreição dos mortos é possível na natureza é pecado venial até se ter o tempo necessário para a reflexão e conclusão que a ressurreição é um objeto da razão eterna, a saber, a lei de Deus. Mas se, depois desta reflexão, a descrença permanece, torna-se pecado mortal, pois será fruto de um julgamento deliberado da razão.<sup>369</sup>

## 2. As causas do pecado:

Seguindo a divisão proposta por Dalmazio Mongillo, as Questões 75 a 84 compreendem artigos relacionados às causas do pecado. Pode-se, ainda, subdividi-las em quatro conjuntos de argumentação. Seriam: 1) Q.75 – as causas gerais dos pecados: interiores, exteriores e o pecado como causa do pecado; 2) Q. 76-78 – causas específicas dos pecados: ignorância, apetite sensitivo (ou paixões) e a malícia; 3) Q.79-81 – os personagens-causa dos pecados: Deus, o Diabo e o Homem; e, 4) Q. 81-84 – o pecado original.

Na Q.75, a principal conclusão é sobre a supremacia da vontade (causa interior e primeira) em relação às causas exteriores. Segundo Tomás, a vontade é a única causa suficiente para o pecado. As causas exteriores atuam como causas que levam a pecar, mas a adesão ao pecado é sempre voluntária, portanto, trata-se de um julgamento interno, não externo.<sup>370</sup> O pecado, no entanto, é causa de outro pecado seguindo os quatro gêneros de causas (motora – acidental e própria –, material, final e formal).

É importante ressaltar que, neste artigo, Tomás citou os comentários de Gregório ao livro bíblico *Ezequiel*, no qual o papa afirmou: “*Peccatum quod per poenitentiam citius nom deletur, peccatum est et causa peccati*”.<sup>371</sup> Retomando as considerações acerca das

<sup>368</sup> I-II, Q.74, a.8, sol., v.4. p.358. Tradução livre: “deliberar que o afeto se conforme com o que é pecado mortal em si, é pecado mortal”.

<sup>369</sup> I-II, Q.74, a.10, sol., v.4. p.362. Tradução livre: “quem considera subitamente a ressurreição dos mortos como impossível na natureza e, ao mesmo tempo, na contemplação resiste em crer sem refletir que se trata de um objeto revelado pela lei divina”

<sup>370</sup> I-II, Q.75, a.3, sol., v.4. p.367-368.

<sup>371</sup> I-II, Q.75, a.3, arg. s.c., v.4. p.369. Tradução da Edição Loyola: “O pecado que não é logo apagado pela penitência é pecado e causa de pecado”. Nesta edição, os trechos das obras de outros autores utilizados por Tomás estão em itálico, tal qual reproduzido na citação acima.

semelhanças e diferenças da utilização que Tomás faz do setenário de Gregório, um dos aspectos marcantes é que para o primeiro os pecados não são conectados hierarquicamente como no segundo. Entretanto, o fato de um pecado poder gerar outro e a utilização de Gregório como autoridade sobre o assunto, pode ser entendido como um indício de que Tomás não despreza totalmente esta idéia hierárquica. Ao contrário, dá a ela mais flexibilidade na medida em que o pecado derivado de um anterior varia dentre os enumerados pelo teólogo.

Acerca das causas especiais do pecado, é importante evidenciar alguns pontos de cada uma das Questões nas quais Tomás analisou a ignorância, as paixões e a malícia. Sobre o primeiro ponto, mesmo sendo causa específica do pecado<sup>372</sup>, a ignorância funciona em alguns casos como atenuante. Isto porque não se pode cobrar/condenar o desconhecimento daquilo que não se podia saber. Portanto, ao mesmo tempo em que é causa (e também um pecado em si)<sup>373</sup>, a ignorância escusa parcialmente o pecado nos casos em que o uso da razão não é totalmente interrompido e/ou inviabilizado<sup>374</sup> e, também, diminui o pecado proporcional à medida que diminui o voluntário.<sup>375</sup>

Em relação ao “apetite sensitivo”, ou “paixões”, destacam-se as conclusões de Tomás sobre a possibilidade de motivação da vontade e, com isso, induzir/levar ao pecado. Segundo o texto, a paixão é inferior à vontade – o que, em regra, inviabilizaria tal motivação. Entretanto, ela pode modificar o julgamento sobre o objeto da vontade e é deste modo indireto que interfere.<sup>376</sup> Interpretando tal consideração, pode-se exemplificar com o próprio exemplo do pecado original: Eva, representando (para Tomás) a razão inferior, interferiu no julgamento de Adão (superior) sobre o objeto (fruto) desejável e o induziu ao erro. Donde se conclui, mais adiante, que o pecado de paixão é um pecado de fraqueza<sup>377</sup>, principalmente a fraqueza que simboliza “o amor desordenado de si”. Mas a paixão, além da soberba, também engloba a concupiscência da carne e dos olhos. Segundo Tomás, a primeira é natural, pois está relacionada ao sustento do corpo para a conservação do indivíduo e da espécie; a outra é animal, pois tem por objeto as coisas que agradam a imaginação, como o dinheiro.<sup>378</sup> Ainda sobre as paixões, assim como fez para a ignorância, Tomás escreveu dois artigos discutindo se a paixão atenua e escusa totalmente o pecado. As conclusões também são análogas, ou seja, a

<sup>372</sup> I-II, Q.76, a.1, v.4. pp. 371-372.

<sup>373</sup> I-II, Q.76, a.2, v.4. pp. 372-375.

<sup>374</sup> I-II, Q.76, a.3, rep.3, v.4. p.377.

<sup>375</sup> I-II, Q.76, a.4, sol., v.4. pp. 377-378.

<sup>376</sup> I-II, Q.77, a.1, rep.1, v.4. p. 381.

<sup>377</sup> I-II, Q.77, a.3, v.4. pp. 385-387.

<sup>378</sup> I-II, Q.77, a.5, sol., v.4. pp. 389-390.

paixão – principalmente porque está associada à carne – atenua, porém não escusa totalmente o pecado. A única ressalva para que isso aconteça é por causas naturais – e não voluntárias – como as doenças dos loucos que estão privados da razão.<sup>379</sup> De acordo com o artigo sete, a paixão pode e deve ser controlada pela razão e o pecado se caracteriza exatamente pela desordem neste controle. Donde se conclui no artigo seguinte que a não intervenção da razão é pecado mortal.<sup>380</sup>

Finalizando a discussão sobre as causas especiais do pecado a Questão 78 é sobre a malícia (ou deficiência da vontade – para o bem). Nos quatro artigos os principais aspectos são: a) a “verdadeira malícia” significa amar mais o bem menor e/ou temporal. Peca-se desta forma escolhendo conscientemente um mal<sup>381</sup>; b) pecar por hábito é pecar por “verdadeira malícia”. Isto porque “quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum”, ou seja, quem possui um hábito (neste caso, mau) age conforme seu hábito.<sup>382</sup> Entretanto, pecar por malícia não é pecar por hábito. Segundo Tomás, nem sempre quem escolhe o mau o faz por possuir o hábito do vício. Pode-se escolher desta forma por ignorância, como já foi analisado anteriormente.<sup>383</sup> E c) pecar por malícia é mais grave do que pecar por paixão, pois a pena mais grave é dada a quem peca de propósito.<sup>384</sup>

O terceiro grupo de Questões é dedicado a Deus, ao Diabo e ao Homem. Três Questões relacionadas por Tomás como causas exteriores do pecado. Há uma semelhança em relação aos dois primeiros, pois, de acordo com o texto, nem um nem outro são causas do pecado.<sup>385</sup> Tomás observou também que como o ato de pecado é um movimento do livre-arbítrio que, por sua vez, advém de Deus, convém concluir que este ato vem dele na medida em que é a causa de todos os movimentos.<sup>386</sup> Ainda nesta Questão o terceiro e o quarto artigo tratam de *excaecatio et obcuratio*, ou, “cegueira e endurecimento”. Segundo o texto, Deus é a causa desses dois fatores como subtração da graça ou pena aplicada ao homem que se torna pior pela culpa.<sup>387</sup> Além disso, *excaecatio et obcuratio* também estão relacionadas à salvação,

<sup>379</sup> I-II, Q.77, a.6-7, v.4. pp. 391-394.

<sup>380</sup> I-II, Q.77, a.8, sol., v.4. p. 395.

<sup>381</sup> I-II, Q.78, a.1, sol., v.4. p. 398.

<sup>382</sup> I-II, Q.78, a.2, sol., v.4. p. 400.

<sup>383</sup> I-II, Q.78, a.3, arg. s.c., v.4. p. 402.

<sup>384</sup> I-II, Q.78, a.4, arg. s.c., v.4. pp. 403-404.

<sup>385</sup> I-II, Q.79, a.1, v.4. pp. 405-408. e Q.80, a.1, v.4. pp. 413-415.

<sup>386</sup> I-II, Q.79, a.2, arg. s.c., vol.4. p. 408.

<sup>387</sup> I-II, Q.79, a.3, rep.1, vol.4. p. 411.

pois, para Tomás, são efeitos da reprovação divina e atuam como uma medicina para os obcecados. A ordenação da cegueira é, portanto, um ato de misericórdia e justiça.<sup>388</sup>

Na Questão em que tratou do Diabo como causa exterior do pecado, além do primeiro argumento citado anteriormente, Tomás trabalhou outros três, a saber: se o Diabo pode induzir ao pecado por instigação interior; se pode levar à necessidade de pecar; e se todos os pecados vêm/são por sugestão do Diabo. No primeiro caso, o diabo pode apresentar formas imaginárias à imaginação e, assim, induzir ao pecado. Outra forma desta indução é a excitação dos sentidos por alguma paixão.<sup>389</sup> Em relação ao segundo aspecto, o diabo só induziria os possessos à necessidade de pecar. Isto porque nesses casos não há qualquer parte racional livre para resistir. Entretanto, nos que falta completamente a razão, não se atribui o nome pecado. Aos que têm a razão livre, é possível resistir. Daí Tomás concluiu que não é possível que o Diabo leve necessariamente o homem a pecar.<sup>390</sup> Quanto ao último artigo da Questão, Tomás afirmou que nem sempre o Diabo é a causa das excitações e dos maus pensamentos. Estes podem advir de movimentos próprios do livre-arbítrio.<sup>391</sup> O teólogo considerou que apenas ocasionalmente e indiretamente o Diabo pode ser considerado causa de todos os pecados na medida em que o primeiro pecado foi induzido por ele. Citando Orígenes, Tomás considerou que mesmo se o diabo não existisse, os homens desejariam alimentos e “coisas venéreas” e que esse apetite poderia ser desordenado.<sup>392</sup>

A Questão 81 marca a transição para o assunto relacionado ao Pecado Original. Para Tomás, a sugestão (ou transmissão) do pecado de um homem para o outro é feita de forma especial, pela geração. É importante ressaltar que apenas o primeiro pecado é transmitido aos descendentes pela geração, pois, esta garante a continuação da espécie, não dos indivíduos.<sup>393</sup> Os cinco artigos da Questão tratam deste tema. Na solução do primeiro artigo Tomás evidenciou que essa transmissão é assunto da fé católica e que é por causa desta fé que os recém-nascidos são batizados.<sup>394</sup> No terceiro artigo o teólogo reforçou este argumento considerando que:

Peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem. Remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio interiorum partium animae et ipsius corporis,

<sup>388</sup> I-II, Q.79, a.4, sol. e rep. 3, vol.4. pp. 412-413.

<sup>389</sup> I-II, Q.80, a.2, sol., vol.4. p. 416.

<sup>390</sup> I-II, Q.80, a.3, sol., vol.4. p. 419.

<sup>391</sup> I-II, Q.80, a.4, arg. s.c., vol. 4. p. 420.

<sup>392</sup> I-II, Q.80, a.4, sol., vol.4. p. 420.

<sup>393</sup> I-II, Q.81, a.2, sol., vol.4. p. 426.

<sup>394</sup> I-II, Q.81, a.1, sol., vol.4. p. 422.

secundum quod homo generat, et non secundum mentem. Et ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetstate primi peccati.<sup>395</sup>

A transmissão do pecado original, no entanto, segundo o texto, não está relacionada a esta condição da geração apenas. Pois, como elemento de fé, é necessária a condição bíblica que legitima tal transmissão. Nos dois últimos artigos a condição humana para o pecado é evidenciada e, principalmente, a importância da potência geradora ativa, ou seja, Adão. Isto porque, segundo Tomás, não haveria transmissão desse pecado se um ser fosse formado milagrosamente de carne humana.<sup>396</sup> Além disso, e este argumento é extremamente importante para esta dissertação, se apenas Eva tivesse pecado os descendentes não contrairiam o pecado na medida em que a ela cabe a transmissão passiva da matéria.<sup>397</sup>

Ao tecer as considerações sobre os primeiros pais em geral e sobre Eva especificamente, Tomás minimizou a participação dela tanto no ato da geração quanto em relação à transmissão do pecado. Para argumentar, utilizou Agostinho e Aristóteles. As definições aristotélicas sobre a superioridade racional e natural do homem aparecem revestidas pela narrativa bíblica. O pecado original foi tratado por Tomás nas Questões 82 e 83 a partir da procura por sua essência e sujeito. Além dessas, em outra parte da *ST* há três outras Questões sobre o tema.<sup>398</sup> Neste sentido, para enfatizar os argumentos do teólogo, o pecado original será analisado separadamente.

Na Questão 84 o teólogo tratou, como citado anteriormente, dos pecados capitais. Esta lança bases para a discussão final do Tratado dos Vícios e dos Pecados, ou seja, os efeitos do pecado. Esta Questão é importante não somente pela controvérsia que foi identificada anteriormente em relação ao que afirmaram Carla Casagrande & Silvana Vecchio. Nos quatro artigos Tomás discutiu principalmente se a avareza e a soberba podem ser consideradas como raiz e início de todos os pecados. Além disso, a existência de outros pecados que podem ser chamados de capitais. O primeiro aspecto evidenciado nos artigos é a diferença entre raiz e início dos pecados. Para Tomás a avareza é a raiz porque, como “cupidez da riqueza”, ela diz respeito a uma espécie de conversão aos bens mutáveis, os quais alimentam o pecado. De

<sup>395</sup> I-II, Q.81, a.3, rep.2, vol.4. p. 429. Tradução livre: O batismo tira o reato do pecado original e a alma recupera a graça. Mas o pecado original permanece enquanto inclinação, que é a desordem das partes interiores da alma e do corpo. Pelo corpo que o homem gera, não pelo espírito. E é desta forma que os batizados transmitem o pecado original: eles não geram enquanto renovados pelo batismo, mas por guardarem alguma ‘velhice’ do primeiro pecado.

<sup>396</sup> I-II, Q.81, a.4, sol., vol.4. p. 430.

<sup>397</sup> I-II, Q.81, a.5, vol. 4. pp. 431-432.

<sup>398</sup> II-II, Q.163, 164 e 165. vol.7. pp. 420-444.

outra maneira, a soberba é o início porque está relacionada à aversão e/ou recusa humana dos preceitos de Deus.<sup>399</sup>

As características da soberba (e de outros pecados, como a vanglória, gula, luxúria e a ira) foram analisadas também em outro momento na *ST*.<sup>400</sup> Para melhor caracterizar o início de todos os pecados Tomás discutiu, dentre outros aspectos, os seguintes temas: a) o sujeito da soberba; b) as espécies; e, c) suas relações com os outros pecados. Sobre o primeiro ponto considerou que a soberba está no irascível, ou seja, no apetite sensitivo – como a ira, como paixão – e/ou no intelectual – também a ira, por exemplo, a de Deus, como justiça.<sup>401</sup> Em relação às espécies, Tomás utilizou o livro XXIII da obra *De Moralia* de Gregório Magno. Segundo citação na *ST*, tem-se:

Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut, si sibi datum desuper credunt, pro suis hoc accepisse meritis putant; aut cum iactant se habere quod nom habent; aut, despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent.<sup>402</sup>

Essa diversificação das espécies de soberba implica diretamente nas formas pelas quais são estabelecidas as relações com os outros pecados. Isto porque, como aversão a Deus, ela tem “razão de primeiro” e todo pecado, principalmente os mais graves, nascem dela naturalmente.<sup>403</sup> Este aspecto faz com que a soberba não seja um vício capital, e sim, um pecado especial.<sup>404</sup>

Retomando o argumento sobre a utilização do setenário de Gregório por Tomás e as validações deste na *ST*, a Q.162 é mais um exemplo de *auctoritas*. O título do quarto artigo, por exemplo, é: “Utrum convenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat”, ou seja, se “São convenientemente apontadas por Gregório as quatro espécies de soberba”. No mesmo artigo, no *sed contra* Tomás afirmou: “in contrarium sufficiat auctoritas

<sup>399</sup> I-II, Q.84, a.2, sol., vol.4. p. 451.

<sup>400</sup> Essas Questões estão dentre as últimas relacionadas na Segunda Seção da Segunda parte da obra. Segundo a edição Loyola, em Tratados sobre a fortaleza (Questão sobre a vanglória) e a temperança (Questões sobre a gula, luxúria, ira e soberba). A vanglória é precedida por Questões sobre a presunção e a ambição; a gula, sobre a abstinência e o jejum; a luxúria, sobre a castidade e a virgindade; a ira, sobre a incontidência e a clemência e a mansidão; a soberba, sobre a modéstia e a humildade. Além disso, a Questão sobre a soberba precede três outras sobre o pecado original. Essas Questões estão no volume 7 da edição Loyola.

<sup>401</sup> II-II, Q.162, a.3, sol., vol.7. pp. 406-407.

<sup>402</sup> II-II, Q.162, a.4. vol.7. p. 408. Citação utilizada por Tomás no início do artigo. Tradução livre: “São quatro as manifestações dos arrogantes: quando pensam que o que possuem vem deles mesmos; quando julgam que os bens concedidos gratuitamente por Deus foram por eles conquistados por méritos próprios; quando dizem ter o que não têm e, enfim, quando desprezando os outros ostentam exclusivamente os bens que possuem”.

<sup>403</sup> II-II, Q.162, a.7, rep.1, vol.7. p. 417.

<sup>404</sup> II-II, Q.162, a.2 e 8, vol.7. pp. 403-405; 418-419, respectivamente.

Gregorii”.<sup>405</sup> Postura repetida no último artigo da Questão, no qual o teólogo novamente citou: “sed contra est quod Gregorius, *XXXI Moral.*, nom enumerat superbiam inter vitia capitalia”.<sup>406</sup>

A soberba, portanto, está acima e em todos os pecados. Concordando com o setenário gregoriano (*ianis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria*) a definição de pecado capital foi dada pelo teólogo a partir de *caput* (cabeça) que, metaforicamente, indica o princípio e o que tem a direção dos outros.<sup>407</sup>

Para compreender melhor a construção do sistema dos pecados na *ST* é importante retomar que a soberba é o início e o mais grave de todos os pecados. Entretanto, alguns pecados são por ignorância ou fraqueza – considerados mais leves – nos quais a gravidade da soberba não é tão determinante. Diferentemente do que acontece com os pecados mais graves.<sup>408</sup> Esta gradação dos pecados sugere uma hierarquia. Segundo Tomás, os pecados se diferenciam em mortais e veniais, os quais também se distinguem, neste caso, pelo reato das penas. Estes aspectos foram trabalhados pelo teólogo no último grupo de Questões, segundo Dalmazio Mongillo, a saber, sobre os efeitos do pecado.

### 3. Os efeitos do pecado:

A estrutura dos argumentos sobre os efeitos do pecado discutidos por Tomás entre as Questões 85 e 89 é tripartida, segundo indicação do próprio teólogo: 1) A corrupção dos bens da natureza (85); 2) A mancha da alma (86); e 3) O reato da pena (87-89).

O primeiro ponto foi trabalhado em seis artigos. Tomás definiu três tipos de bens da natureza: as potências da alma; inclinação para a virtude e a justiça original. Segundo o texto, o primeiro tipo de bem não é tirado nem diminuído pelo pecado. O terceiro tipo foi tirado totalmente com pecado de Adão. Diferentemente, o segundo é diminuído na medida em que os atos humanos inspiram outros atos por semelhança.<sup>409</sup> Mas o pecado apenas diminui, não tira totalmente este bem. Isto porque para existir o mal na inclinação é necessário que esta inclinação exista. A inclinação é que faz com que o homem aja segundo a razão. Caso o

<sup>405</sup> II-II, Q.162, a.4, arg. s.c., vol.7. p.409.

<sup>406</sup> II-II, Q.162, a.8, arg. s.c., vol.7. p.419. Grifo da edição Loyola. Tradução livre: Em sentido contrário, Gregório não enumerou a soberba entre os vícios capitais.

<sup>407</sup> I-II, Q.84, a.3, sol., vol.4. p.453.

<sup>408</sup> II-II, Q.162, a.7, rep.4, vol.7. p. 418.

<sup>409</sup> I-II, Q.85, a.1, sol., vol.4. p.459.

pecado a tirasse completamente, o homem não seria capaz de pecado, conforme argumentado pelo teólogo nas Questões anteriores.<sup>410</sup>

Os artigos de 3 a 6 desta Questão foram direcionados para os efeitos de privação e as deficiências corporais causados pelo pecado. Segundo Tomás, o pecado deixa como seqüelas quatro “feridas” na natureza. Com a diminuição da inclinação para a virtude e a privação total da justiça original, o pecado afeta as potências da alma, dentre as quais a razão, a vontade, o irascível e o concupiscível. Citando Beda (673-735) como autoridade, as feridas são a fraqueza, a ignorância, a malícia e a concupiscência.<sup>411</sup> Além dessas feridas, o pecado priva o corpo de suas medidas, da beleza e da ordem agindo como uma doença.<sup>412</sup> A última das privações tratadas por Tomás foi a morte. Segundo o teólogo, a perda total da justiça original implicou numa pena. A ordenação de Deus para tal foi não somente a morte como todas as deficiências corporais. Neste sentido, a morte não é natural ao homem pois ela não foi criada por Deus.<sup>413</sup>

O segundo aspecto (a mácula do pecado) desse conjunto de Questões foi tratado por Tomás em dois artigos. Segundo o texto, o pecado mancha a alma na medida em que ofusca a “luz divina” (sabedoria e graça).<sup>414</sup> Além disso, essa mancha permanece depois do ato do pecado, pois este torna irreversível a relação original com Deus.<sup>415</sup>

O terceiro aspecto (o reato da pena) compreende as três últimas Questões do Tratado dos Vícios e dos Pecados. Tomás discutiu o reato em si mesmo, a diferença entre pecados mortais e veniais e, por fim, os pecados veniais em si mesmos. O reato em si advém das três ordens às quais a vontade humana está submetida e pelas quais se pode punir o homem. Essas ordens são a da razão, a dos governantes (temporal) e a universal (divina). A corrupção dessas ordens pelo pecado implica em três penas. Segundo Tomás, uma vem do próprio pecador, que é o remorso, a outra vem dos homens e a terceira vem de Deus.<sup>416</sup>

A pena do próprio pecador é o que Tomás considerou como adesão voluntária.<sup>417</sup> A pena dos homens pode ser atribuída, inclusive, aos descendentes de modo que as interdições e

---

<sup>410</sup> I-II, Q.85, a.2, sol., vol.4. p. 461.

<sup>411</sup> I-II, Q.85, a.3, sol., vol.4. p.463.

<sup>412</sup> I-II, Q.85, a.4, sol., vol.4. p.465-466.

<sup>413</sup> I-II, Q.85, a.6, arg. s.c., vol.4. p.469. Tomás segue a máxima “quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit”. Ou seja, tudo o que é natural ao homem foi Deus quem fez. Deus fez o homem dotado da justiça original, a qual era incorruptível. Com o pecado original o homem tornou-se corruptível e a morte lhe foi aplicada como pena desse pecado. Neste sentido, em sua natureza original, a morte não foi criada por Deus.

<sup>414</sup> I-II, Q.86, a.1, sol., vol.4. p.472.

<sup>415</sup> I-II, Q.86, a.2, rep.1 e 3, vol.4. p.474.

<sup>416</sup> I-II, Q.87, a.1, sol., vol.4. pp. 476-477.

<sup>417</sup> I-II, Q.87, a.6, sol., vol.4. p. 486.

banimentos fiquem como exemplos. Mas essas penas são corporais e temporais, segundo o texto.<sup>418</sup> A pena divina, por sua vez, é determinada pela durabilidade do ato de pecado e pela mácula na alma provocada por ele. A relação entre pecador/pena divina/Deus consiste na gravidade do pecado, pois é ela que caracteriza a irreversibilidade (ou não) da culpa. Algumas são eternas e permanecem depois da morte; outras podem ser tiradas quando a mancha na alma acaba e isso acontece com pecados mais leves no momento em que há o encontro com Deus.

As duas últimas Questões tratam da diferenciação entre pecados veniais e mortais. Segundo Tomás esses pecados se distinguem pelo reato da pena. O pecado é mortal por ser irreparável e por destruir, por exemplo, o princípio da vida espiritual, que é agir para a bem-aventurança. Diferentemente, os pecados que deixam intacta a ordenação para o fim, são reparáveis.<sup>419</sup> Daí a distinção entre mortal e venial. Além disso, quem peca venialmente não o faz contra a lei, e sim, à margem dela.<sup>420</sup> Venial e mortal não se confundem nas concepções tomistas, ou seja, um não pode se transformar no outro.<sup>421</sup> Para caracterizar melhor o pecado venial, Tomás ainda acrescentou outros elementos. Segundo o texto, o pecado venial está relacionado com o atual, ou mesmo, acidental. Portanto, não corrompe o hábito da caridade e das outras virtudes.<sup>422</sup> Em relação ao pecado mortal, o teólogo atribuiu condições relacionadas ao pecado original. Em outras palavras, o primeiro pecado só poderia ser mortal. Somente desta forma o homem perderia a integridade do primeiro estado. A perda desta integridade é que abriu precedentes para os pecados veniais.<sup>423</sup>

#### 4. O Pecado Original:

Ainda no Tratado dos Vícios e dos Pecados, restam duas Questões sobre a essência e o sujeito do Pecado Original. No primeiro caso Tomás afirmou que se trata de um hábito como disposição boa ou má que se transforma na natureza.<sup>424</sup> Afirmou ainda que não se trata de um hábito infuso nem adquirido, e sim, inato pela origem viciada.<sup>425</sup> Em relação ao segundo caso,

<sup>418</sup> I-II, Q.87, a.8, rep.2, vol.4. p. 491.

<sup>419</sup> I-II, Q.88, a.1, sol., vol.4. pp. 493-494.

<sup>420</sup> I-II, Q.88, a.1, rep.1, vol.4. p. 494.

<sup>421</sup> I-II, Q.88, a.4, 5 e 6. vol.4. pp. 499-505.

<sup>422</sup> I-II, Q.89, a.1, sol., vol.4. p. 506.

<sup>423</sup> I-II, Q.89, a.3, sol., vol.4. p.511 e a.6, sol. p.516.

<sup>424</sup> I-II, Q.82, a.1, sol., vol.4. p.434.

<sup>425</sup> I-II, Q.82, a.1, rep.3, vol.4. p.435.

destaca-se a consideração que o Pecado Original está mais na alma que na carne.<sup>426</sup> Estas considerações são relevantes para o que se pretende analisar nas páginas seguintes sobre a prostituição. Isto porque, para Tomás, os pecados da carne são inferiores aos da alma e são mais dignos de pena do que de culpa.<sup>427</sup>

Além dessas Questões, em outras três o teólogo tratou do Pecado Original. Nelas, a preocupação foi analisar as características do pecado dos primeiros pais em geral e do pecado de Adão e Eva em específico. Reforçando que todo pecado começa com a soberba, Tomás afirmou que foi por almejar – de modo desordenado – a semelhança divina que Adão e Eva pecaram.<sup>428</sup>

Mesmo afirmando anteriormente que somente o pecado de Eva não transmitiria o reato da pena aos descendentes, Tomás considerou que ambos pecaram com a mesma gravidade. Isto porque, em gênero, a soberba é a mesma. Entretanto, em espécie, a mulher pecou mais gravemente por três razões: a) A soberba foi maior que a do homem; b) Pecou e induziu a pecar; e c) Por ter levado Adão a ofender a Deus por benevolência amiga.<sup>429</sup>

A Questão seguinte trata da pena do primeiro pecado. A morte, para Tomás, não é natural ao homem e, por isso, é a pena desse pecado. Segundo o texto, a forma e a matéria são os princípios naturais essenciais do homem. A forma é a alma racional, que é imortal. Neste caso, a morte não é natural. Em relação à matéria, que é o corpo, a morte é natural.<sup>430</sup>

Sobre as penas particulares, a Escritura foi suficiente para enumerar e especificar o que foi imputado ao homem e à mulher. De acordo com a tabela abaixo, ambos foram punidos de três formas no corpo e de três formas na alma. As punições corporais da mulher estão relacionadas à procriação e aos cuidados domésticos. O homem, por sua vez, pelas condições de subsistência. Além disso, sem distinção de gênero, também em três formas homem e mulher foram punidos na alma.

---

<sup>426</sup> I-II, Q.83, a.1, arg. s.c., vol.4, p.442.

<sup>427</sup> I-II, Q.83, a.1, sol., vol.4, p.442.

<sup>428</sup> II-II, Q.163, a.1 e 2., vol.7, pp. 420-425.

<sup>429</sup> II-II, Q.163, a.4, sol., vol.7, pp.427-428.

<sup>430</sup> II-II, Q.164, a.1, rep.1, vol.7, p.431.

<b>Penas Particulares</b>		
	<b>Homem (Adão)</b>	<b>Mulher (Eva)</b>
<b>Corpo</b>	Esterilidade do solo; Trabalho; Obstáculos para o cultivo.	Dificuldades na gestação; Dores no parto; Sujeição ao poder e mando do marido.
<b>Alma</b>	Confusão da carne: abriram os olhos e perceberam-se nus; Remorso; Percepção da morte.	

**Tabela 3 Penas Particulares de Adão e Eva segundo Tomás de Aquino: II-II, Q.164, a.2, vol.7. pp.433-439.**

A terceira Questão trata da Tentação dos primeiros pais. Destaca-se o artigo no qual Tomás defendeu como correto o modo e a ordem da primeira tentação. No início da solução do segundo artigo, o teólogo escreveu uma seqüência comum ao pecado: 1º) Procedência da tentação: sensualidade e desejo despertados pela serpente; 2º) Razão inferior: o prazer aparece na mulher; e 3º) Razão superior: o consentimento no pecado aparece no homem.<sup>431</sup> A seqüência é lógica, para Tomás, pois, a inferioridade da mulher a tornava mais fácil de ser seduzida pela serpente que o homem.

Estas considerações encerram, de modo cíclico, a relação homem e mulher desde a criação. Criada para auxiliar o homem na geração, a mulher é naturalmente, segundo o texto, deficiente e falha.<sup>432</sup> Tomás reforçou ainda que a mulher estaria sujeita ao marido de duas formas: econômica e civil (que existiria antes do pecado) e a servil (depois do pecado). Racionalmente inferior, foi feita a partir do homem por quatro motivos: 1) O homem feito à semelhança de Deus era o princípio de sua espécie; 2) Para que o homem se unisse a ela de modo inseparável; 3) Sendo racionalmente inferior era conveniente que a mulher fosse feita a partir do homem, que é, portanto, sua “cabeça”; e 4) Pelo sacramento da Igreja, que é figura do Cristo.<sup>433</sup> Ainda sobre a criação, Tomás defendeu que o fato da mulher ter sido criada da costela do homem indica uma união sem domínio – senão teria sido criada da cabeça – nem desprezo – seria criada a partir dos pés – dela em relação ao homem.<sup>434</sup>

É importante evidenciar as referências utilizadas por Tomás nestas construções e/ou projeções de valores e características da mulher. Os livros bíblicos do Gênesis e do Levítico

<sup>431</sup> II-II, Q.165, a.2, arg. s.c., vol.7. pp. 441-442.

<sup>432</sup> I, Q.92, a.1, rep.1, vol.2. pp. 612-613.

<sup>433</sup> I, Q.92, a.2, sol., vol.2. p. 614.

<sup>434</sup> I, Q.92, a.3, sol., vol.2. p. 616.

são constantemente citados. Da mesma forma que Aristóteles e Agostinho. De modo geral, essas referências apontam para duas direções: a) A não aceção das pessoas em Deus, que criou homem e mulher a partir de um equilíbrio e b) às diferenças naturais da razão superior para a inferior foi acrescida a sujeição servil como pena particular para o pecado da mulher, ratificando, assim, seu lugar nessa relação. Aristóteles foi utilizado nas considerações sobre a formação do indivíduo como matéria e em comparação com os outros seres. Agostinho, no entanto, foi utilizado para a diferenciação religiosa baseada na história bíblica, na qual, o primeiro homem nomeou todos os seres, inclusive a mulher, como prova incontestável de seu domínio.

Optou-se por destacar o pecado original para que Eva ficasse em evidência. A relação desta personagem com a história do pensamento cristão tem seu primeiro marco com Agostinho. Além disso, através de Eva, padres, clérigos, teólogos e literatos escreveram sobre o que queriam dizer das e para as mulheres. Suas caracterizações revelam boa parte do imaginário masculino sobre a natureza da mulher na Idade Média. Mesmo que outras tenham servido como exemplo (Maria, Maria Madalena etc) a longa duração da misoginia medieval atesta certa supremacia. Por mais que movimentos como o marianismo tenham contribuído para a valorização da mulher – principalmente como mãe e esposa – naquela sociedade, as vozes predominantemente masculinas tiveram peso significativo.

Olhar para a *ST* e buscar o que Tomás escreveu sobre Eva é, portanto, considerar a tradição, suas referências e seu público. Neste sentido, é importante frisar novamente que os leitores/ouvintes de suas lições eram homens. Homens que viviam num tempo diferente do início do cristianismo, quando o Bispo de Hipona sexualizou aquela narrativa bíblica; que viviam nas cidades com todas as transformações ocorridas desde os séculos XI e XII. Efervescência urbana que suscitou novos posicionamentos para clérigos e leigos, sempre delimitados pelas palavras da Igreja, que se tornava cada vez mais hegemônica no Ocidente.

Acredita-se que, além do peso da tradição, o discurso de Tomás estava totalmente imbricado nessas novas realidades sociais e culturais de seu tempo e, falar das mulheres para homens era discursar sobre a continência, sobre o controle dos impulsos. Era divulgar valores, como o matrimônio, e alertar para a presença constante do Juízo. Pecar pela carne era menos grave que pecar pelo espírito. Entretanto, evitar o pecado seria sempre mais digno. Se nos tempos de Agostinho o discurso do ascetismo, da fuga para o deserto e da negação da carne foi vitorioso, na *ST*, a vitória estaria no combate e no enfrentamento dos prazeres os quais se faziam presentes nas novas realidades materiais. Tomás não propôs fugir do mundo

ausentando-se dele. Ao contrário, propõe estar no mundo, sabendo conviver com o que não se pode evitar.

## II

### A prostituição em evidência: ambivalências e salvação

A análise sobre a prostituição nas duas obras é pautada por duas considerações. Uma está relacionada ao momento de mudança nas formas de condenação desse pecado. No século XIII e, especificamente, na obra de Tomás, há uma série de posicionamentos os quais fazem da prostituição um ofício que possui regras. A segunda consideração, na verdade, é um retorno à relativização do arcaico na *LA*. Seguindo perfis de santidade não usuais em seu tempo, Iacopo expressaria um pensamento correspondente à sua época ou à de suas fontes? Acredita-se que alguns elementos nas narrativas em que aparecem prostitutas e prostíbulos denotam traços que podem aproximar Iacopo das considerações de seu tempo, ou de Tomás, acerca da prostituição.

Pretende-se discutir estes aspectos em dois momentos. Ambos tentam reconstituir traços do pensamento cristão sobre a ambivalência da prostituição. Um, no entanto, trata da perspectiva da salvação; o outro, das justificativas a partir das transformações nas relações entre profissões lícitas e ilícitas ou desprezadas no século XIII, que, segundo Jacques Le Goff, estavam diretamente associadas aos pecados capitais.<sup>435</sup>

#### 1. A moral dupla: prostituição como mal necessário

Sem dúvidas, os principais aspectos relacionados à prostituição na Idade Média são as suas características como fenômeno social urbano e seu *status* ambivalente na literatura, nos tratados jurídicos e na teologia. Por ser sexo realizado fora do casamento, sem visar a procriação e fruto do desejo desordenado, trata-se de um pecado carnal. Como via de escoamento das energias sexuais masculinas, que preservava a integridade das “mulheres honestas, virgens, viúvas ou casadas”, era socialmente tolerada.

Mário Pilosu analisou diferentes formas discursivas sobre a prostituição e as representações das prostitutas em textos dos séculos XI ao XIV. Segundo o autor, a prostituta

---

<sup>435</sup> LE GOFF, Jacques. “Métiers licites et métiers illicites dans l’Occident medieval”. In: *Pour une autre Moyen Age...* Op. cit. pp. 91-107.

é uma figura recorrente e veementemente condenada no Antigo Testamento. Entretanto, foi com o cristianismo que uma jurisdição sobre o ato, a prática e os praticantes tornou-se assunto de regulamentação na moral sexual, tendo como principal característica a promiscuidade. A ambivalência dessa moral, no entanto, pode ser percebida em Agostinho, por exemplo, o qual afirmara sobre a subversão pela paixão da luxúria caso as prostitutas fossem retiradas do gênero humano.<sup>436</sup>

Segundo Jeffrey Richards, as poucas referências sobre a prostituição nos penitenciais indicam que provavelmente este não tenha sido um problema no início da Idade Média. Apenas com o redespertar das cidades nos séculos XI e XII que a prostituição entrou para o âmbito dos fenômenos sociais que deviam ser regulamentados.<sup>437</sup> As prostitutas eram tratadas, no entanto, de modo similar aos leprosos: eram marcadas por uma prescrição de infâmia e segregadas. Usavam vestes distintivas e deveriam viver fora das cidades, como determinava o Concílio de Paris de 1213.

Aliado a esse movimento de segregação, outro traço predominante era a ênfase na perspectiva da regeneração. Para isso era necessário aos homens da Igreja criar precedentes de salvação e a base desse discurso estava na fuga do mundo e dos impulsos da carne. Na *LA*, por exemplo, as prostitutas que alçaram à condição de santas obedecem ao *topos* definido por Pilosu como o da pecadora arrependida do deserto.<sup>438</sup> Trata-se de um conjunto de características que se repete nas vidas das santas: mulheres solteiras que praticam atividades reprováveis; tiveram vários parceiros e são convertidas num encontro com um santo. Daí seguem à reclusão como castigo para os pecados cometidos, à penitência e ao comportamento eremítico, na fuga para o deserto.<sup>439</sup> Pilosu ainda argumentou que o Ocidente foi colonizado por esse tema oriental e que a partir dos séculos VI e VII as traduções e referências às pecadoras convertidas se multiplicaram, chegando à popularidade de Maria Madalena.

Iacopo da Varazze consagrou em sua compilação hagiográfica quatro capítulos a famosas histórias na liturgia cristã as quais estão perfeitamente alinhadas a essas características. Maria Egipcíaca, Maria Madalena e as Santas Pelágia e Taís. Suas vidas foram marcadas por encontros decisivos com homens religiosos os quais determinaram suas estadas

---

<sup>436</sup> PILOSU, Mario. Op. cit. p. 76.

<sup>437</sup> Este autor afirmou ainda que glossaristas de Agostinho repetiam aquela consideração no século XIII. RICHARDS, Jeffrey. "Prostitutas". In: *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*. Trad. Marco Antonio E. da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. p. 123.

<sup>438</sup> PILOSU, M. op. cit. pp. 133-151.

<sup>439</sup> IDEM. p.142.

no deserto.<sup>440</sup> Maria Egipcíaca, no entanto, pediu à Virgem para entrar num templo e rezar. Ela não conseguia porque uma “força invisível” a barrava na porta. Após a visualização de uma imagem da Virgem a barreira sumiu e a pecadora entrou. Arrependida de seus dezessete anos de meretrício e das formas pelas quais pagara sua viagem até ali comprou três pães e retirou-se para o deserto onde viveu quarenta e sete anos. Tornou-se santa pelas vitórias sobre as tentações da carne.<sup>441</sup>

Com Pelágia e Taís a história não foi diferente. A primeira, nobre e luxuriosa, ao arrepender-se doou os bens aos pobres e se retirou para um monte de Oliveiras.<sup>442</sup> A segunda, ao arrepender-se, queimou o que ganhara com o meretrício e foi enclausurada por três anos e quinze dias para expiar os pecados.<sup>443</sup>

A história de Maria Madalena foi narrada com mais detalhes que as demais. Segundo Helena Barbas, o texto de Iacopo foi o primeiro a oferecer uma elaboração de todo o processo para a constituição e construção da personagem. A autora analisou cada uma das partes do texto e concluiu que, para construir a Madalena que melhor lhe convinha, Iacopo modificou e excluiu relatos anteriores e deu a ela uma excepcionalidade, inclusive, maior que a conferida às mártires.<sup>444</sup> Uma questão relacionada a esta constituição é a junção de várias Madalenas numa única personagem. Madalena não é uma, e sim, três: Maria de Magdala (de quem Cristo expulsou sete demônios), Maria de Betania (irmã de Marta e Lazaro) e a pecadora que banhou os pés de Cristo na cena do jantar na casa do fariseu.<sup>445</sup>

Segundo Carolina Coelho Fortes, essas três figuras reúnem três aspectos: a que escolheu a melhor parte (Maria de Betania – quando ela e sua irmã Marta hospedaram Cristo em sua casa – ficou escutando as palavras do Senhor enquanto sua irmã reclamava que tinha ficado sozinha com os afazeres domésticos), a que testemunhou a Ressurreição (Maria de

---

<sup>440</sup> O deserto pode ser caracterizado por qualquer aspecto que representa a fuga do mundo: grutas, cavernas, montes, ilhas, floresta, selas e, até mesmo, o deserto interior. No caso das vidas das santas prostitutas, o deserto ainda significa o oposto da cidade, local onde elas viviam e praticavam o meretrício. Sobre este aspecto, Cf.: LE GOFF, Jacques. “O Deserto-floresta no Ocidente Medieval”. In: *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Trad. António José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1990. pp. 37-55.

<sup>441</sup> *De Sancta Maria Egyptiaca*, pp. 1-2.

<sup>442</sup> *De Sancta Pelagia*, pp.1-2.

<sup>443</sup> *De Sancta Thaysi*, pp. 1-2.

<sup>444</sup> BARBAS, Helena. *Imagens e Sombras de Santa Maria Madalena na Literatura e Arte portuguesas. A construção de uma personagem: Simbolismos e metamorfoses*. Tese (Doutorado em Estudos Portugueses – Literatura Comparada), 1998. On line em: <http://www.fcsh.unl.pt/docentes/hbarbas/Tese.htm>, consultado entre maio de 2006 e março de 2007. O texto não está paginado. As citações referem-se ao primeiro capítulo “A construção de uma personagem: Maria Madalena”, especificamente no primeiro tópico: “A invenção de uma hagiografia”. Este tópico pode ser acessado direto em: <http://www.fcsh.unl.pt/docentes/hbarbas/Tese/T-1111LegAurea.htm>.

<sup>445</sup> DALARUN, Jacques. “La donna vista dai chierici”. In: DUBY, G. & PERROT, M. op. cit. p.41.

Magdala) e a que ungira Jesus.<sup>446</sup> Esta autora afirmou ainda que foi da união dessas três personagens que se formou a Madalena, pecadora arrependida. As três aparecem no relato de Iacopo, que enfatizou, além da questão do arrependimento, a predileção dada por Cristo a ela, a sua atuação como pregadora e à sua retirada para o deserto.<sup>447</sup>

Para Aviad Kleinberg a Maria Madalena da *LA* não é a bíblica e nem o epíteto da pecadora arrependida é o aspecto mais enfatizado por Iacopo. O que estaria em evidência e que contribuiria, inclusive, para a originalidade do texto da *LA* são as viagens feitas por Madalena e por personagens que colocam o poder da Santa em primeiro plano.<sup>448</sup>

Segundo este autor, as viagens, principalmente a segunda, ocupam a maior parte do relato de Iacopo e propõem um desfecho cíclico para a história. A primeira viagem é a de Madalena e seus irmãos da Terra Santa para Marselha, na França. Neste lugar ela começa a pregar e a ameaçar os que honravam os deuses e não ao Deus dela. Dentre esses, o governador e sua esposa assumem importante papel na legenda. Pois é através deles que Iacopo desenvolve o poder de intercessão e a excepcionalidade de Madalena. O casal não conseguia ter filhos e a santa os disse que isso só aconteceria quando abandonassem a idolatria e acreditassem no seu Deus. Além disso, Madalena aparecia nos sonhos do casal, ameaçando-os, o que lhes fez renunciar ao culto pagão. Diante da renúncia Madalena orou incansavelmente pedindo que o casal então concebesse um filho e conseguiu. Mesmo assim, duvidando das palavras daquela mulher, o governador e sua mulher grávida saem em viagem para Roma em busca de Pedro para conferir se o que dizia Madalena era verdade. Durante a viagem a esposa do governador entra em trabalho de parto, dá à luz a criança e morre. Neste momento o marido conclui que tudo aquilo não aconteceria se ele não tivesse acreditado nas palavras de Madalena. Imaginando que seu filho não sobreviveria sem a mãe, deixou-os, acreditando estarem mortos, em terra firme e seguiu viagem. Retornando à Marselha avistou,

---

<sup>446</sup> FORTES, Carolina C. Op. cit. pp. 216-218.

<sup>447</sup> *De Sancta Maria Magdalena*. pp. 1-6. Segundo Carolina Fortes, a Ordem dos Dominicanos tem uma relação diferenciada com as mulheres. Em primeiro lugar, a patrona da Ordem em sua fundação, foi a Virgem. Além disso, no Capítulo Geral de Veneza (1297), Maria Madalena também recebeu este título. A autora defendeu ainda que essa relação dos Irmãos Pregadores é com as santas intelectuais, como Catarina de Alexandria. Segundo o texto, a Ordem reconheceria nelas aspectos de sua missão: a erudição e a pregação. FORTES, C. Op. cit. pp.228-229.

<sup>448</sup> KLEINBERG, Aviad. *Histoire des Saints: leur rôle dans la formation de l'Occident*. Trad. par Moshé Méron. Paris: Gallimard, 2005. pp. 299-300. Segundo o autor, "Le motif du voyage merveilleux est fréquent dans les legends. Il permet d'introduire le héros dans un monde enchanté. Il permet au destin de le mener où il veut, souvent sur une embarcation étrange (berceau, coffret de jonc, caisse en bois, poisson, bateau sans soies). Arrivé miraculeusement à bon port, il est désormais libéré des lois qui régissent le commun des mortels". p. 299. As relações entre hagiografia e relatos de viagem foram analisadas no primeiro capítulo.

no mesmo lugar em que deixara sua família, a criança e sua esposa. Vivos. Ao se aproximar, enfim, rendeu-se às palavras da Santa, pois somente ela poderia tê-los salvado.<sup>449</sup>

O aspecto cíclico seria expresso da seguinte forma: no primeiro momento, Maria Madalena se encontra com o governador e a situação dramática é criada; no segundo, eles se separam e é quando se dá a crise; por fim, no terceiro, eles se reencontram fechando o ciclo numa “catarse”.<sup>450</sup>

A terceira viagem é, na verdade, o período que narra os trinta anos de reclusão de Madalena no deserto. Aviad Kleinberg enfatizou que o sofrimento é totalmente ausente neste relato e que o relevante é a forma pela qual Madalena foi alimentada: ela subia aos céus sete vezes por dia – nas horas canônicas – para se alimentar com o coro dos anjos e, como a esposa e o filho do governador, parecia uma morta viva. E é neste aspecto que Kleinberg situou o efeito cíclico das viagens, principalmente com a do governador. Além disso, as palavras deste autor são suficientes para exprimir o significado da mensagem de Iacopo nesta legenda:

La mort et la vie ne sont qu'apparence. Celui qui semble mort est susceptible de se révéler vivant, celui qui paraît vivant risque de se révéler mort [...] Marie efface toutes les frontières. Elle est pécheresse et sainte, fainéante et travailleuse, négligente et rigoureuse. Elle exprime, ou plutôt le récit exprime la fragilité de l'apparence, le fait que ce qui oppose les contraires (le péché et le salaire, la vie et la mort, la vérité et le mensonge) ne saurait arrêter Dieu et ses saints.<sup>451</sup>

Mas não foi somente nessas legendas que Iacopo escreveu sobre a prostituição. Alguns elementos simbólicos em outros textos indicam traços de uma tolerância que extrapolam a santidade das arrependidas: Santa Agnes foi conduzida a um bordel. Ao entrar, o lugar foi transformado num espaço de oração<sup>452</sup>; a Virgem de Antioquia, também conduzida a um lupanar, conheceu um soldado que a fez vestir suas roupas com as quais ela saiu travestida e não foi reconhecida. Iacopo, na verdade, apresentou o relato escrito por Ambrósio que, a respeito desta cena, escreveu: “quoniam mulieris caput vir, virginis Christus”, ou seja, sendo o homem a cabeça da mulher, Cristo o é das virgens.<sup>453</sup> Há ainda o caso de Santa Daria que

<sup>449</sup> *De Sancta Maria Magdalena*. pp. 1-6.

<sup>450</sup> KLEINBERG, A. op. cit. p. 303.

<sup>451</sup> KLEINBERG, A. op. cit. p.306. Tradução livre: “A morte e a vida são aparências. O que parece morto é suscetível de se revelar vivo, aquilo que parece vivo pode se revelar morto. [...] Maria [Madalena] apaga todas as fronteiras. Ela é pecadora e santa, indolente e trabalhadora, negligente e rigorosa. Ela exprime, ou quase todo texto exprime a fragilidade da aparência, o fato com o qual se opõe os contrários (o pecado e o salário, a vida e a morte, a verdade e a mentira) e que não separa Deus de seus santos”. O termo sublinhado, no dicionário francês, também pode ser traduzido como “vadia”.

<sup>452</sup> *De Sancta Agnete*, pp. 1-3.

<sup>453</sup> *De Virgine Quadam Antiochena*, pp. 1-3, citação na p.2.

também foi mandada a um bordel e que contou com a proteção de um leão, não sendo violentada.<sup>454</sup>

Para além desses exemplos, os pecados das mulheres na *LA* circunscrevem ao âmbito de duas situações: o corpo e a palavra. Neste sentido, dois traços caracterizam-nas: a mortificação da carne e a perspectiva da aproximação de valores do homem (*vir*) transformando-se em *virago*<sup>455</sup>; e a “tagarelice” associada ao uso das mulheres como instrumentos do diabo.<sup>456</sup>

Acredita-se que a tolerância à prostituição na *LA* está expressa, portanto, nos seguintes fatos: 1) os prostíbulo não são destruídos, e sim, transformados; e 2) as prostitutas que não se arrependem não são penalizadas, como é o caso das que tentam persuadir Santa Ágata.<sup>457</sup>

Segundo Mario Pilosu, o momento decisivo na transformação do discurso sobre a prostituição foi entre os séculos XI e XII, mas foi no século XIII que mudanças culturais atuaram de modo mais profundo nas possibilidades de salvação das meretrizes. Um dos motivos pode ser encontrado na valorização de um novo conceito de santidade inspirado em Francisco de Assis como símbolo do abandono dos bens materiais e da conversão de uma juventude repleta de vícios.<sup>458</sup> Mas esta mudança não foi sentida apenas no plano litúrgico e das hagiografias. A sociedade se transformava, a cidade efervescia. Era necessário organizar e regulamentar a profusão dos vícios que se encontravam e se confundiam nesse espaço. Neste sentido, houve uma outra abertura para a transformação do discurso sobre a prostituição: o da moral sexual voltada para a administração do fim econômico visado nesta atividade.

## 2. Transformações sociais e a elaboração teológica de São Tomás

Para tratar da prostituição na *ST* é preciso retomar a hierarquia estabelecida pelo teólogo entre os vícios carnis e os espirituais. Nas duas Questões sobre a luxúria Tomás afirmou que as espécies desse pecado estavam definidas mais em relação aos homens do que às mulheres e, pelos exemplos utilizados nos argumentos, a prostituição aparece como uma

<sup>454</sup> *De Sancto Crisanto*. Esta vida narra a conversão realizada por este santo à mulher que lhe fora designada para desmenti-lo, que é Santa Daria. Sobre a relação dos santos com os animais na *LA*, Cf.:GUILBERT, Lucille. “L’animal dans la *Légende dorée*”. In: DUNN-LARDEAU, B. Op. cit. pp. 77-94.

<sup>455</sup> Esse é o principal argumento defendido por Carolina Coelho Fortes em sua dissertação. A masculinização das mulheres é um dos pré-requisitos para que elas se tornem santas. Em alguns casos isso se dá pela transfiguração de seus corpos, como a mutilação do seio de Santa Ágata. Em outros, pelo travestimento, como o caso das santas Cristina e Teodora. Este argumento, defendido com uma acuidade intelectual primorosa, é irrefutável.

<sup>456</sup> SOUZA, Néri de A. Op. cit. Cf. o capítulo “O terreno comum, a mulher, o demônio e a morte”, que encerra a tese de doutorado da autora. Vol. 2, pp. 421-492.

<sup>457</sup> *De Sancta Agatha*, pp. 1-3.

<sup>458</sup> PILOSU, M. Op. cit. pp. 171-174.

das poucas formas de pecados sexuais nos quais a mulher age de forma ativa.<sup>459</sup> A perspectiva apresentada por Jacques Le Goff acerca da relação entre profissões lícitas e ilícitas com as concepções sobre os pecados pode auxiliar na compreensão desse momento de transformação no discurso sobre a prostituição. Segundo o autor, até o século XI,

La luxure, par exemple, sera le motif de la condamnation des aubergistes et tenanciers d'étuves dont les maisons étaient souvent mal famées, des jongleurs qui incitent à des danses lascives et obscènes (ce que souligne le rapprochement avec la danse impie de Salomé), des taveriers qui vivent de la vente de la triple volupté maudite du vin, du jeu et de la danse; et même des ouvrières du textile, accusées de fournir des contingents importants à la prostitution, ce qui doit être en partie vrai, sil'on songe aux salaires misérables qu'elles recevaient.<sup>460</sup>

Os aspectos sociais e econômicos relacionados à prostituição estavam estritamente relacionados com a pobreza.<sup>461</sup> Le Goff demonstrou ainda como pecados relacionados à avareza, gula, preguiça e usura implicaram na condenação de profissões como juristas, comerciantes e cozinheiros na Alta Idade Média. A transformação ocorrida entre os séculos XI e XIII vem com o crescimento e o surgimento de novas categorias profissionais e novos grupos socioprofissionais, “fortes em número e importância”, que reclamavam por mais espaço e legitimidade.

Nesta época teria terminado, então, o período do desprezo<sup>462</sup> graças à revisão feita pela escolástica, que além de separar as ocupações ilícitas em *ex natura* (por natureza) e *ex occasione* (ocasionalmente) fez com que o número das *ex natura* caísse considerável e progressivamente. Le Goff argumentou que dentre os banidos de imediato estavam os saltimbancos e as prostitutas, mas que, em relação a estas muitos teólogos saíram à procura de uma regulamentação sócio-profissional, como foi o caso de Thomas de Chobham no século XII, que escreveu em seu manual de confissão: as prostitutas devem ser incluídas entre os

---

<sup>459</sup> Mário Pilosu, no entanto, evidencia que dentre as seis espécies de luxúria alguns pecados também podem ser cometidos pelas mulheres: adultério, homossexualidade, a utilização de instrumentos, práticas contraceptivas, aborto e infanticídio. IDEM. pp. 101-132.

<sup>460</sup> LE GOFF, J. *Pour une autre Moyen Âge...* op. cit. p. 95. Tradução livre: “A luxúria, por exemplo, será o motivo da condenação dos estalajadeiros e rendeiros das estufas, que tinham as casas mal afamadas freqüentemente, saltimbancos que incitam a danças lascivas e obscenas (comparados à dança de Salomé), taberneiros que viviam da renda da tripla volúpia do vinho, do jogo e da dança; e até as operárias têxteis, acusadas de fornecerem contingentes para a prostituição, o que deve ser verdade tendo em vista os baixos salários que recebiam”.

<sup>461</sup> Jacques Roussiaud, inclusive, defendeu que essa associação não mudou ao longo da história, sendo a miséria, grande fornecedora de mão de obra para a prostituição. ROUSSIAUD, Jacques. *A Prostituição na Idade Média*. Trad. Cláudia Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. pp.12-13.

<sup>462</sup> LE GOFF, J. *Pour une autre...* Op. cit. p. 97.

mercenários, pois agem mal enquanto prostitutas, mas não em relação ao que recebem pelo seus serviços.<sup>463</sup>

A escrita de Tomás de Aquino sobre este assunto segue uma linha próxima e, segundo Roussiaud, é um dos marcos ocidentais no discurso religioso.<sup>464</sup> À prostituição Tomás não dedicou uma Questão específica. Ela foi trabalhada pelo teólogo em artigos esparsados na Segunda Parte da obra. Segundo Vincent M. Dever o que distingue Tomás de outros pensadores com idéias aproximadas é o fato dele apontar os limites dos estatutos civis para legislar o comportamento.<sup>465</sup> Este autor analisou traços gerais sobre a prostituição na *ST* e, pelo conteúdo indicado nas Questões, destacou que se trata de um assunto que coloca em evidência a relação entre a lei natural e os estatutos civis, ou, a lei humana e os seus limites para controlar alguns pecados condenados pela lei divina. Isto porque, considerando a divisão dos atos humanos em internos e externos, a lei humana só pode julgar os atos externos. Estando os vícios e as virtudes no âmbito dos atos internos, a lei humana, por isso, permite que coisas ocorram na sociedade sem controle.<sup>466</sup> Outro aspecto relevante nas considerações de Dever é que a lei humana visa a tranqüilidade temporal e proíbe apenas as coisas que destruam o intercuro social. A lei divina, no entanto, proíbe tudo que é contrário à virtude. Dentre os atos não punidos pela lei humana Tomás cita a simples fornicção, que é a espécie mais branda da luxúria e na qual se insere a prostituição.<sup>467</sup>

Além dessa relação com a não punição pela lei humana, Tomás também se preocupou em tratar da prostituição como relação comercial e repetiu o pensamento dos séculos anteriores sobre a prostituta como mercenária, ou seja, o que ela faz é uma ação ilegal, mas receber por ela não o é. Encontra-se afirmações como esta em Questões sobre a esmola, restituição e os dízimos. Tomás define a prostituição como “lucro torpe” e ele não serve para o sacrifício nem para oferendas feitas no altar, mas serve como esmola.<sup>468</sup> Uma das razões pelas quais o lucro da prostituição pode ser dado como esmola é o fato de não exigir restituição a quem pagou, pois mesmo sendo doação ilícita, a prostituta não tem obrigação de

---

<sup>463</sup> IDEM. pp. 102-103.

<sup>464</sup> ROUSSIAUD, J. Op. cit. p. 72.

<sup>465</sup> DEVER, Vincent M. “Aquinas on the Practice of Prostitution”. *Essays in Medieval Studies*, Illinois, vol. 13, 1996. pp. 39-50. on line em: <http://www.illinoismedieval.org/ems/VOL13/dever.html>. Consultado em 09 de setembro de 2006.

<sup>466</sup> IDEM. pp. 43-44.

<sup>467</sup> São seis as espécies da luxúria: fornicção simples, adultério, incesto, estupro, rapto e o vício contra natureza. A fornicção simples é o ato sexual livre, entre homem e mulher, que não visa a procriação e a educação e a criação da prole. II-II, Q. 154, a.1, sol., vol. 7. p. 308.

<sup>468</sup> I-II, Q. 32, a.7, sol., vol. 5. p. 444.

devolver, ao menos que tenha “per fraudem vel dolum extorsisset”.<sup>469</sup> O mesmo princípio serve para o pagamento do dízimo com dinheiro da prostituição. Segundo Tomás, a única ressalva é que a Igreja receba o pagamento após a extirpação do pecado, caso contrário, participaria do mesmo.<sup>470</sup> Tomás ainda utilizou a prostituição como exemplo ao falar das filhas da avareza e a incluiu na lista dos atos não-liberais.<sup>471</sup>

Vincent Dever defendeu que a originalidade de Tomás está na evidenciação dos limites da lei humana para a punição de todas as ações erradas. Este autor utilizou duas expressões para caracterizar a forma como o teólogo classificou a prostituição: *unlawful action* e *shameful occupations*, ou seja, ação ilegal e ocupação vergonhosa.<sup>472</sup> Mas por que a relação com a justiça e com o âmbito das ocupações? Essa pergunta é respondida de maneira simples: Tomás não estava preocupado em banir, extirpar e/ou condenar as prostitutas e a prostituição. Seu interesse estava em regulamentar e inserir nas relações econômicas existentes entre as ocupações e a Igreja.

Para finalizar, Tomás circulou entre a incontestabilidade dos dogmas e a não utilização total deles quando escreveu sobre Eva e a natureza pecadora feminina e sobre a prostituição. Essa plasticidade revela a complexidade do texto, mas finca seus pés no chão, pois, novamente não propôs uma fuga, e sim, o enfrentamento. Enfrentamento que, de forma diferente na *LA*, está expresso nas lutas contra si travadas pelas pecadoras arrependidas em seus longos períodos de reclusão nos desertos. Em relação à tolerância, se um o fez a partir da argumentação pelos limites das leis dos homens, o outro transformou espaços de prostituição em centros de oração, evidenciou o arrependimento com a queima e a doação dos bens e deu possibilidades para que, em vida, as prostitutas modificassem seus usos do corpo e suas relações entre carne e espírito.

É válido, ainda, lembrar que, pensando em semelhanças, a *LA* e a *ST* não se comparam estruturalmente sobre este tema, assim como foi feito no capítulo anterior e o será no seguinte. Mas elas se revelam próximas e/ou paralelas pelo discurso tolerante, cada uma em sua esfera de atuação com seu discurso específico. Além disso, o que se quis transmitir com este capítulo foi a relação de Tomás com a tradição e, principalmente, a utilização de um sistema – que fundamentou toda a sua estruturação até chegar no discurso “inovador” sobre a prostituição – considerado insuficiente por autores de seu tempo. Por isso a pergunta: Tomás, um arcaico?

---

<sup>469</sup> II-II, Q. 62, a. 5, rep. 2, vol. 6. p. 114. Tradução livre: “extorquido por fraude”.

<sup>470</sup> II-II, Q. 87, a. 2, rep. 2, vol. 6. p. 366.

<sup>471</sup> II-II, Q. 118, a. 8, rep. 4, vol. 6. p. 681.

<sup>472</sup> DEVER, V. M. Op. cit. *passim*.

### 3.

## AS VIRTUDES:

# Iacopo e Tomás se encontram no parentesco divino em Maria

Seguindo a estrutura do capítulo anterior, quando se tratou dos pecados e posteriormente dos pecados das mulheres nas duas obras, este capítulo tem como tema as virtudes, num primeiro momento, e Maria, ao final. Pretende-se, desta forma, encerrar o conjunto de argumentos desenvolvidos até aqui defendendo que Iacopo e Tomás não se distanciam em aspectos cruciais da doutrina cristã e que o uso de termos “arcaico” e “inovador” em relação às duas obras cria um problema anacrônico.

Sobre Cristo, além das investidas escolásticas de Iacopo, percebeu-se a confluência das mensagens. No primeiro capítulo propôs-se uma primeira relativização dos termos “arcaico” e “moderno”. A comparação foi mais estrutural, no entanto. Em relação aos pecados, discutiu-se a segunda relativização ao se analisar como Tomás utilizou argumentos já criticados por seus contemporâneos para construir seu sistema dos pecados. Além disso, o discurso sobre as prostitutas e sobre a prostituição, tido por alguns historiadores como “inovação” desse teólogo, foi associado a formas de representação do tema na *LA*, aproximando novamente as duas obras, desta vez por um viés interpretativo de suas mensagens.

Com o terceiro capítulo, portanto, espera-se uma associação da comparação estrutural com a comparação das mensagens. Ao final do texto um aspecto tratado no início da dissertação assume importância cabal para a confluência das mensagens. Além disso, o discurso sobre a Virgem faz coincidir a “bipolaridade” evidenciada pelos caminhos de atuação da Ordem dos Dominicanos, expressos no Iacopo da *LA* e no Tomás da *ST*. Dividido em duas partes este capítulo apresenta, na primeira, o sistema das Virtudes de Tomás – complementando assim os argumentos sobre os pecados – e as santas na *LA* de uma maneira a

focalizar suas virtudes e características em vias de uma tipologia não muito surpreendente. Na segunda, a continuidade da construção dos quadros comparativos entre as obras, desta vez, sobre Maria.

## I

### Virtudes em evidência: dos conceitos às santas

O Tratado dos Hábitos e das Virtudes compõe um conjunto de dezenove Questões na primeira seção da Segunda Parte da *ST*.<sup>473</sup> De modo geral, a Segunda Parte é dedicada à criação divina, o homem, como imagem e possuidor do livre-arbítrio.<sup>474</sup> Especificamente, a primeira seção é dedicada a aspectos relacionados com a moral, como por exemplo, os vícios e os pecados, trabalhados no capítulo anterior. É importante ressaltar ainda que o Tratado sobre os Vícios<sup>475</sup>, na *ST*, é posterior ao das virtudes, sendo precedido ainda pelo chamado Tratado dos Dons do Espírito Santo.<sup>476</sup> Esta ordem foi definida pelo teólogo para explicar a conexão entre as virtudes e os dons do Espírito Santo, tendo os pecados como opostos. Aqui optou-se por uma inversão na medida em que o sistema do pecado elaborado por Tomás revelou-se mais singular por causa das contradições já analisadas.

Da primeira Questão do Tratado (Q.49) à sexta (Q.54), Tomás escreveu sobre os hábitos e trabalhou aspectos como: 1) A substância dos hábitos; 2) O sujeito; 3) A causa quanto à geração; 4) O aumento dos hábitos; 5) A destruição e diminuição dos hábitos e 6) A distinção dos hábitos. Da Questão 55 à 67, o foco é nas características, distinções, comparações, denominações e conexões das virtudes. A relação entre hábito e virtude, na *ST*, existe porque, segundo Tomás, é um hábito de ação e, mais ainda, “est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur”, ou seja, é uma boa qualidade da mente, que faz viver retamente e que ninguém faz mau uso, pois foi produzida por Deus no homem sem o homem.<sup>477</sup>

Seguindo a esta definição, o Tratado pode ainda ser dividido – em relação às Questões sobre as virtudes – da seguinte forma: 1) O sujeito da virtude (Q. 56); 2) Distinção das virtudes (Q.57-60); 3) As virtudes cardeais (Q. 61); 4) As virtudes teologais (Q. 62); 5) A causa das virtudes (Q. 63); 6) As virtudes como meio-termo (Q. 64); 7) A conexão e a igualdade das virtudes (Q. 65-66) e, por fim, 8) A permanência das virtudes após a morte (Q.

<sup>473</sup> I-II, Q. 49-67, vol. 3. pp. 37-236

<sup>474</sup> I-II, Prólogo. vol. 3. p.29.

<sup>475</sup> I-II, Q. 71-89, vol. 3. pp. 289-516.

<sup>476</sup> I-II, Q. 68-70, vol. 3. pp. 241-283.

<sup>477</sup> I-II, Q. 55, a.4, vol. 3. pp. 99-102. A definição é apresentada no início do artigo.

67). Especificamente, como apontado no capítulo anterior, o que mais se destaca neste sistema de Tomás é a distinção (cardeais e teologais) e o encadeamento das virtudes entre si. Neste sentido, os outros aspectos serão apresentados de modo sucinto para que, tal qual o setenário de Gregório utilizado por Tomás, as virtudes sejam mais evidenciadas.

### 1. As virtudes na *ST*:

Retomando, então, a definição supracitada para as virtudes, é preciso considerar as demais elaborações de Tomás sobre o tema. Pela definição, a virtude é a forma e o caminho para uma vida reta e que como produto de Deus é o veículo para se chegar a ele, o que faz com que a vontade, ou o livre-arbítrio, seja sujeito da virtude.<sup>478</sup> Além disso, é preciso retornar às discussões estabelecidas no capítulo anterior, pois, tanto para Carla Casagrande & Silvana Vecchio, quanto para Jean Delumeau, por exemplo, o sistema das virtudes de Tomás é um dos pontos principais, inclusive, para se entender os pecados. As pesquisadoras italianas, no entanto, afirmaram que o sistema tomasiano invalidava e/ou apontava deficiências do setenário de Gregório por causa da duplicação dos vícios em oposições às virtudes. Este aspecto revelou-se uma contradição na medida em que Tomás, além de utilizar os sete pecados da forma como foram elaborados por aquele Papa, argumenta pela *auctoritas* do mesmo. Analisando o Tratado dos Hábitos e das Virtudes na *ST*, percebe-se que Tomás “duplica” os vícios na medida em que considera a possibilidade de se pecar por falta ou por excesso em relação às três virtudes intelectuais e às quatro virtudes cardeais.

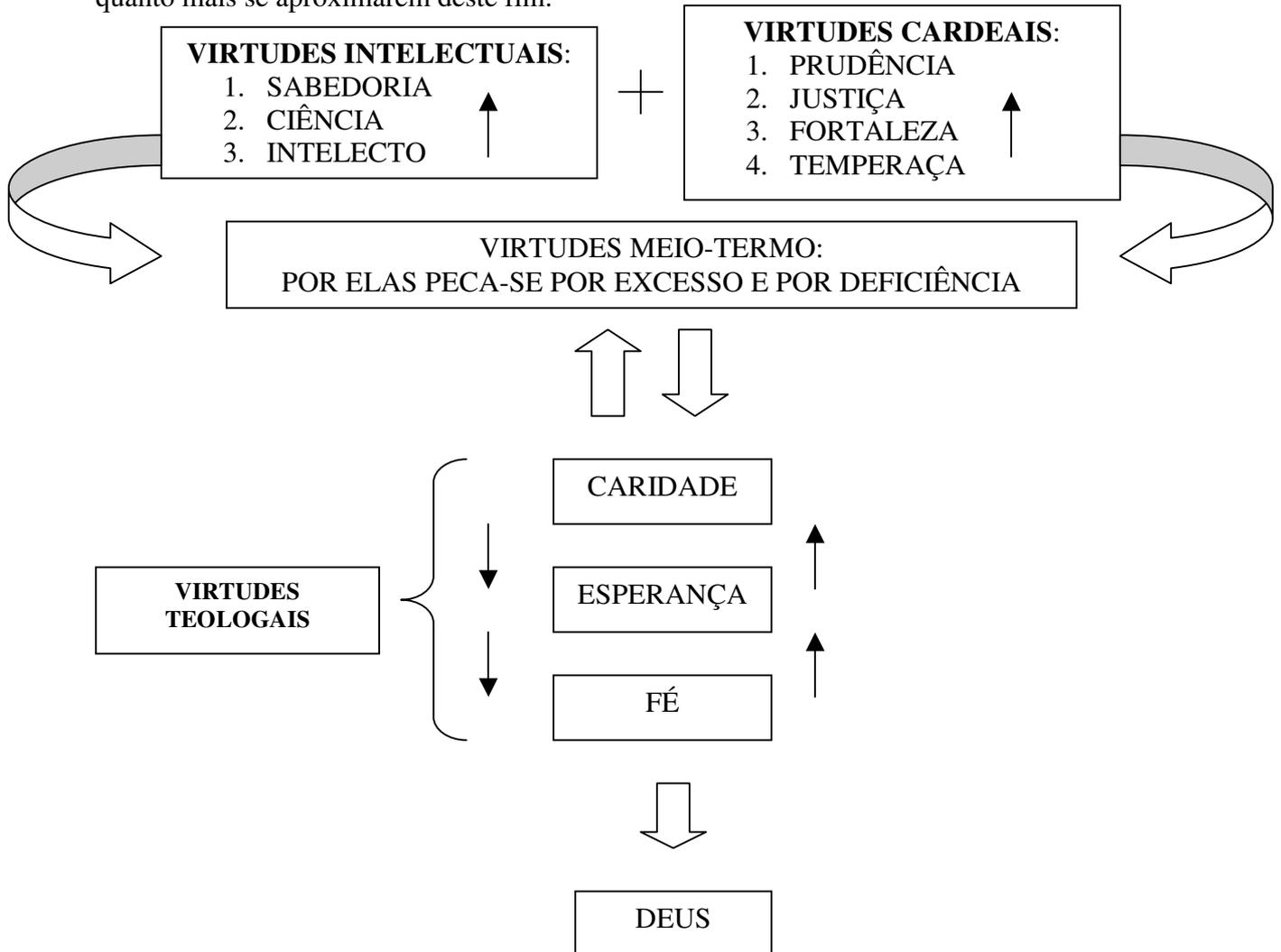
Para melhor expor o sistema das virtudes escrito pelo teólogo, elaborou-se um infográfico, que segue como recurso de visualização.<sup>479</sup> Por ele, percebe-se que Tomás dividiu as virtudes em três grupos: as intelectuais, as cardeais (ou morais) e as teologais. Elas compõem um sistema ordenado de conexão a partir da virtude teologal principal, que é a caridade. Entretanto, esta virtude prescinde e é gerada pelas outras duas teologais: a esperança e a fé (nesta ordem). Estas podem existir sem a caridade, mas a caridade não existe sem elas. Esta conexão também está presente nas intelectuais e nas cardeais em relação á caridade. Ou seja, sem a caridade não existe a sabedoria, a ciência e o intelecto (virtudes intelectuais) e nem a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança (virtudes cardeais). Este conjunto de sete virtudes está no “meio-termo”, pois, segundo Tomás, pode-se pecar por excesso e por

---

<sup>478</sup> I-II, Q. 56, a.6, arg. s.c., vol. 4. p. 113.

<sup>479</sup> Este infográfico foi baseado no mencionado conjunto de 19 Questões sobre os hábitos e as virtudes na *ST*.

deficiência delas, o que não acontece com as teologais, pois elas estão relacionadas diretamente à orientação para Deus e são, por isso, impossíveis de ser alcançadas em sua perfeição. O que implica na impossibilidade de se pecar por excesso, pois elas são tanto mais quanto mais se aproximarem deste fim.



**Figura 1** Infográfico sobre a conexão das Virtudes na ST.

A partir desse infográfico e da descrição anterior, fica evidente a forma pela qual a caridade sustenta e conecta o sistema das virtudes. A propósito, Tomás dedicou praticamente toda a Segunda Seção da Segunda Parte a Tratados separados para cada uma delas. No entanto, no Prólogo que abre esta seção o teólogo sintetizou o sistema anterior ao considerar que, de uma certa forma, as virtudes intelectuais se confundem com os dons do Espírito Santo e que esses dons estão em correspondências com as virtudes e, com isso, o sistema é reduzido

às quatro cardeais e às três teologais. Cada Tratado é composto por análises sobre as virtudes relacionadas e aos vícios que se opõem.<sup>480</sup>

Pergunta-se: Apenas pelas virtudes cardeais pode-se pecar por falta e excesso. Eliminando esta possibilidade para as teologais, a duplicação não se reduziria a oito pecados? A princípio sim, mas como as virtudes estão relacionadas também aos dons do Espírito Santo, o sistema volta a ter sete possibilidades de duplicação, o que implica em quatorze oposições. Mas ainda assim, este número não é fechado, pois existem as formas de se pecar contra as virtudes teologais pela ausência delas, o que, no mínimo, sugere mais três pecados, passando então, para dezessete.

Os infográficos seguintes tentam reproduzir sucintamente como seria este sistema de acordo com a *ST*. No primeiro, expõe-se a correspondência entre virtudes e dons do Espírito Santo. No segundo, algumas possibilidades de associação e oposição entre Virtudes, os sete dons, e os vícios. As informações referentes às duas representações abaixo constam dos Tratados dedicados a cada uma das virtudes na Segunda Seção da Segunda Parte da *ST*.<sup>481</sup>

A partir deles é possível entrever que Tomás não considerou apenas o setenário, mas também os pecados considerados em palavra, ação e sentimento. Além disso, esses pecados subdividem-se em inúmeras “filhas”, como é possível perceber nos casos dos pecados de avareza. A conclusão que se chega a partir destes dados é que Tomás além de utilizar o setenário de Gregório – diferenciando-se dele, como já foi analisado, em alguns aspectos – amplia a concepção do mesmo, mas não anula a referência dos pecados capitais em sete. A isto infere-se uma perfeita integração entre tradição e inovação na *ST* a partir da ressignificação das mensagens e dos conceitos. Com a identificação entre virtudes e os dons do Espírito Santo, o sistema e suas correspondências podem ser pensados da forma como está apresentado no infográfico seguinte. Entretanto, algumas ressalvas devem ser feitas: a primeira delas é que não estão alistados todos os possíveis vícios indicados por Tomás. O objetivo foi evidenciar que a multiplicação dos mesmos ultrapassa a oposição “pecado por excesso-virtudes meio-termo-pecados por falta” e o número resultante desta multiplicação não é tão exato como aparentava ser em quatorze, como indicavam Carla Casagrande & Silvana Vecchio. Outro aspecto que indica essa superação, por exemplo, é a própria denominação das “filhas” de cada um dos pecados capitais, as quais não convém tratar nesta dissertação, pois extrapolam os limites da comparação construída neste texto.

---

<sup>480</sup> II-II, Prólogo, vol. 5. p. 46.

<sup>481</sup> Na edição utilizada, vols. 4, 5, 6 e 7.

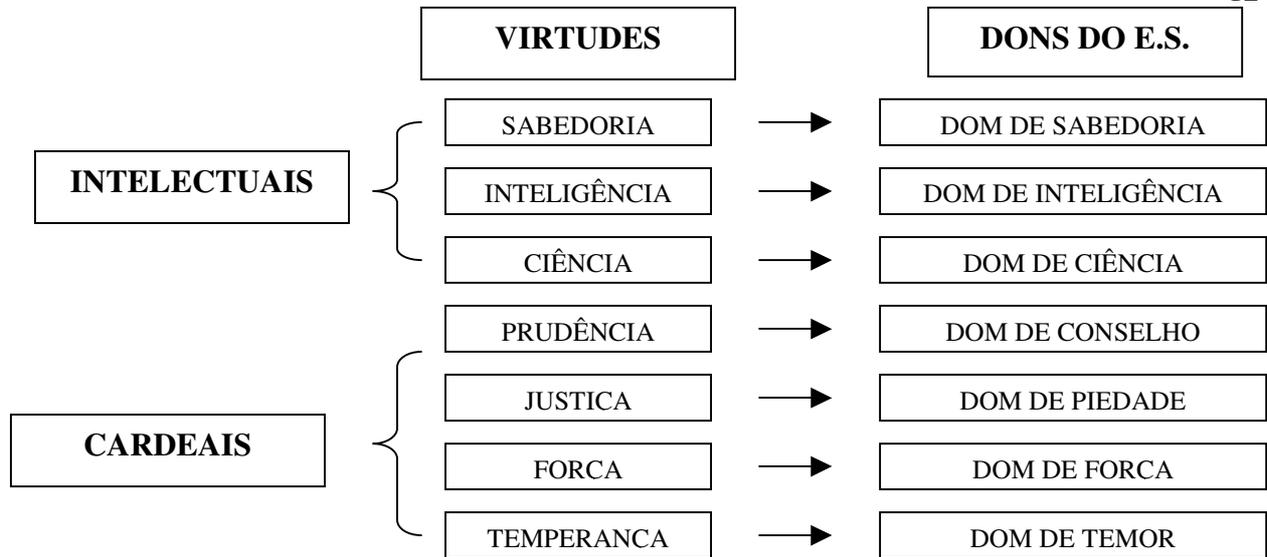


Figura 2 Infográfico sobre a correspondência entre Virtudes Intelectuais e Cardeais (ou morais) com os Dons do Espírito Santo na ST.

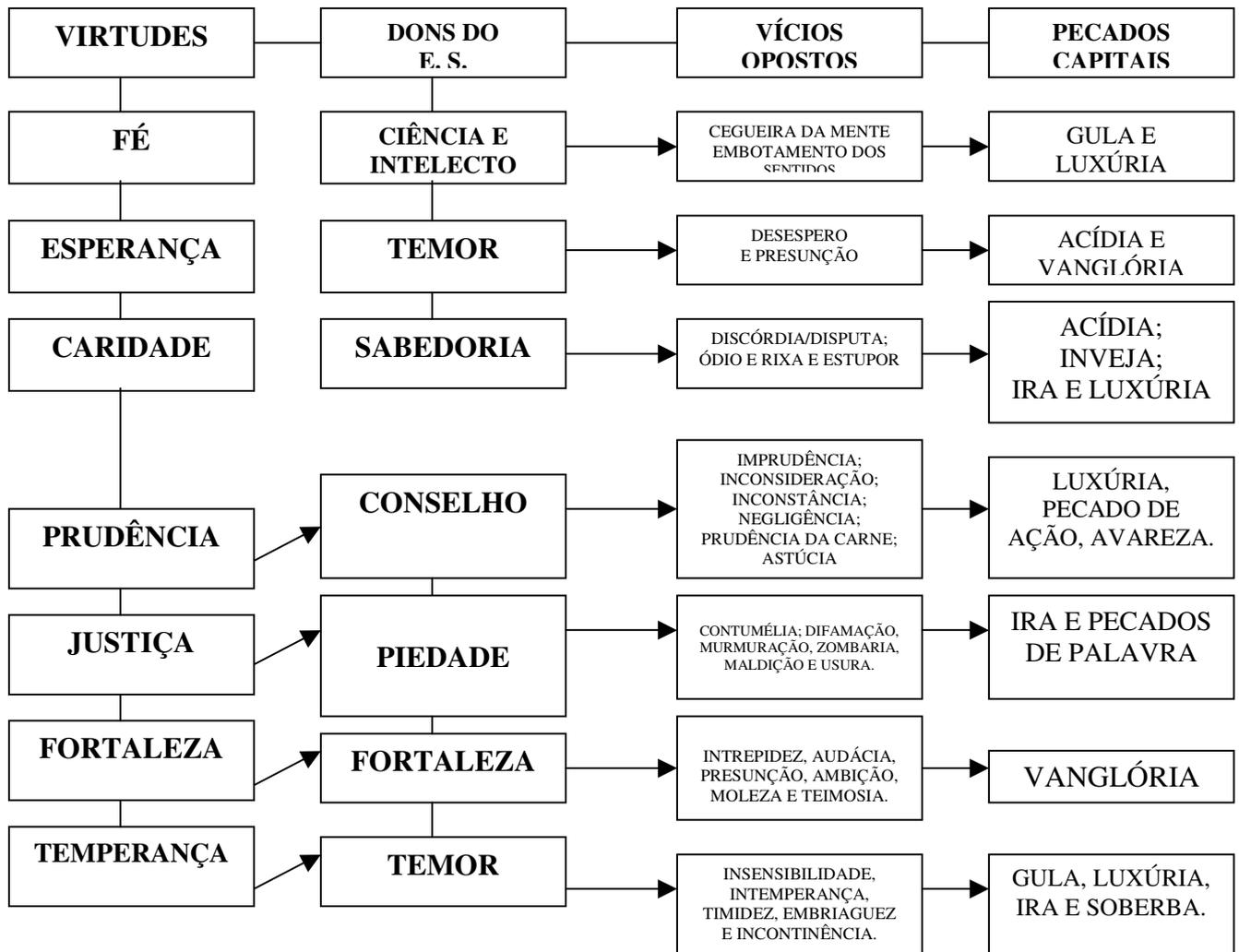


Figura 3 Conexão, relações e oposições entre Virtudes, Dons do Espírito Santo, Vícios e Pecados Capitais na ST.

Interessa, ainda, tratar de duas virtudes: uma teologal e uma cardeal. a caridade, pela importância que ocupa no centro do sistema, e a fortaleza, pois dentre as Questões sobre o assunto, Tomás dedicou uma ao martírio. Esta Questão será a porta de entrada para uma análise mais detalhada dos perfis de santidade na *LA*, principalmente no que tange às santas.

O tratado sobre a caridade é composto pelas Questões 23 a 46 da Segunda Seção da Segunda Parte da *ST*. Pode-se dividir este conjunto nos seguintes blocos: 1) Características da caridade (Q.23 a 27); 2) Efeitos (Q. 28 e 29); 3) Virtudes da caridade (Q.30 e 31); 4) Os atos da caridade (Q.32 e 33); 5) Os vícios que se opõem à caridade (Q.34 a 43 e 46); 6) Os preceitos da caridade (Q.44); e 7) O dom do Espírito Santo correspondente à caridade. Alguns desses pontos podem ser observados nos infográficos analisados anteriores, como os vícios e o dom correspondentes à esta virtude. O primeiro esquema revela ainda que a caridade entra na definição das outras virtudes, o que Tomás defende no artigo quatro da Q. 23 e que sem ela a existência das outras fica comprometidas.<sup>482</sup>

Trata-se ainda de uma virtude infusa, pois não pode existir no homem naturalmente.<sup>483</sup> A partir deste aspecto e do que já se disse anteriormente, algumas características da caridade são ainda mais evidentes: como a virtude e a vontade estão ligados e a caridade, como virtude teologal, que não possui pecado por excesso, ela pode ser aumentada na medida em que o sujeito participa cada vez mais dela.<sup>484</sup> Esta participação é gradual, segundo Tomás: os incipientes devem se preocupar em afastar do pecado para não perderem a castidade; os proficientes visam fortificar a caridade, aumentando-a e os “perfeitos” são os que se esforçam por se unirem a Deus, desejando morrer para estar com Cristo.<sup>485</sup> Uma vez infundida, a caridade não pode ser diminuída diretamente, apenas indiretamente com os pecados veniais e a não observância dos atos de caridade.<sup>486</sup> Ela pode ser perdida, no entanto, por um ato de pecado mortal e seu hábito, pois a pena capital é a morte eterna, exatamente o contrário do que acontece com quem possui a caridade, que é a vida eterna.<sup>487</sup>

Tomás ainda enumerou quatro objetos os quais devem ser amados na ordem da caridade: 1) Deus; 2) O próprio corpo; 3) A si mesmo; e 4) O próximo.<sup>488</sup> Nesta ordem incluem-se: a) O Pai, a criatura e o próximo, b) os que são unidos pelo sangue e, nesta ordem, o pai mais que a mãe e o filho e os pais mais que a esposa e c) o beneficiado mais que o

<sup>482</sup> II-II, Q. 23, a.4, rep. 2 e a.7 e 8, vol. 5, pp. 301 e 305-309, respectivamente.

<sup>483</sup> II-II, Q. 24, a.2 e 3, vol. 5, pp. 311-315.

<sup>484</sup> II-II, Q. 24, a.5, sol., vol. 5, p. 318.

<sup>485</sup> II-II, Q. 24, a.9, sol., vol. 5, p. 326.

<sup>486</sup> II-II, Q. 24, a.10, sol., vol. 5, p. 329.

<sup>487</sup> II-II, Q. 24, a.12, arg. s.c., vol. 5, p. 334.

<sup>488</sup> II-II, Q. 25, a.12, vol. 5, pp. 356-357.

benfeitor, pois aquele é como uma obra deste e, no geral, é pelas obras que os homens são conhecidos.<sup>489</sup>

Dentre os atos de caridade, o amor é o principal, pois é a manifestação da inclinação para o bem.<sup>490</sup> Além deste, a beneficência, a esmola e a correção fraterna compõem o quadro. A Questão sobre a esmola abre uma nova possibilidade de comparação entre a *LA* e a *ST*, pois uma das características da relação entre os santos e seus fiéis é no poder de interceder sobre a vida, a morte e a purgação mediante a prestação de serviços. Tomás escreveu sobre a esmola em dez artigos. Destes, destacam-se as distinções entre esmolas espirituais (superiores) e corporais e o fato destas terem efeitos espirituais. Além disso, o teólogo definiu: 1) Quem deve dar; 2) A quem deve dar; e 3) De que modo deve dar. Sobre o primeiro ponto, Tomás se ateuve nas relações em que há um superior e um inferior, donde este não pode fazer caridade com os bens alheios, a não ser quando lhe for delegada tal função. Como exemplo, citou que um monge pode dar esmolas aos pobres quando recebe de seu superior o ofício de dispensador. É o mesmo caso das esposas e dos filhos em relação aos bens dos maridos e pais. Nestes casos, não poder dar não piora a condição de quem está sob o poder de outrem.<sup>491</sup>

Acerca do destinatário da esmola, Tomás escreveu que cabe aos mais próximos recebê-los. Entretanto, existe uma ressalva chamada de “razão de discernimento” para os graus de parentesco, santidade e utilidade.<sup>492</sup> Por isso, a esmola auxilia na obtenção da vida eterna – como obra da caridade – e assim o faz de duas maneiras: a) pelo próprio mérito da caridade e b) pelo mérito do socorrido, que ora por seu benfeitor.<sup>493</sup> O último artigo da Questão trata do modo de dar esmolas. Segundo Tomás, deve-se fazê-lo abundante e relativamente tanto a quem doa quanto a quem recebe.<sup>494</sup>

As narrativas da *LA* a este respeito são permeadas por laços contratuais e espirituais que podem auxiliar na compreensão e extrapolação das relações de dom e contra-dom. Segundo Marcel Mauss, esta relação é eminentemente de reciprocidade, pois aquele que dá espera receber de volta, e o que recebe fica na obrigação de retribuir.

---

<sup>489</sup> II-II, Q. 26, a.1 a 13, vol. 5, pp. 358-382.

<sup>490</sup> II-II, Q. 27, a.1 a 8, vol. 5, pp. 383-397.

<sup>491</sup> II-II, Q. 32, a.2 a 4, vol.5, pp. 431-438.

<sup>492</sup> II-II, Q. 32, a.9, sol., vol. 5, p. 448.

<sup>493</sup> II-II, Q. 32, a.9, rep. 2, vol. 5, p. 449.

<sup>494</sup> II-II, Q. 32, a.10, sol., vol. 5, p. 450.

Uma das características desta relação é a presença do intermediário capacitado, principalmente quando os homens cerceiam para si os cuidados com os deuses (no caso, os santos) e com os mortos.<sup>495</sup>

Esta perspectiva conceitual foi trabalhada por Antonio Morás em sua tese de doutorado sobre os entes sobrenaturais na Idade Média, principalmente entre os séculos IX e XII.<sup>496</sup> A preocupação deste autor foi analisar como nos relatos – principalmente oníricos, que tratam dos contatos entre vivos e mortos, entes sobrenaturais e o Além – aparecem as formas de troca ou a “solidariedade” com os mortos e, mais ainda, como o desenvolvimento desse sistema conferiu autoridade aos homens da Igreja como intermediários privilegiados a partir de uma racionalização do imaginário religioso do período. A isto chamou de “economia dos bens espirituais”. Essa “economia” está baseada em concepções de retribuição, comutação de penas, bens simbólicos, sufrágios e rituais oferecidos pelos vivos em favor dos mortos.

O foco da tese foi direcionado para as visões e aparições desses entes em sonhos e viagens ao Além. Segundo o autor, uma das características corriqueiras encontradas nos textos foi a noção de “justiça imanente de Deus”, que consistia numa “compensação” das faltas humanas a partir de uma “cobrança expiatória”.<sup>497</sup> Ao analisar documentos dos séculos IX a XI, o autor defendeu que esse foi um período em que aquela economia estava em formação e em processo de centralização, o que teria ocorrido a partir do século XII, período no qual, segundo Jacques Le Goff foi o do nascimento do purgatório.<sup>498</sup>

A partir desta idéia pode-se discutir as relações entre os vivos e os mortos na LA em quase todos os textos, inclusive nas narrativas dos ciclos Crístico e Mariano, além das festas de todos os santos, de comemoração das almas e de São Patrício (ou Patrick), como sugere a análise de Le Goff, sobre a qual se falou na introdução desta dissertação.<sup>499</sup>

Na festa de comemoração das almas, Iacopo da Varazze esquematizou um sistema que envolve os tipos de pecados e pecadores que deveriam purgar; o tempo de purgação; as formas de pagamento para expiação dos pecados, além, inclusive, do lugar onde esse processo

---

<sup>495</sup> MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. 2ª ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2005, pp. 183-314. No caso das virtudes em geral e da esmola, em específico, na ST, o princípio de reciprocidade não é necessário, mas é, de uma certa forma, automático na medida em que praticar o bem conta positivamente para a obtenção de algo.

<sup>496</sup> MORÁS, Antonio. *Os entes sobrenaturais na idade média: imaginário, representações e ordenamento social*. São Paulo: AnnaBlume, 2001.

<sup>497</sup> IDEM. p. 35.

<sup>498</sup> LE GOFF, Jacques. *La naissance du Purgatoire...op. cit. Passim*.

<sup>499</sup> As reflexões sobre este tema foram realizadas durante uma das etapas da pesquisa e culminou com o texto “A ‘economia dos bens espirituais’ na *Legenda áurea*”, apresentado no XII Encontro Regional de História – ANPUH/RJ, realizado em Niterói entre o 14 e 18 de agosto de 2006. Disponível no site: <http://www.uff.br/ichf/anpuhrio/Anais/2006/Indice2006.htm> 10p.

deveria ocorrer.<sup>500</sup> A instituição da festa foi para ajudar os fiéis que não podiam contar com uma “assistência especial” após sua morte.<sup>501</sup> O primeiro *exemplum* do texto já denota a idéia de que as esmolas e as preces dos vivos tinham o poder de “arrancar” os defuntos das mãos dos demônios. Além disso, por esta legenda percebe-se a medida de uma economia de bens simbólicos administrada pelos clérigos, quando se lê que quando os encarregados para reparar alguém também morrem, o que já estava morto não deixa de sofrer no purgatório, mas pode, por meio de auxílios, ficar um tempo menor que o inicialmente previsto. Mas, segundo Iacopo, nunca sai sem que a dívida esteja quitada e quando isso acontece, ela beneficia quem paga. Caso o beneficiado não necessite, a Igreja acumula em seu tesouro ou então vai para os que estão no purgatório.<sup>502</sup>

Interessa ressaltar aqui a importância dos sufrágios, que era uma das principais formas de intervenção dos vivos em favor dos mortos. Os tipos de sufrágios enumerados por Iacopo da Varazze são: as preces de amigos e fiéis; as esmolas; missas encomendadas; jejum e as indulgências.<sup>503</sup> Os que recebem os sufrágios são de três tipos: os bons, que não precisam, pois vão direto para o Céu; os maus, para os quais não têm efeito, pois vão direto para o Inferno (onde não há formas nem possibilidade de redenção) e os “medianos”, os que, de fato, necessitam dos sufrágios. No primeiro caso, os sufrágios retornam a favor daquele que ofereceu; no último, os sufrágios têm efeito, pois o defunto foi surpreendido pela morte sem ter tido tempo para cumprir totalmente sua penitência.<sup>504</sup>

Na LA, assim como no calendário litúrgico, a festa de todos os santos precede a de comemoração das almas e entre elas há uma relação direta quanto à necessidade do culto e a importância dos “soldados de Deus” no processo de intervenção em favor tanto dos vivos quanto dos mortos. Nesta legenda, Iacopo da Varazze especificou todos os tipos de santos: apóstolos, mártires, patronos, confessores e virgens. Também especificou como cada um desses santos pode intervir junto a Deus. Segundo o texto, a festa de todos os santos é para, dentre outros motivos, celebrar aos que podem ter sido negligenciados durante o ano; para reforçar a intervenção em prol dos fiéis e para honrar os bens oferecidos nas obras de caridade, transformando-os em bens comuns.<sup>505</sup>

---

<sup>500</sup> *De Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum*, pp. 1-8.

<sup>501</sup> IDEM. p. 1.

<sup>502</sup> IDEM.

<sup>503</sup> IDEM. pp. 4-5.

<sup>504</sup> IDEM. pp. 5-6.

<sup>505</sup> *De Festivitate Omnium Sanctorum*, pp. 1-6.

Por estas legendas percebe-se que os sufrágios oferecidos são administrados pela Igreja e a relação daquele que oferece com o que morreu é permeada pela custódia religiosa. Entretanto, acredita-se que a riqueza e a diversidade dos elementos simbólicos da *LA* atestam outras formas de reciprocidade entre os fiéis e os santos, que extrapolam a presença da Instituição como administradora, ou até mesmo do sufrágio, e revelam usos particulares tanto da devoção quanto das imagens dos santos. A relação dos santos com os fiéis segundo André Vauchez, ganhou a partir do século XIII um significado mais amplo: houve uma modificação em relação aos lugares de peregrinação e milagres que outrora eram atribuídos no túmulo dos santos e ou pelo toque de suas relíquias. Esta modificação aconteceu quando as imagens dos santos se difundiram tanto no uso público quanto privado, a partir da crença de que faziam milagres longe do seu lugar de martírio e repouso. Esta crença estava associada também ao fato de que a carga espiritual do culto ao santo e sua ação benéfica não era automática, e sim, intermediada pela imagem e pela palavra.<sup>506</sup> Além disso, este autor considerou que, principalmente entre os fiéis, a melhor maneira de se divulgar e aumentar a devoção a um determinado santo era propagando a partir das estátuas, pinturas e demais representações imagéticas. Para Vauchez, a imagem fixaria os traços convencionais do santo ao mesmo tempo em que a predominância de um modelo figurativo representava em si uma prova da santidade do personagem.<sup>507</sup>

Entretanto, não se pode enquadrar as relações entre vivos e mortos apenas na condição intermediada pelos clérigos.<sup>508</sup> O que se quer demonstrar é que em alguns casos a devoção e os princípios de reciprocidade entre os santos e os fiéis não passava necessariamente pelo intermediário privilegiado, ou seja, o clérigo. Casos de reciprocidade direta podem ser analisados nas narrativas sobre Cristo e sobre Maria na *LA*. Nestes textos também há uma associação muito em voga na Idade Média, que é a relação dos santos e dos mortos com o direito.<sup>509</sup>

A estreita ligação entre justiça, santos e mortos intermediada pela Igreja também foi expressa, por exemplo, no ritual de humilhação das relíquias e das imagens dos santos. O

---

<sup>506</sup> VAUCHEZ, André. *La Sainteté aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Op. cit. Especificamente o capítulo 2 do 3º livro "Structures et extension du champ miraculeux", p. 522-524.

<sup>507</sup> IDEM. p.528.

<sup>508</sup> MAGNANI, Eliana. "O dom entre História e Antropologia: figuras medievais do doador". *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, nº5, 2003. São Paulo. pp. 169-193.

<sup>509</sup> Importante retornar ao primeiro capítulo e conferir as sete utilidades para o advento de Cristo. Uma dessas expressa diretamente a idéia de julgamento. É importante ressaltar ainda que Tomás escreveu duas Questões na Terceira Parte da *ST* sobre este aspecto, a saber: III, Q. 26 e 59.

estudo de Patrick Geary sobre esse ritual demonstra que a relação de reciprocidade que existia entre uma comunidade e o seu santo de devoção era expressa por parte daqueles que acreditavam no santo, o qual deveria proteger a comunidade. Entretanto, o privilégio de guardar as relíquias e os corpos sagrados desses santos instrumentalizava os clérigos a manipular esse “arsenal espiritual” de elementos simbólicos de modo a assegurar o culto dos mesmos, como reforçar o culto de Cristo.<sup>510</sup>

Essa humilhação está presente nos relatos hagiográficos por ser um dos componentes na construção imaginária dos martírios. Interessa saber que esse ritual de humilhação foi comum entre os séculos XI e XIII e era utilizado em situações diversas, que revelam formas diferenciadas do trato com a santidade. O ritual de humilhação, segundo Patrick Geary estabelecia três estruturas interdependentes da fé entre o plano físico e o plano litúrgico: inversão da hierarquia normal entre os homens e Deus, a interdição do acesso aos objetos de culto e, por fim, a ofensa contra os santos através de suas relíquias e imagens expostas, retiradas ou proibidas.<sup>511</sup> Neste sentido, nos momentos de exposição e no tempo de duração do ritual de humilhação, a liturgia era voltada à exortação da situação em que se encontravam não somente os objetos sagrados, mas também os monges. Além disso, podia simbolizar que uma das partes (ou o santo ou a comunidade) não estava cumprindo com o compromisso de proteção e devoção, o que revela os dois níveis de significação do ritual: o ortodoxo, do clamor verbalizado e endereçado ao Senhor e aos santos, feito pelo seu intermediário, e que representava fisicamente a humilhação pela qual passavam, e o aspecto coercitivo da humilhação. Segundo Geary, este significado se assemelhava a um ritual popular destinado a proteger uma comunidade e que consistia em bater nas imagens dos santos.<sup>512</sup>

Sobre este aspecto, uma passagem da *LA*, no relato sobre a natividade da Virgem dá indícios da utilização de rituais populares nos cultos dos santos. Essa passagem narra a história de uma mulher, abandonada pelo marido e mãe de um único filho, o qual foi preso e acorrentado. A mãe, ao saber do acontecido, chorou e pediu à Virgem para o retorno do filho. Não acontecendo nada, entrou a devota entrou sozinha numa igreja e tirou o filho que a imagem da Virgem tinha no colo. Aqui, a equiparação simbólica do filho retirado da mãe é uma comunicação direta do devoto com seu santo. O filho retirado da imagem era um “bom refém” e um veículo eficaz para o atendimento de seu pedido.<sup>513</sup> A história termina com a

---

<sup>510</sup> GEARY, Patrick. “L’humiliation des saints”. *Annales ESC*, n°1, 1979, pp. 27-42.

<sup>511</sup> IDEM. p. 31.

<sup>512</sup> IDEM. p. 37.

<sup>513</sup> *De Nativitate Sancte Marie Virginis*, p.5.

liberação do filho após aparição da Virgem a ele, que, ao libertá-lo pediu que avisasse à sua mãe para devolver a imagem a qual ela havia retirado de seus braços na igreja. Apesar das diferenças com os estudos de caso referenciados por Patrick Geary, a idéia sobre relação de reciprocidade entre fiéis e relíquias ou objetos de devoção e a economia dos bens espirituais se faz presente nos dois casos.

A crença nas intervenções dos vivos pelos mortos, dos santos pelos mortos e dos santos pelos vivos e, mais ainda, a expectativa de que os sufrágios (orações, esmolas, jejum, etc.) eram contabilizados em prol tanto das almas e memória dos mortos quanto dos vivos (que morreriam) configurou e foi configurada nas relações diretas e indiretas dos fiéis com os santos, dos fiéis com a Igreja e dos santos com a justiça divina. A “economia dos bens espirituais” na *LA* também é um indício da confluência de tradições distintas e momentos diferentes na história do cristianismo. Pelos exemplos e análises apresentados pode-se perceber que, além de não enfatizar o Purgatório nas lendas, Iacopo da Varazze estabeleceu outras formas de contato entre os santos e os fiéis. Entretanto, o temor e a expectativa com o Além e os processos para a expiação de penas – características do “triumfo do Purgatório” – permeiam quase todos os textos.

Após esta pequena “digressão comparativa”, é importante, ainda, tratar da Questão sobre o martírio. Isto porque é o principal recurso utilizado por Iacopo em seu texto. Tomás escreveu sobre este tema na segunda Questão do Tratado sobre a Fortaleza. Esta associação é direta, pois, segundo o texto, o principal ato dessa virtude é a resistência.<sup>514</sup> O martírio foi analisado pelo teólogo em cinco artigos: 1) Se é um ato de virtude; 2) Se é um ato da Fortaleza; 3) Se é um ato de máxima perfeição; 4) Se é pela morte que ocorre; e 5) Se apenas a fé é causa do martírio.

Aos quatro primeiros Tomás respondeu positivamente, conceituou e caracterizou o martírio como: o suportar os sofrimentos infligidos injustamente<sup>515</sup> e é o testemunho máximo de obediência.<sup>516</sup> Mártir, para Tomás, é todo aquele que propõe o desprezo do mundo visível pelas realidades invisíveis: o Mártir dá seu testemunho por fatos<sup>517</sup> e seu mérito não está depois da morte, e sim, no momento da aceitação voluntária.<sup>518</sup> Em relação às causas do martírio Tomás defendeu que outras virtudes podem servir porque o martírio está

---

<sup>514</sup> II-II, Q. 123, a.6, vol. 5. pp. 55-57.

<sup>515</sup> II-II, Q. 124, a.1, rep. 3, vol. 5. p. 70.

<sup>516</sup> II-II, Q. 124, a.3, rep. 2, vol. 5. p. 74.

<sup>517</sup> II-II, Q. 124, a.4, sol., vol. 5. pp. 75-76.

<sup>518</sup> II-II, Q. 124, a.4, rep. 4, vol. 5. p. 76.

intrinsecamente associado à Justiça.<sup>519</sup> Um exemplo, na própria *ST*, é quando o teólogo afirma que o martírio é um ato que manifesta, além da fortaleza, a caridade.<sup>520</sup>

## 2. As Santas na *LA*:

A relação da *LA* com esses últimos argumentos de Tomás é expressa: a maioria dos santos da compilação de Iacopo é composta pelos chamados mártires da Igreja. Inclusive, este é o principal argumento de Alain Boureau e Néri Souza acerca do “arcaico” na *LA*, como apresentado anteriormente. Boureau identificou quatro tipos de santos na obra: 1) Os originários (do Antigo Testamento, anteriores a Cristo, os apóstolos e um evangelista, Maria Madalena, uma virgem e três mártires); 2) Os santos antigos (mártires vítimas das perseguições aos cristãos do fim do século I d.C. ao século IV d. C. Neste grupo, além dos perseguidos, Boureau colocou também muitos ascetas; 3) Os santos históricos (doutores, confessores, abades e bispos dos séculos IV a VII; e 4) Os santos contemporâneos (dos séculos XII e XIII, em menor número).<sup>521</sup>

A ênfase no martírio, além de fundamentar o argumento sobre o arcaico, é uma das bases utilizadas por Néri Souza em sua tese de doutorado, na qual a morte seria a principal categoria utilizada por Iacopo.<sup>522</sup> Esta autora considerou que as longas descrições das cenas de martírio funcionam como recurso das lendas para melhor garantir o efeito do testemunho do santo, pois, quanto mais dolorosa fosse sua morte, maior seria sua fé e maior também a possibilidade de conversão.<sup>523</sup>

Além da predominância dos mártires, outro aspecto constantemente apresentado nos textos da *LA* é a nobreza dos santos, seus laços consangüíneos e genealogias ilustres. Pensando a partir do argumento de Tomás sobre a relação entre gravidade do pecado e a

<sup>519</sup> II-II, Q. 124, a.5, arg. s.c., vol. 5. p. 78.

<sup>520</sup> II-II, Q. 124, a.2, rep. 2, vol. 5. p. 72.

<sup>521</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système narratif...* op. cit. pp. 35-38.

<sup>522</sup> SOUZA, Néri de A. A cristianização dos mortos...op. cit. *passim*.

<sup>523</sup> IDEM. Cf. principalmente o segundo capítulo: “A natureza da santidade: o santo, o herói e a morte”. pp. 145-244. Texto também publicado como “Hipóteses sobre a Natureza da Santidade: O Santo, o Herói e a Morte”. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, São Paulo, nº 4, 2002. pp. 11-47. Este aspecto foi trabalhado numa das etapas da presente pesquisa e culminou com o texto “A Hagiografia ou ‘o texto que faz ver’, apresentado no III Simpósio Nacional de História Cultural (2006) e reúne argumentos sobre as semelhanças entre hagiografia e relatos de viagem, que estão melhor desenvolvidos no primeiro capítulo dessa dissertação. O texto está publicado nos anais do evento. Acerca das diferenças entre as mortes dos santos e das santas, Cf. SILVA, Andréia C. L. Frazão da. “Como morrem os santos: reflexões teóricas sobre os estudos de gênero aplicados ao medievo ocidental”. In: SOUZA, R. L. de. (org.). *História: Trabalho, Cultura e Poder*. Encontro Estadual de História, 10, Reunião Nacional do GT Estudos de Gênero, 3, e Jornada Nacional de História do Trabalho, 2. Florianópolis, SC: Anpuh/SC; Proextensão UFSC, 2004. pp. 240-243. Disponível on line em: <http://www.ifcs.ufjf.br/~frazao/morte.htm>, consultado em novembro de 2004.

“grandeza” do pecador e de contra quem se peca, provavelmente a associação nobre-mártir pode implicar numa atribuição de “grandeza” ao próprio martírio. Além disso, como um príncipe pecador mancha seus súditos (seja com o pecado em si, seja pelo exemplo), um príncipe ou governador convertido também implica na conversão da população sob seus domínios.<sup>524</sup> A característica de nobreza, no entanto, apresenta uma ambigüidade inerente à santidade da Idade Média Central. Segundo Alexander Murray o santo é um ser “anfíbio” porque ao mesmo tempo em que é nobre, é humilde e renuncia aos bens – queimando, doando, fugindo. Outra característica essencial da santidade é a crença na dignidade da religião que defende. Isto faz com que o santo não tenha uma “classe social”. Pois fala tanto aos pobres quanto aos ricos, aos nobres e aos servos, aos clérigos e aos leigos.<sup>525</sup>

Entretanto, o martírio em muitos casos não implica na exemplaridade, e sim, na admiração, o que sustenta a tradição do culto das relíquias e do poder de realização de milagres, seja nos locais de martírio, seja na multiplicação do corpo esfacelado do santo e seus pertences.<sup>526</sup>

A exemplaridade e a imitabilidade dos santos é um aspecto essencial quando se pensa numa análise sobre a moral (vícios e virtudes). Segundo André Vauchez, na Alta Idade Média, o santo já mostrava sua santidade desde a infância e a idéia de um possível alcance progressivo da santidade minimizaria os poderes sobrenaturais do santo.<sup>527</sup> No século XII, por volta de 1150, no entanto, multiplicaram-se os santos – antigos e recentes – que se tornaram santos, principalmente após longos tempos numa vida de pecados. Nesta nova forma de santidade a origem não era garantia. Era necessária a conversão e também a iniciativa do sujeito.<sup>528</sup> Entretanto, esta “humanização” da santidade colocava um problema, pois os aspectos que faziam dos santos seres de exceção podiam ser negligenciados e a imitação se sobreporia à própria função do santo como intercessor, patrono e mediador. São Bernardo, segundo Vauchez, foi um dos opositores dessa possibilidade e defendia que os fiéis deveriam invocar os santos, não querer ser um deles.<sup>529</sup>

---

<sup>524</sup> Cf. capítulo anterior e, na *ST*, I-II, Q. 73, a.9 e 10, vol. 4. pp. 338-342.

<sup>525</sup> MURRAY, Alexander. Op. cit. pp. 386-393. Além dessas páginas, que estão na V e última parte do livro, Cf. também a parte anterior na qual o autor trabalhou a relação entre nobreza e Igreja.

<sup>526</sup> VAUCHEZ, André. “Saints Admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles change aux derniers siècles du Moyen Âge?”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Rome: École Française de Rome/Palais Farnèse, 1991. (Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”, à Rome, 27-29 octobre, 1988). pp.161-172. e GEARY, Patrick. “L’humiliation des saints”. Op. cit.

<sup>527</sup> VAUCHEZ, André. “Saints Admirables...”, op. cit. p. 161.

<sup>528</sup> IDEM. p. 162.

<sup>529</sup> IDEM. pp. 162-163.

Mas outra mudança se operaria e atuaria decisivamente no “enfraquecimento” da excepcionalidade dos santos: a Reforma Gregoriana, que instituiu o processo de canonização. Segundo Vauchez, as determinações papais afetaram diretamente as hagiografias, que tinham que fornecer modelos exemplares e imitáveis de fé.<sup>530</sup> Nesta perspectiva, no século XIII, era necessário aproximar as comunidades de seus santos:

Les saints sont en effect par definition des êtres extraordinaires, car ils incarnent la vertu en actes dans un monde où domine le mal, sinon le vice. Mais en même temps, ceux qui les fréquentent – avant ou après leur mort – et qui les admirent souhaitent pouvoir, d’une façon ou d’une autre, subiré leurs traces.<sup>531</sup>

Segundo Vauchez, as lendas refletiam essa ambivalência. Na época de Iacopo e Tomás as expectativas sobre a narrativa da vida de um santo pediam essa proximidade. Com isso, os aspectos biográficos do santo sobrepuseram-se ao discurso elogioso, dando ênfase no comportamento como elemento de persuasão. Este autor concluiu que a “nova hagiografia” do século XIII colocou em evidência a exemplaridade, pois não se tratava de imitar os santos em seu comportamento heróico, e sim, de se aproximar de suas graças e lhes pedir favores.<sup>532</sup> Além disso, as características de admiração e imitação, para Vauchez, são relacionais, dependem uma da outra e são componentes do maravilhoso na hagiografia, que, mesmo enfatizando a exemplaridade, não anulava o componente “fora do comum”. Provavelmente, por essas conclusões que Vauchez inseriu Iacopo entre os autores da “nova hagiografia” daquele tempo.<sup>533</sup>

Este texto de André Vauchez é mais flexível do que outros de sua autoria nos quais estabeleceu tipologias para a santidade no medievo.<sup>534</sup> Entretanto, em seu principal trabalho sobre a santidade revela outros aspectos que extrapolam essas sínteses. Mesmo não abandonando a postura “tipológica”, por exemplo, o autor tratou da expansão do culto a santidades locais e a relação dos mendicantes neste processo que, inclusive, contribuiu para a feminilização da santidade.<sup>535</sup> Sobre este ponto o autor considerou que em ação contra o culto às santidades laicas, franciscanos e dominicanos trataram de promover o culto de fiéis,

<sup>530</sup> IDEM. p. 164.

<sup>531</sup> IDEM. p. 166. Tradução livre: “Os santos são, de fato e por definição, seres extraordinários, pois eles encarnam a virtude em atos num mundo onde domina o mal, senão o vício. Mas ao mesmo tempo, aqueles os quais os frequentam (?) – antes ou após sua morte – e aqueles que os admiram desejam poder, de uma maneira ou de outra, seguir seus traços”.

<sup>532</sup> IDEM. p. 169.

<sup>533</sup> IDEM. p. 172.

<sup>534</sup> Cf, por exemplo: IDEM. “O Santo”. In: LE GOFF, Jacques. (dir.). *O Homem Medieval*. Trad. Maria Jorge V. de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989. pp. 211-230.

<sup>535</sup> IDEM. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*...op. cit. pp. 243-256.

principalmente mulheres das comunidades. Estas, geralmente, eram jovens de famílias modestas (ou desprovidas de fortunas) que trabalharam quando crianças e na adolescência abandonaram a vida ativa para escapar do assédio dos homens. Eram, portanto, virgens, em maior número, e algumas viúvas, também inseridas nas comunidades ligadas àquelas Ordens.<sup>536</sup> Especificamente, não é este o caso dos santos e das santas na *LA*, pois a perspectiva universalizante dos lugares não restringe suas histórias às suas regiões.

Antes de passar à análise comparada dos aspectos relacionados à Maria, é preciso apresentar uma perspectiva geral sobre as santas na *LA*. Segundo Carolina Fortes, Maria e Maria Madalena podem ser consideradas como dois epítetos para santas diferentes: uma, passiva, submissa, dócil e humilde; a outra, pregadora e ao mesmo tempo em vida contemplativa, corajosa.<sup>537</sup> Essas características indubitavelmente remetem às mártires, mas também às virgens e às pecadoras arrependidas. Como Maria Madalena e as arrependidas já foram objetos de análise nesta dissertação, cabe agora analisar as características relacionadas à outra personagem destacada.

## II

### **Maria na *LA* e na *ST*: quadros comparativos**

“Rainha dos Pregadores”, assim que se inicia o texto sobre Maria na página dos Dominicanos na *internet*.<sup>538</sup> Esta expressão significa, resume e explica muitas questões que levam à comparação entre Iacopo e Tomás, entre a *LA* e a *ST*. A Ordem da qual fizeram parte foi dedicada e confiada aos auspícios de, talvez, a figura mais emblemática na história do cristianismo, Maria: mãe, filha e esposa. Ambos escreveram sobre os aspectos que tratam dessa excepcionalidade: as controvérsias de parentesco, a concepção virginal e o parto sem pecado. Como já foi tratado no primeiro capítulo, a vida de Cristo representa o principal argumento para os dois autores. Pergunta-se: como e o que escreveram sobre a “Rainha” da Ordem? A primeira constatação é o fato de que as legendas e as Questões na *LA* e na *ST* foram pensadas a partir da relação da personagem com Cristo. Acredita-se que essa característica é mais evidente na obra de Tomás, mas, mesmo assim, ao escrever sobre Maria, Iacopo não perdeu o principal referencial, que era o Filho.

---

<sup>536</sup> IDEM. p. 247. Sobre a santidade local feminina e a atuação dominicana na península itálica Cf.: PAPI, Anna B. “La Santità al Femminile: Funzioni e Rappresentazioni tra il Medioevo ed Età Moderna”. In: *Les Fonctions...* op. cit. pp. 467-488.

<sup>537</sup> FORTES, Carolina C. op cit. pp. 249-251.

<sup>538</sup> <http://www.op.org/international/espanol/Historia/virgen.htm>.

O ciclo mariano – aqui compreende as narrativas da *LA* e as Questões da *ST* – trata dos seguintes temas: Natividade, Purificação e Assunção, que formam um conjunto direto. Nesses casos Maria é o principal assunto. Na *LA*, a protagonista; na *ST*, um viés que justifica a importância do Filho gerado. Os indiretos são sobre a Anunciação e Natividade de Cristo. Na *LA* para cada tema há um capítulo. Na *ST*, Tomás tratou desses temas entre as Questões 27 e 35 da Terceira Parte. Essas Questões tratam desde a santificação da Virgem antes de seu nascimento ao nascimento de Cristo.

Uma diferença latente entre as duas obras: Iacopo tratou da biografia e dos milagres da Virgem, como a famosa história de Teófilo.<sup>539</sup> Tomás, não. O teólogo escreveu sobre os aspectos doutrinários, como a virgindade, o casamento, a concepção e as denominações de Maria como Mãe de Deus e Esposa de Cristo. Para isto utilizou o que Cristo fez e sofreu encarnado. Isto significa que enquanto Iacopo se ateve tanto nos aspectos temporais quanto nas suas realizações após a morte, Tomás tratou dos aspectos relacionados a Cristo e não de Maria como personagem santa das hagiografias. Isto provavelmente explica a ausência de Questões na *ST* sobre a Assunção da Virgem, pois este tema trata de sua subida aos céus e de eventos extraordinários. Explica também a ausência de referências aos pais da Virgem, que também foram agraciados com uma concepção milagrosa, quando já idosos. Ao escrever sobre a concepção de Maria, Tomás abordou aspectos relacionados à santificação, ou seja, à sua não contaminação com a mácula do pecado no ventre materno.<sup>540</sup>

Neste sentido, pretende-se seguir as conclusões de Bárbara Fleith acerca da inovação teológica de Iacopo no capítulo da Assunção da Virgem.<sup>541</sup> Esta autora reconheceu que um único capítulo não é suficiente para afirmar a inovação na *LA*. A presente proposta, além de visar o conjunto, se diferencia da pesquisa apresentada pela autora também por comparar a *LA* com uma suma de teologia e não com outras compilações hagiográficas contemporâneas. Portanto, pretende-se comparar as duas obras a partir do que Iacopo escreveu sobre as relações entre Mãe e Filho e os laços de parentesco divino e espiritual os quais os ligam entre si e refletem nas concepções sobre a formação da Cristandade no Ocidente.

Maria, na *ST*, compõe a primeira parte do Tratado sobre Cristo Encarnado. Esse Tratado, segundo Tomás, é quadripartido: 1) Trata do ingresso de Cristo ao mundo – e é quando trata, portanto, de Maria; 2) Os acontecimentos na vida de Cristo neste mundo; 3) A

<sup>539</sup> Sobre a repercussão da história do milagre da Virgem para Teófilo, Cf. o artigo esclarecedor de MACEDO, José Rivair. “Teófilo, Satã e a Virgem: o Pacto Fáustico no Século XIII”. *Ciências e Letras*, nº 20. Vitória da Conquista, BA: UESB, 1997. pp. 15-34.

<sup>540</sup> III, Q.27, a.1 a 6. v.8. pp. 407-425.

<sup>541</sup> FLEITH, B. “*De Assumptione Beate Virginis...*” op. cit.

partida deste mundo; 4) Trata da exaltação, depois desta vida. Dividindo em Questões, ficariam: 1) entre as Questões 27 e 35; 2) entre as Questões 36 e 45; 3) entre as Questões 46 e 51 e 4) entre as Questões 52 e 59. Na parte que coube à Virgem, Tomás dividiu em cinco pontos: a santificação, a virgindade, o casamento, anunciação e a preparação para conceber.<sup>542</sup> Iacopo, por escrever sobre os santos e suas festas dedicou três textos sobre a Virgem (Natividade, Purificação e Assunção – como indicado anteriormente) e outros dois que se aproximam também da proposta de Tomás (Anunciação e Natividade de Cristo).

Para construir o objeto comparável neste capítulo, no entanto, é preciso considerar os temas e não os títulos das Questões e das legendas. Isto implica na possibilidade de recorrer a outros textos, como os relacionados ao ciclo crístico, os quais revelam, inclusive, que os dois autores utilizaram as mesmas referências bíblicas, como na Purificação da Virgem (*LA*) e a Circuncisão (*ST*). Esta mesma legenda remete ainda a outro ponto: a gravidade do pecado da mulher, trabalhada por Tomás em Questão sobre o Pecado Original.

Em relação ao primeiro ponto, a semelhança está na utilização do mesmo livro bíblico, a saber, *Levítico* 12, que trata do tempo necessário para a purificação de mães e filhos e a relação com os sexos. Tomás escreveu sobre este aspecto na Questão sobre a Circuncisão. Iacopo, na Purificação da Virgem, também trata da apresentação do Filho e da Mãe ao templo. A passagem bíblica determina a duplicação do tempo de impureza da mãe caso desse à luz uma filha. Além de citarem a mesma passagem, os dois autores utilizam o mesmo argumento para afirmar os porquês que levaram Maria – que não estava submetida à lei, pois concebera sem pecado – a obedecer aos costumes: para dar exemplo, assim como aconteceu com a circuncisão.<sup>543</sup>

Acerca do segundo ponto, é necessário retomar o que foi trabalhado anteriormente, na *ST*, a saber, a consideração que o pecado da mulher foi mais grave que o do homem e por isso ela recebeu penas mais severas.<sup>544</sup> Iacopo, na festa da Purificação, escreveu: “quoniam mulier plus peccavit quam vir, sicut erumpne eius ab erumpnis viri duplicate sunt exterius in mundo sic et duplicari debverunt interius in utero”.<sup>545</sup>

A partir dessas considerações, então, os temas tratados pelos dois autores que coincidem em seus textos são: 1) Aspectos relacionados à virgindade (*LA*: Natividade de

<sup>542</sup> III, Q.27. No começo da Questão o teólogo expôs essa divisão. v.8, p.407.

<sup>543</sup> III, Q.37, a. 4, obj. e rep. 2, vol. 8. pp. 550-551. *De Purificatione Beate Virginis*, p. 1. Em relação à circuncisão como exemplo, cf. o primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>544</sup> II-II, Q.163, a.4, arg. s.c., vol. 7. p. 427.

<sup>545</sup> *De Purificatione Beate Virginis*, p. 1. Tradução livre: “pecando a mulher mais que o homem, devia ter duplicados tanto exterior quanto interiormente seus castigos, levando o dobro de tempo para se formar no útero.

Cristo e *ST*: Q. 28); 2) Casamento da Virgem (*LA*: Anunciação do Senhor e Natividade da Virgem e *ST*: Q. 29) e 3) O anjo da anunciação (*LA*: Anunciação do Senhor e *ST*: Q. 30). Seguindo estes temas, então, que este capítulo se delineia. É importante ressaltar que esses pontos formam um emaranhado de considerações acerca das constituições familiares que não fogem a um dos principais aspectos que envolvem a Virgem, a saber, as relações de parentesco espiritual e divino.<sup>546</sup>

## 1. A Virgindade:

A virgindade perenal de Maria é um dos elementos que torna mais extraordinário o nascimento de Cristo. Como, na *LA*, a virgindade foi utilizada como um dos argumentos que comprova esse nascimento, é importante retomar as considerações do primeiro capítulo sobre essa legenda. Iacopo afirmou que três aspectos comprovam o milagre: 1) Quanto à geratriz; 2) Quanto ao que foi gerado e 3) Quanto ao modo da geração.

Em relação ao primeiro, cinco motivos comprovam que a Mãe permaneceu virgem antes, durante e após o parto: a) A profecia de Isaías, que afirmava que uma virgem daria à luz uma criança; b) Dois símbolos de prefiguração: o florescimento da vara de Aarão sem que alguém cuidasse e a porta de Ezequiel que nunca se abriu; 3) José, o marido, que testemunhou a virgindade; 4) A comprovação feita pelas parteiras e 5) A evidência do milagre com o desabamento do templo da paz eterna em Roma, seguindo a previsão de Apolo. Quanto ao que foi gerado porque foi a reunião do eterno (divindade), do antigo (carne tirada de Adão) e do novo (nova alma criada no momento da concepção).

Sobre o modo da geração, dois motivos: o primeiro é a superação das leis da natureza, da razão e a normalidade, pois, uma virgem concebera e gerara Deus, o parto foi sem dores e não existiu sêmen.<sup>547</sup> Além disso, a forma da geração de Cristo comprova um quarto tipo de criação atribuído a Deus: 1) Sem homem nem mulher, como criou Adão; 2) De um homem sem mulher, como criou Eva; 3) De homem e de mulher, como o é naturalmente e 4) De uma mulher, sem o homem, que é Cristo.<sup>548</sup> O segundo motivo foi pela intervenção de várias espécies de criaturas: as corpóreas, que têm apenas o ser, como as pedras; as que têm o ser e a

---

<sup>546</sup> BASHET, Jérôme. “O parentesco: reprodução física e simbólica da cristandade”. In: *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. Trad. Marcelo Rede. Rio de Janeiro: Globo, 2006. pp. 446-480. Dentre outros. Este assunto é tratado no final deste capítulo.

<sup>547</sup> *De Nativitate Domini*, p.1.

<sup>548</sup> IDEM. p. 2.

vida, como os vegetais; as que têm o ser, a vida e o sentimento, que são os homens e as que têm o ser, a vida, o sentimento, o discernimento e a inteligência, que é o Anjo.

Na *ST*, Tomás escreveu uma Questão dedicada ao tema em quatro artigos, os quais abordam os seguintes aspectos: 1) Se Maria permaneceu virgem ao conceber; 2) Se foi virgem no parto; 3) Se permaneceu virgem após o parto e 4) Se fez o voto de virgindade.<sup>549</sup> Tomás respondeu positivamente nos quatro artigos. Também citou a profecia de Isaías<sup>550</sup> e Ezequiel.<sup>551</sup> Portanto, além de concordar com os mesmos pontos que Iacopo, citou as mesmas passagens, tal qual já se indicava em relação ao Levítico anteriormente.

Mas a permanência da virgindade coloca à prova outros aspectos: tanto Iacopo quanto Tomás trabalharam com as referências a irmãos de Jesus em seus textos. Pergunta-se: permanecendo Maria virgem, como foram concebidos? Iacopo responde a essa questão no texto da Natividade da Virgem:

Anna autem tres virus habuisse dicitur, scilicet Ioachim, Cleopham et Salome. De primo autem viro, scilicet Ioachim, unam filiam, scilicet Mariam, matrem domini genuit, quam Ioseph nuptui dedit, que Christum dominum genuit. Mortuo Ioachim accepit Cleopham, fratrem Ioseph et genuit ex eo aliam filiam quam similiter Mariam vocavit et Alpheo postmodum in coniugem sociavit. Hec autem Maria ex Alpheo viro suo quatuor filios genuit, scilicet Iacobum minorem, Ioseph Iustum, qui et Barsabas, Symonem et Iudam. Mortuo secundo viro Anne tertium accepit nomine Salome, ex quo aliam filiam genuit quam rursus Mariam vocavit et Zebedeo in coniugem tradidit. Hec autem Maria ex Zebedeo viro suo duos filios genuit, scilicet Iacobum maiorem et Iohannem evangelistam.<sup>552</sup>

Outras passagens sugerem as causas das “confusões” desses primos de Jesus como seus irmãos. Iacopo, na legenda de Tiago, o Menor, escreveu que eles eram muito parecidos não somente por serem primos, mas por ficarem muito juntos. Esta confusão é atestada pelo beijo de Judas no verdadeiro Jesus.<sup>553</sup> O argumento da familiaridade se repete em Tiago, o Maior.<sup>554</sup> Para os santos Simão e Judas (Tadeu) Iacopo não os define como irmãos de Cristo,

<sup>549</sup> III, Q. 28, a.1 a 4. vol. 8. pp. 426-438.

<sup>550</sup> III, Q. 28, a.2, sol., vol. 8. p. 430-431.

<sup>551</sup> III, Q. 28, a.3, arg. s.c., vol. 8. p. 434.

<sup>552</sup> *De Nativitate Sancte Marie Virginis*, p. 1. Tradução livre: “Conta-se que Ana teve três maridos: Joaquim, Cleofas e Salome. Com o primeiro marido teve uma filha, a saber, Maria, mãe do senhor, que casou com José e engendrou Cristo. Com a morte de Joaquim casou-se com Cleofas, irmão de José, e com ele teve uma filha, a qual recebeu o mesmo nome, Maria, que casou com Alfeo e tiveram quatro filhos: Tiago, o menor, José, o justo, também chamado Barsabás, Simão e Judas. Morto o segundo marido, Ana casou-se com o terceiro, chamado Salome?, com o qual também teve uma filha chamada Maria e casada com Zebedeu. Esta Maria teve dois filhos: Tiago, o maior e João evangelista.

<sup>553</sup> *De Sancto Iacobo Apostolo*, p. 1. Este também é chamado de Tiago, o Justo. Talvez seja uma confluência do nome do outro irmão, José. Na *LA* não há um São José.

<sup>554</sup> *De Sancto Iacobo Apostolo*, p. 1. Nas traduções os capítulos vêm identificados com a distinção em Maior e Menor. No texto do CD ROM, a indicação é a mesma. Tiago, o Menor, tem sua história narrada no capítulo 63; o Maior, no 95.

e sim, pela genealogia, como irmãos de Tiago, o Menor.<sup>555</sup> O mesmo acontece com João, o evangelista, para o qual Iacopo considera o fato de ter sido o apóstolo mais amado e mais próximo de Cristo.<sup>556</sup>

Tomás, por sua vez, escreveu sobre os possíveis “irmãos” de Jesus no terceiro artigo da Questão sobre a virgindade de Maria, a saber, se ela permanecera virgem após o parto. Segundo o teólogo, há quatro tipos de irmãos na Escritura: a) por natureza; b) pela raça; c) pela cogação e d) pelo afeto. Os chamados irmãos de cristo o eram por cogação, a saber, quase como consangüíneos<sup>557</sup>; eram primos e filhos de Maria, casada com Alfeo.

O laço familiar é no mínimo interessante aos olhos de um pesquisador do século XXI: considerando que Anna e Joaquim ficaram casados por mais de vinte anos, sem conceber filho algum – como o próprio Iacopo afirmou<sup>558</sup> – e que Maria foi concebida com os pais já em avançada idade, as outras duas concepções de Anna também foram milagrosas? E os três casamentos? Infelizmente, nossas fontes não respondem a essas questões. Mas o tema “família” e linhagens nobres persiste no outro âmbito de comparação entre a *LA* e a *ST*, a saber, sobre o casamento da Virgem.

## 2. Os esposários da Virgem:

Atribuídos os traços em comum sobre a santidade virginal da Mãe, a comparação entre a *LA* e a *ST* remetem à constituição da família, principalmente dos motivos e justificativas para o casamento e as funções de José diante das implicações da ausência da potência geradora ativa na concepção do filho. Diferentemente de Tomás – que dedicou uma Questão de dois artigos sobre o tema – Iacopo escreveu poucas linhas “teológicas” no relato sobre a Anunciação de Cristo e narrou a história do casamento no relato da Natividade da Virgem. Tomás não escreveu sobre os acontecimentos que levaram à união de José e Maria, e sim, sobre as razões pelas quais era conveniente que Cristo nascesse de uma mãe casada. Neste sentido, a comparação é sobre as razões, não sobre a história narrada do casamento. As semelhanças são muitas, como evidencia a tabela abaixo:

<sup>555</sup> *De Sanctis Symone et Iuda*, pp. 1-4.

<sup>556</sup> *De Sancto Iohanne Evangelista*, pp. 1-4.

<sup>557</sup> III, Q. 28, a.3, rep.5, vol. 8. p. 436.

<sup>558</sup> *De Nativitate Sancte Marie Virginis*, p. 1.

<b>As razões para o casamento da Virgem</b>	
<i>Legenda Áurea</i> <sup>559</sup> (A)	<i>Suma Teológica</i> <sup>560</sup> (B)
<p>1) <b>Para que o mistério permanecesse oculto ao diabo;</b></p> <p>2) <b>O esposo comprovaria sua virgindade;</b></p> <p>3) <b>O pudor e a reputação da Virgem permaneceriam preservados;</b></p> <p>4) Para apagar das mulheres a tríplice maldição (a desonra para as que não concebiam, o pecado que recaía sobre as que concebiam e o suplício das parturientes);</p> <p>5) <b>Receber os serviços do esposo;</b></p> <p>6) <b>Prova de importância do matrimônio;</b></p> <p>7) <b>Estabelecer para o filho a genealogia do marido.</b></p>	<p>1) Para que não fosse considerado filho ilegítimo;</p> <p>2) <b>Para ter sua linhagem descrita pelo lado paterno;</b></p> <p>3) <b>Para não suscitar ciladas do diabo contra o menino;</b></p> <p>4) Para que fosse educado por José;</p> <p>5) <b>Para que a Virgem não fosse considerada como adúltera e permanecesse imune da pena;</b></p> <p>6) <b>Para que a Virgem permanecesse imune à infâmia, julgada por uma virgindade profanada;</b></p> <p>7) <b>Para que José lhe prestasse seu ministério;</b></p> <p>8) <b>Para que José comprovasse o nascimento de Cristo de uma virgem;</b></p> <p>9) <b>Para que as palavras da virgem tivessem mais credibilidade;</b></p> <p>10) Para que as outras virgens permanecessem em seus estados corporais;</p> <p>11) Porque os desposários simbolizam a Igreja, que desposou Cristo;</p> <p>12) <b>Para honrar a virgindade e o matrimônio.</b></p>

**Tabela 4** Razões para o casamento da Virgem na *LA* e na *ST*. Os argumentos estão no texto da Anunciação do Senhor (*LA*) e na III, Q. 29, a.1 e 2, sobre os desposários da Virgem. São apresentados na ordem dada de acordo com os próprios textos.

Os trechos em negrito marcam os elementos que estão relacionados diretamente nas duas obras, mas que estão em ordens de apresentação diferentes. Reorganizando os itens para melhor situar a comparação, tem-se:

<sup>559</sup> *De Annuntiatione Dominica*, pp. 1-4.

<sup>560</sup> III, Q. 29, a.1 e 2. vol. 8. pp. 439-445.

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

**Tabela 5** Itens realinhados a partir das razões apresentadas na LA e na ST para o casamento da Virgem.

Esses dois quadros comparativos revelam aspectos que vão além da semelhança argumentativa entre as duas obras. Além do *status* virginal da Mãe evidenciar mais o filho gerado, a comprovação da palavra da Virgem a partir da autoridade do esposo é notória (A2 e B8). Isto é ainda mais relevante pensando em Maria como “rainha dos pregadores”. A Virgem não é autoridade, pois sua virgindade estaria fora de questionamento por causa da confirmação do esposo (A3 e B5,6 e 9). Talvez Maria como autoridade fosse menos até que Maria Madalena, que teve como uma das razões para valorização de seu culto o fato de ser, além de arrependida, pregadora (ela não precisava de vozes masculinas para conferir autoridade às suas palavras). Entretanto, a autoridade de Maria é como Virgem (A3 e 6 e B 12).

Em relação aos termos que não estão destacados na primeira tabela, ou seja, os termos A4 e B1, 4, 10 e 11, outros aspectos sobre Maria e sua relação com a Virgindade, com o Filho e com a Igreja podem ser analisados. Em A4, fica clara a relação de analogia por inversão às penas do pecado de Eva. Em B 1, a necessidade da linhagem paterna, também expressa em B2 (da segunda tabela). B4, pode ser explicado pelo argumento dado por Tomás no segundo artigo da Questão, no qual tratou sobre as formas de consumação de um “casamento verdadeiro”. Segundo o teólogo, isto se dá de dois modos: pela forma e pelo fim. A primeira se dá na conjunção indivisível das almas do casal; a fidelidade. Pelo fim, a saber, a geração e educação da prole, se dá por dois caminhos: pela consumação da concupiscência e pela cooperação do homem e da mulher na manutenção e educação dos filhos. Para Tomás, José e Maria tiveram um casamento verdadeiro em relação à forma, pois ambos consentiram na convivência conjugal, e também, no segundo caminho do objetivo do matrimônio, pois tiveram todos os bens das núpcias (cita Agostinho): a prole, a fé e o sacramento.<sup>561</sup> B10 trata da valorização da virgindade e pode ser incluído nos resultados obtidos no cruzamento das informações entre A6 e B12 (segunda tabela), sobre a importância do matrimônio. Neste aspecto, matrimônio e virgindade se fundem sob a mesma figura, que é uma das ambivalências marianas. B11, no entanto, reforça a idéia de parentesco espiritual e divino, no qual, Maria, que já é Mãe e Filha, torna-se Esposa, universalizando-se sobre a cristandade como Mãe de todos os Cristãos.

### 3. O anjo:

A Anunciação é um dos temas que remetem à figura de Maria e que estão denominados nas duas obras de forma idêntica. Mas, como se disse no início deste capítulo, trata-se de uma narrativa indireta sobre a Virgem, pois a Anunciação é do advento de Cristo.<sup>562</sup> Tomás escreveu uma Questão com quatro artigos, nos quais abordou a conveniência, a forma de manifestação, o modo e a ordem da Anunciação.

Dentre os motivos para a anunciação, destaca-se o que Maria representava: modelo de submissão ao se declarar como escrava do senhor e, principalmente, o matrimônio espiritual entre o Filho de Deus e a natureza humana.<sup>563</sup> Em relação à função do anjo, Tomás considerou três razões: 1) Observação da ordem divina, pois as coisas divinas são transmitidas

<sup>561</sup> III, Q. 29, a.2, sol., vol. 8. p. 444-445.

<sup>562</sup> *De Annuntiatione Dominica*, pp. 1-4 e III, Q. 30, a.1 a 4, vol. 8. pp. 446-456.

<sup>563</sup> III, Q. 30, a.1, sol., vol. 8. p. 447.

aos homens pelos anjos; 2) A regeneração do gênero humano, principalmente das mulheres, pois, tentada pela serpente, a mulher pecou e induziu o homem a pecar. A anunciação à Virgem, portanto, redime as faltas; e 3) Por semelhança: segundo Tomás, viver na carne como se ela não existisse – e assim caracteriza a Virgem – pertence às criaturas celestes, como os anjos.<sup>564</sup>

Sobre o modo da Anunciação Tomás questionou se o anjo deveria aparecer sob forma corpórea à Virgem. A solução e as réplicas às objeções do artigo tratam das diferenças entre as visões intelectuais (que são superiores) e as imaginárias. Segundo o texto, a corporificação do anjo se fazia necessária como próprio simbolismo do que anunciara: a Encarnação. Maria conceberia corporalmente e, portanto, era mais crível ver do que apenas imaginar. Isto marca ainda mais uma vez a importância que Tomás atribui aos sentidos como a base do conhecimento humano.<sup>565</sup>

O último artigo trata da ordem da Anunciação. Esta ordem era o envio do anjo por Deus para anunciar à Virgem. Segundo Tomás, o anjo tinha três obrigações a cumprir: 1) Atentar o coração da Virgem para a grandeza do acontecimento que anunciava; 2) Instruir a Virgem no mistério da Encarnação que se cumpriria nela; e 3) Induzir a Virgem ao ânimo do consentimento.<sup>566</sup>

Sobre a Anunciação, na *LA*, além dos aspectos relacionados à necessidade e razões para o casamento da Virgem, é possível comparar os aspectos relacionados com o anjo na *ST*. Iacopo apresentou três razões que fosse pelo anjo a anunciação: 1) Pela ordem de reparação correspondente à ordem de prevaricação, ou seja, a remissão do pecado de Eva; 2) O anjo como servo do Senhor e que tinha a função de servir à Virgem; e 3) Para reparar a própria queda do anjo, pois, assim como a mulher não estava excluída das reparações no mistério da Encarnação e da Ressurreição, o mesmo acontece com o anjo (que anunciou os casos a Maria e Maria Madalena).<sup>567</sup>

A principal semelhança é a analogia por inversão entre Eva e Ave, ou seja, a forma como Maria veio para redimir Eva. Considerando ainda a remissão, o anjo está presente em três momentos das personagens tratadas nesta pesquisa: Tentou Eva, como anjo decaído; Redimiou-se com a Virgem na Encarnação e confirmou a remissão de Madalena ao aparecer na ocasião da revelação da ressurreição.

<sup>564</sup> III, Q. 30, a.2, sol., vol. 8. p. 449.

<sup>565</sup> III, Q. 30, a.3, sol. e rep.1, vol. 8. p. 452.

<sup>566</sup> III, Q. 30, a.2, sol., vol. 8. p. 449.

<sup>567</sup> *De Annuntiatione Dominica*, pp. 1-4 e III, Q. 30, a.1 a 4, vol. 8. pp. 446-456.

O tema do anjo coloca novamente Iacopo e Tomás lado a lado na relação desta criatura celeste como simbolismo da Encarnação e veículo da comunicação entre o divino e o humano. É também o meio eficaz de confirmação das condições especiais nas quais a mãe concebe, gera e desposa o filho. Esta tríplice condição atribuída a Maria circunscreve ao âmbito de três espaços: a família e a *ecclesia* – como Instituição e comunidade. Jérôme Baschet é um dos muitos historiadores que trabalharam com as relações de parentesco na Idade Média e que tratam da sociedade cristã como uma rede de parentesco espiritual.<sup>568</sup> Este autor considerou como paradoxos de parentesco as tramas pelas quais a Igreja criou uma “armação ideológica” da sociedade a partir da trindade e da participação da Virgem: na encarnação, Maria é mãe de Cristo e ao mesmo tempo representa espiritualmente a Igreja, que é desposada e, portanto, se torna esposa. Desta união ela gera o filho, que também é o pai, e ela se torna, portanto, filha.<sup>569</sup>

Esta rede seria aos olhos de um observador do século XXI uma antigenealogia para as representações da reprodução humana. Mas elas foram perfeitamente pensadas, ensinadas e projetadas na sociedade medieval como esquema de organização da cristandade e das hierarquias entre os homens. Dentre as muitas possibilidades para “enxergar” o parentesco espiritual, o Papa, por exemplo, também é filho, pai e esposo da Igreja, assim como Cristo o é da Virgem. Também os clérigos, como seres distintos pela forma privilegiada de se relacionar com o sagrado, segundo Baschet, são os pais dos leigos. Aspectos que podem remeter à configuração do laço vassálico e, conseqüentemente, à importância da hierarquia naquela sociedade.

De todos esses aspectos, no entanto, há um retorno a duas bases da doutrina e do pensamento cristão: o batismo e a caridade. O primeiro remete ao ciclo crístico e como remédio para o pecado original iguala homens e mulheres na condição de salvação e alcance da mensagem do Filho-Pai. O segundo, principal das virtudes, iguala Iacopo e Tomás no discurso sobre a Virgem, pois as formas de encadeamento dos aspectos relacionados à vida na

---

<sup>568</sup> BASCHET, J. op. cit. Ressalta-se, no entanto, que este autor se dedica mais à iconografia ligada a temas como a sexualidade de Cristo e os pecados no medievo. A utilização deste texto é devido ao interessante grau de clareza com o qual o autor traduziu as redes do chamado parentesco espiritual e divino. No entanto, uma das historiadoras mais consagradas no assunto, para o período, é Anita Guerreau-Jalabert. Cf, dentre outros: GUERREAU-JALABERT, Anita. “Sur les structures de parenté dans l’Europe médiévale”. *Annales ESC*, 1981, 6, pp. 1028-1049. IDEM. “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio”. In: PASTOR, Renya (org.). *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*. Madrid: CSIC, 1990. pp. 85-105. BARTHÉLEMY, Dominique. “Parenté”. In: DUBY, Georges (org.). *Histoire de la vie privée*. Paris: Seuil, 1985. pp. 96-161 (Tomo 2). DUBY, Georges. *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre: o casamento na França feudal*. Trad. G. Cascais Franco. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

<sup>569</sup> BASCHET, J. op. cit. p. 473.

terra de Cristo e Maria, eles instituem “um sistema de circulação generalizada, no qual cada um deve dar sem esperar retorno e pode, por isso mesmo, receber sem ter dado”.<sup>570</sup>

Entretanto, olhando para a relação desses personagens – e aí se incluem os santos e as santas – situados no Além com os fiéis, situados na Terra, é possível pensar num sistema de reciprocidade. Pois, Cristo, Maria e os santos são os intercessores, os invocados nos julgamentos, cada um deles com suas especificidades para ajudar e retribuir às oblações, devoções e homenagens.

Passando do pecado mais grave ao arrependimento e chegando à perfeição da virtude, Iacopo e Tomás revelam que suas obras não são tão distintas e/ou opostas. Apesar dos caminhos de circulação – que também não devem ser considerados de forma tão estanque – eles revelam que a “bipolaridade” dos caminhos da Ordem dos Dominicanos obedecia a alguns princípios de uniformidade ou homogeneidade.

---

<sup>570</sup> IDEM. p. 478.

# CONCLUSÃO

Escrever sobre duas obras tão conhecidas, estudadas e divulgadas não é tarefa fácil. Vários fatores incidem como obstáculos para uma proposta desse tipo. Um deles é o fato de muito já se ter dito sobre elas. Isto se desdobra em inúmeras questões como a necessidade do ineditismo e da extrapolação dos limites de uma revisão bibliográfica. A opção pela *Legenda Aurea* e pela *Suma Teológica* foi feita por acreditar que elas muito informam ainda sobre seu tempo. Lidas em conjunto, desvendam dinâmicas culturais sobre a circulação de informações, doutrinas e tradições que se misturaram no cotidiano de seus autores/compiladores e exerceram influência marcante no Ocidente.

Ainda que Iacopo da Varazze não tenha utilizado aquela obra de Tomás de Aquino e/ou que Tomás não tivesse considerado a compilação hagiográfica de Iacopo para desenvolver sua obra, eles se conheciam. Dois dominicanos de um mundo pós-Reforma Gregoriana e pós-IV Concílio de Latrão (1215); do mundo sacramentado no matrimônio; da confissão e da Inquisição; do mundo que separava clérigos e leigos por algumas barreiras, como o latim, a escrita e as restrições sexuais. Mas que viviam em caminhos distintos: Iacopo, o da pregação; Tomás, o do ensino universitário. Um viveu ao norte da península itálica; o outro viveu grande parte de suas polêmicas em Paris. Caminhos que também os fizeram falar a diferentes grupos através de diferentes linguagens e *performances*.

Além desses aspectos, os dois autores/compiladores pesquisados e suas obras permitem rever e discutir um aspecto predominante na historiografia, principalmente relacionado à *LA*, a saber, seu aspecto “arcaico” para o século XIII. As leituras realizadas tanto da bibliografia referente a este tema quanto das duas obras – na perspectiva comparada – aparentemente apontam uma modificação no entendimento da obra de Iacopo: do arcaico à inovação teológica.

Sobre as modificações na historiografia alguns textos serviram como indícios de legitimidade para a proposta desta dissertação. Esta pesquisa foi realizada inicialmente com a leitura da *ST*. Quando foi publicada a primeira tradução brasileira da *LA*, em 2003, a aquisição foi feita por causa da contemporaneidade e simultaneidade com a obra de Tomás. Percorrendo as legendas dos santos e dos capítulos temporais percebeu-se uma proximidade em alguns aspectos entre as duas obras. A partir desta primeira constatação foi feito um levantamento bibliográfico e realizadas as primeiras leituras sobre a *LA*. Os argumentos que mais chamaram

atenção na historiografia foram justamente os que classificavam Iacopo e sua compilação como arcaicos e/ou tratavam da ausência de novidades nos textos da *LA*.

O interesse sobre este tema cresceu e as investigações tornaram-se mais pontuais. De modo geral, as legendas se repetem: começam com uma explicação etimológica para o nome dos santos e/ou das festas temporais. Esta explicação indica os caminhos seguintes dos textos: a maioria dos nomes dos santos indica que são seres de muita resistência e persistência; iluminados pela fé e plenos em virtude e/ou em arrependimento e conversão. Essas características indicam a preferência narrativa de Iacopo pelo martírio e a intrínseca relação entre vivos e mortos intermediada pela intercessão dos santos. Pelo martírio e pela preferência cronológica de santos dos primeiros séculos do Cristianismo, Iacopo foi taxado como arcaico. Além disso, a vasta tradição Cristã utilizada, que enriquece liturgicamente a obra, permite várias possibilidades de leitura e uso da *LA*. É consenso historiográfico que esses aspectos fizeram da *LA* uma das obras mais reproduzidas por copistas nos séculos finais da Idade Média, bem como atesta até hoje a demanda por publicações, traduções e edições críticas. Pergunta-se: como uma obra tão rica e que interessou (e interessa) a tantas pessoas pode fazer sucesso apenas pelos tributos prestados à tradição e ao passado Cristão?

Iacopo compilou, assim como outros dominicanos que o precederam, adaptou, modificou, acrescentou informações e deu outro significado às mensagens de suas fontes. Agostinho, João Damasceno, dentre muitos outros, foram citados como autoridade. O recurso à *auctoritas* na Idade Média não foi um caso específico da *LA*. Ao contrário, foi a viga mestra de quase todos os pensadores do período. Isso inclui e aproxima Iacopo a um vasto grupo de autores e intelectuais de seu tempo. Acrescente-se ainda a própria tradição enciclopedista dominicana de reunir conhecimento, atualizar conteúdos e transmiti-los pelo ensino e pela pregação. Isto aproxima ainda mais Iacopo de Tomás.

Mas por que Tomás e a *ST* e não outras compilações hagiográficas dominicanas? Além de ter sido por esta suma que os indícios de proximidade surgiram, Tomás é um dos mais citados pelos historiadores para contrapor o aspecto arcaico da *LA*. Em que uma suma de teologia e uma compilação sobre vidas de santos podem se aproximar e por quais caminhos é possível estabelecer uma comparação entre elas? Apenas na aproximação à *ST*, a *LA* deixaria de ser arcaica? E o contrário: a *ST* pode ser arcaica porque se aproxima da *LA*?

Quanto ao que a obra poderia apresentar de moderno, os caminhos apontam para a relação entre a estrutura dos capítulos do ciclo crístico com a escrita escolástica sobre a

teologia. Alain Boureau chegou a afirmar que neles Iacopo é mais teólogo que hagiógrafo.<sup>571</sup> Entretanto, como é uma pequena parte do total dos capítulos da *LA*, o autor tratou este aspecto mais como coincidência do que como escrita deliberada de Iacopo para se expressar tal qual teólogos. E neste ponto Boureau opôs Iacopo e a *LA* a Tomás e a *ST*. Postura repetida por Néri Souza.

André Vauchez e Jacques Le Goff esforçaram-se para trabalhar o moderno na *LA* a partir dos santos do século XIII e da utilização do Purgatório. As conclusões são análogas: para Vauchez, Iacopo poderia ter utilizado mais santos de seu tempo. Mesmo caindo progressivamente o número de santos reconhecidos pela Santa Sé após a instituição dos processos de canonização Iacopo utilizou apenas quatro; para Le Goff, Iacopo poderia ter utilizado o Purgatório em outras lendas e não apenas na de Comemoração das Almas e na de São Patrício.<sup>572</sup>

A proposta que mais reconheceu o Iacopo “moderno” foi a de Barbara Fleith sobre o capítulo *De Assumptione Beate Virginis Marie*. Segundo esta autora, Iacopo teria proposto deliberadamente uma inovação teológica ao utilizar as homilias de São Cosme e de João Damasceno. Entretanto, a mesma autora afirmou a inconsistência de suas conclusões devido à sua análise sobre um único capítulo em relação à amplitude da obra de Iacopo.<sup>573</sup>

Além disso, foram importantes as informações fornecidas pelas edições das duas obras utilizadas nesta pesquisa. Como afirmado na introdução, não foi possível acessar a edição organizada por Giovanni Paolo Maggioni, publicada na Itália em 1998. Mas na esteira do trabalho original sobre a utilização da *CA* de Tomás de Aquino por Iacopo analisada por J-L Bataillon e das confluências e possíveis encontros com Tomás nos Capítulos Gerais da Ordem, apresentados na comunicação de Cláudio Leonardi<sup>574</sup> e com as notas dos tradutores da edição francesa da *LA* (2004) e da última tradução da *ST* para o português (2001-2006) também foi possível perceber que as impressões sobre as proximidades entre as duas obras poderiam ser mais profundas e significativas. No caso da edição francesa de 2004 em relação

<sup>571</sup> BOUREAU, Alain. *La Légende Dorée: le système narratif de Jacques de Vorágine (†1298)*. Op. cit., 1984. IDEM. “Introduction”. In: JACQUES DE VORÁGINE. *La Légende Dorée*. Op. cit. 2004. pp. XV-XLVIII.

<sup>572</sup> VAUCHEZ, A. “Jacques de Vorágine et les saints du XIIIe s. dans la *Légende dorée*”. Op. cit. pp.27-56. LE GOFF, J. “Le Purgatoire dans la *Légende dorée*”. In: *La Naissance du Purgatoire*. Op. cit. pp.430-433.

<sup>573</sup> FLEITH, B. “*De Assumptione Beate Virginis Marie*: Quelques réflexions autour du compilateur Jacques de Voragine”. In: IDEM e MORENZONI, F. op. cit. pp. 41-73.

<sup>574</sup> BATAILLON, J-L. “Iacopo da Varazze e Tommaso D’Aquino”. Op. cit. e LEONARDI, Cláudio. “All’ombra di Tommaso”. Op. cit. Os dois únicos trabalhos em toda a bibliografia reunida durante a pesquisa que foram dedicados à uma comparação entre as obras de Iacopo e as de Tomás O primeiro foi publicado em 1979 e o segundo foi apresentado em 1998 e publicado em 2001. Portanto, cerca de vinte anos entre um trabalho e outro.

à última tradução brasileira outro elemento surgiu legitimando a presente pesquisa: as referências basicamente estão relacionadas à moral.<sup>575</sup>

A partir desses elementos, então, pensou-se nos seguintes encaminhamentos para a pesquisa: 1) A perspectiva comparada ainda era suficiente para explicar e evidenciar possíveis relações de Iacopo e a *LA* com autores e obras de seu tempo; 2) Tomás de Aquino foi utilizado como referência antitética à *LA*, porém nenhum autor se ateve a uma comparação, nem superficial, nem aprofundada entre as duas obras; 3) Comparar a *LA* com a *ST* seria relevante na medida em que ambas fizeram parte de um mesmo universo institucional, que foi a Ordem dos Dominicanos; são expressões de dois caminhos de atuação religiosa, portanto, dirigidas a públicos relativamente diferentes – a *LA* a um público certamente mais amplo que a *ST* – e, por fim, possuem um espaço concomitante no tempo de composição.

A comparação, nesses termos, possibilitou analisar tanto a estrutura dos textos (ordenamento de temas, seqüência de argumentos e referências utilizadas pelos autores – ciclos crístico e mariano) quanto as mensagens (prostituição). Além disso, analisando detalhadamente os sistemas dos vícios e dos pecados e dos hábitos e das virtudes na *ST* foi possível evidenciar a relação de Tomás com a tradição, não apenas reconhecendo Gregório Magno como autoridade, mas reinterpretando-o tornando útil e explicativo no século XIII quando alguns teólogos já apontavam falhas naquele sistema.

Em relação aos ciclos crístico e mariano Iacopo e Tomás evidenciam a utilização de referências culturais e bíblicas comuns, como nos casos das justificativas para o casamento da Virgem e sobre a circuncisão de Cristo. Em relação à Prostituição, e aí reside a aproximação da mensagem “moderna” de Iacopo, a partir das considerações de Jacques Roussiaud e de Vincent M. Dever sobre o tema na *ST* tem-se que, enquanto Tomás procurou regulamentar – e neste caminho é possível entrever sua tolerância à prática –, Iacopo fez das Prostitutas e prostíbulos um dos veículos de salvação ao converter infiéis e transformar lupanares em locais de oração.<sup>576</sup> A prostituição em vias de uma regulamentação econômico-moral na *ST* é expressa na *LA* pelas doações e/ou queimas dos bens adquiridos com a prática. A tolerância seria a não destruição dos bordéis, lupanares e prostíbulos, nem a morte das prostitutas.

---

<sup>575</sup> Cf. Introdução, pp. 18-21.

<sup>576</sup> Sobre este assunto, Cf.: ROUSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. Op. cit. DEVER, Vincent M. “Aquinas on the Practice of Prostitution”. Op. cit. pp. 39-50. RICHARDS, Jeffrey. “Prostituição”. In: *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*. Op. cit. pp. 133-151. PILOSU, Mario. “A prostituta: realidade e símbolo”. In: *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Op. cit. pp. 73-98. Sobre a relação dos ofícios lícitos e ilícitos, Cf. LE GOFF, J. “Métiers licites et métiers ilicites dans l’Occident medieval”. In: *Pour une autre Moyen Âge...* op. cit. pp. 91-107.

O contra-argumento para o arcaico foi trabalhado no segundo capítulo, no qual procurou-se evidenciar ao máximo a forma como Tomás utilizou o setenário de Gregório, que, como apontaram Carla Casagrande & Silvana Vecchio, no século XIII passava por uma série de críticas diante de sua ineficácia para um perfeito ordenamento dos pecados.<sup>577</sup>

### 1. A LA e a ST: Interpretação dos quadros comparativos

Retomando as tabelas 1, 2 e 5 é mais evidente a aproximação entre as fontes. As três tratam da estrutura argumentativa empreendida nesta dissertação: a primeira aponta para a relação entre as obras no que tange ao discurso sobre as mulheres. Como ferramenta aproximativa elaborada com os dados dos editores brasileiros e franceses, pode-se cruzar as informações pela legenda de Santa Lúcia com a Questão sobre a esmola na ST:

<b>Santa Lúcia e as esmolos: a palavra da mulher como autoridade</b>	
<i>ST</i> : II-II, Q. 64, a.5, rep. 3, vol.6. p. 140	<i>De Sancta Lucia</i> , p 2.
<i>“quia nom inquinatur corpus nisi de consensus mentis, ut Lucia dixit”.</i>	“Non inquinatur corpus nisi de consensus mentis”

**Tabela 6** Aproximação sobre Santa Lúcia na *ST* e na *LA*. Tradução livre: “O corpo só se mancha com o consentimento do espírito”. O texto da *ST* está em itálico na edição Loyola.

Este indício revela, ainda, outra proximidade: ao elencar as seis espécies de luxúria Tomás afirmou que a maioria delas são violências contra a mulher, como nos raptos e estupros.<sup>578</sup> O contexto da legenda de Santa Lúcia é exatamente o de uma violação sexual anunciada e ordenada pelo seu algoz, Pascácio (cônsul de Siracusa): daí as palavras da santa em relação à mácula do pecado acontecer apenas quando há consentimento do espírito. Esta mesma situação pode ser encontrada na *LA* em inúmeros textos sobre santas, principalmente nas que apresentam prostíbulos e prostitutas (Pascácio ordena que Lúcia seja levada a um, porém a santa fica imóvel e permaneceu segurada pelo Espírito Santo, mesmo quando mil homens e milhares de bois tentavam tira-la do lugar, onde ficou parada até morrer com as torturas que lhe foram aplicadas).

<sup>577</sup> CASAGRANDE, C. e VECCHIO, S. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Op. cit.

<sup>578</sup> Cf. cap. 2. p. 96.

Apontado o objeto temático, “pecados e virtudes”, nas duas obras, as aproximações intelectuais/teológicas podem ser percebidas na tabela 2, acerca dos quatro sentidos do texto, como foi analisado no capítulo 1.<sup>579</sup> Neste caso, Iacopo e Tomás não são nem arcaicos, nem modernos: apresentam um traço comum nas formas de interpretação. A *LA* podia ser lida como uma exemplificação da explicação teológica. Isso colocaria as duas obras em níveis hierarquizados por graus de complexidade: a *ST* mais complexa e a *LA* mais didática. E a *LA* cumpriria, assim, parte do que se esperava de uma compilação hagiográfica: a divulgação. Além disso, como instrumento de consulta para elaboração de sermões, estava ali um ensinamento direto, voltado para os pregadores, não para os leigos. Desta forma, elas não seriam complementares? Talvez, e como no final do século XIII foram obras presentes na vida escolar, novamente elas se revelam alinhadas com seu tempo, com as idéias de seu tempo e entre si.

Por fim, a tabela 5: as mais contundentes e reveladoras proximidades. Das sete razões para o casamento da Virgem, apresentadas por Iacopo, seis coincidem com oito das doze fornecidas por Tomás.<sup>580</sup> Predominam argumentos que figuram a mulher como submissa e dependente do marido; mãe. Entretanto, a própria autoridade de Lúcia, e a importância da voz dada a Maria Madalena revelam outro epíteto feminino que predomina na *LA*: o trato das mulheres com a palavra.<sup>581</sup>

Retomando, então, os princípios de “modernidade” ou “inovação” na *LA* que foram timidamente trabalhados em pequena parcela da abundante bibliografia sobre a obra, tem-se três possibilidades de leitura aproximativa com a obra de Tomás analisada nesta dissertação: as inovações teológicas, as litúrgicas e as aproximações textuais. A tabela a seguir aponta o conjunto de elementos que já foram analisados pela historiografia com o acréscimo dos aspectos analisados nesta dissertação.

---

<sup>579</sup> Cf. cap. 1, pp. 63-69.

<sup>580</sup> Cf. cap. 3, pp. 146-149.

<sup>581</sup> Conclusão esta já apontada em estudo anterior. Neste estudo, a relação da mulher com a palavra foi trabalhada com ênfase nas legendas do Tempo do Desvio na *LA*. Com as referências de Tomás, que, assim como Iacopo, deu voz à Santa Lúcia, a mulher é quase *auctoritas* tal qual os teólogos e padres da Igreja citados por ambos.

<b>Inovações e Aproximações entre a LA e a ST</b>		
<b>Teológicas</b>	<b>Litúrgicas</b>	<b>Textuais</b>
O capítulo <i>De Assumptione Beate Virginis Marie</i> , como apontou Barbara Fleith;	Santos do século XIII, como apontou André Vauchez;	A escrita sumária nos capítulos do ciclo crístico;
Aproximação da mensagem de Iacopo com as idéias de Tomás sobre a prostituição.	As duas narrativas sobre o Purgatório, como apontou Jacques Le Goff.	Os quatro sentidos do texto; <i>Auctoritas</i> .

**Tabela 7 Inovações e Aproximações.**

Diante desses elementos, a *LA* e Iacopo deixam de ser tão surpreendentemente arcaicos. Se a *ST* é considerada parâmetro de inovação, ou este parâmetro precisa ser reavaliado ou Iacopo e sua compilação estão alinhados com alguns importantes aspectos das formas de pensar e expressar de Tomás e, portanto, o arcaico é relativizado. Se *LA* deixa de ser tão arcaica apenas em relação ao discurso sobre os pecados e as virtudes é um questionamento para outras investigações e faz-se necessária a construção de novos objetos comparáveis a partir de outros temas.

# BIBLIOGRAFIA:

## 1. DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA:

### 1.1 IACOPO DA VARAZZE:

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

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

JACQUES DE VORAGINE. *La Légende Dorée*. Traduit du latin d'après les plus anciens ms par Teodor Wyzewa. Paris: Perrin, 1910. XXVIII-478p. Disponível On Line pela Gallica, Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France no site: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202210w>.

\_\_\_\_\_. *La Légende Dorée*. Trad. J.-B. Roze. 3ª ed. Paris: Garnier-Flamarion, 1967. 2v.

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

SANTIAGO DE LA VORÁGINE. *La Leyenda Dorada*. Trad. Latín: Fray José Manuel Macías. Madrid: Alianza, 1982. 2v.

### 1.2 SÃO TOMÁS DE AQUINO:

S. THOMÆ AQUINATIS. *Summa Theologiae*. Cura et studio Sac Petri Caramello. Cum texto ex recensione leonina. Roma/Torino: Casa Editrice Marietti, 1952. 4v.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª ed. Tradução de Alexandre Corrêa, organizada por Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. Caxias do Sul: UCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Ed., 1980. Bilíngüe português/latim; 11 volumes.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. São Paulo: Loyola, 2001-2006, Tomo I-IX.

## 2. BIBLIOGRAFIA GERAL:

### A

- AIRAILDI. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti*. Milano: Camunia, 1988.
- AMEAL, João. *São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. 3ªed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.
- ASHTON, Gail. *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography: Speaking the saint*. London; New York: Routledge, 2000.
- AT SMA, Hartmut et BURGUIÈRE, André (orgs.). *Marc Bloch aujourd'hui: histoire comparée et sciences sociales*. Paris: EHESS, 1990.

### B

- BARBAS, Helena. *Imagens e Sombras de Santa Maria Madalena na Literatura e Arte portuguesas. A construção de uma personagem: Simbolismos e metamorfoses*. Tese (Doutorado em Estudos Portugueses – Literatura Comparada), 1998. On line em: <http://www.fcs.unl.pt/docentes/hbarbas/Tese.htm>.
- BARNAY, Sylvie. “La Mariophanie au regard de Jean de Morigny: Magie ou miracle de la vision mariale?”. In: *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Âge*. XXVe Congrès de la S. H. M. E. S. (Orléans, juin 1994). Paris: Sorbonne, 1995.173-190.
- BARTHÉLEMY, Dominique. “Parenté”. In: DUBY, Georges (org.). *Histoire de la vie privée*. Paris: Seuil, 1985. pp. 96-161 (Tomo 2).
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. Trad. Marcelo Rede. Rio de Janeiro: Globo, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Images ou idoles?”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*, Paris: Armand Collin. 46e Année, n°2, mars-avril, 1991. pp.347-352.
- \_\_\_\_\_. “Les sept péchés capitaux et leurs châtements dans l’iconographie médiévale”. In: CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Flammarion, 2003. pp. 339-385.
- BATAILLON, Louis J., O.P. “Iacopo da Varazze e Tommaso D’Aquino”. *Sapienza: Rivista Internazionale di Filosofia e di Teologia*. Anno XXXII, n° 1, gennaio-marzo, 1979. Napoli: San Domenico Maggiore. pp. 22-29.
- BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval: e a invenção do amor romântico ocidental*. Trad. Cláudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média: Século XII*. Trad. Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. “Estrutura, *Habitus* e Prática”. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2ª ed. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1987, pp. 337-361. (Estudos, 20).
- BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Cerf, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Droit et théologie au XII<sup>e</sup> siècle”. *Annales Economies Sociétés Civilisations*. Paris, 47<sup>e</sup> Année, n.6, pp. 1113-1126, nov./déc.1992.
- \_\_\_\_\_. “Le censure dans les universités médiévales (note critique)”. *Annales Economies Sociétés Civilisations*. Paris, 55<sup>e</sup> Année, n.2, pp. 313-324, mar./avr.2000.
- \_\_\_\_\_. “Propositions pour une histoire restreinte des mentalités”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*, Paris: Armand Collin. 44e Année, n°6, nov-déc, 1989. pp.1491-1504.

\_\_\_\_\_. “Miracle, Volonté et Imagination: la mutation scolastique (1270-1320)”. In: *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Âge*. XXVe Congrès de la S. H. M. E. S. (Orléans, juin 1994). Paris: Sorbonne, 1995. pp. 159-172.

BRAET, Herman & VERBEKE, Werner (eds.). *A Morte na Idade Média*. Trad. Heitor Megale, Yara F. Vieira e Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP, 1996. (Ensaio de Cultura, 8).

BROWN, Peter. *The Cult of the saints: its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. Reprinted, 1992.

\_\_\_\_\_. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

BRUYNE, Edgar de. *Estudios de Estetica Medieval: Época románica*. Trad. Fr. Armando Suárez, O.P.. Madrid: Gredos, 1959, 3v. Tomo II, Libro III, v.2, p.317. (Biblioteca Hispanica de Filosofia).

BUC, Philippe. “Martyre et ritualité dans l’Antiquité tardive. Horizons de l’écriture médiévales des rituels”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 50e Année, n°1, jan-fév, 1997. pp.63-92.

BUGNINI, Annibale. “Passionario”. In: *Enciclopedia Cattolica*. Tomo IX (AO-PRE). Firenze: Casa Editrice G.C. Sansoni. Città del Vaticano, 1952. pp. 915-917

BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992. (Biblioteca Básica)

\_\_\_\_\_. *Variedades de História Cultural*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. *Uma História Social do Conhecimento: De Gutenberg a Diderot*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

## C

*CAHIERS DE CIVILISATION MÉDIÉVALE* (Xe-XIIe siècle). Paris, XXe Année, n°2-3, avr-sept/1977, pp.93-263.

CASAGRANDE, Carla. “I sette vizi capitali: introspezione psicologica e análise sociale”. *Ética & Política*, 2002, 2. disponível em: [http://www.units.it/dipfilo/etica\\_e\\_politica/2002\\_2/indexcasagrande.htm](http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexcasagrande.htm)

\_\_\_\_\_. & VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Flammarion, 2003.

\_\_\_\_\_. “Cronache, morale, predicazione: Salimbene da Parma e Iacopo da Varagine”. *Studi medievali*, s.III, 30, 1989. pp. 749-788.

CAVALCANTE, Tatyana Murer. *Aspectos Educacionais da Obra de Santo Tomás de Aquino no contexto Escolástico-Universitário do século XIII*. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, SP. Dissertação (mestrado), 2006. 134p. Disponível na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UNICAMP, no site: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000379182>.

CERTEAU, Michel de. *L’écriture de l’Histoire*. Paris: Gallimard, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

\_\_\_\_\_. “Intellectual (Historia)”. In: BURGIÈRE, André (dir.). *Dicionário Akal de ciências históricas*. Trad. E. Ripoll Perelló. Madrid: Akal, 1991. pp. 398-402.

\_\_\_\_\_. *À beira da falésia: A História entre certezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre/RS: Universidade/UFRGS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cultura Escrita, Literatura e História: Conversas de Roger Chartier com Carlos A. Anaya, Jésus Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. “Do Códex à tela: as trajetórias do escrito”. In: *A Ordem dos Livros: livros, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Trad. Mary Del Priore. Brasília: UNB, 1994. pp. 95-111.

\_\_\_\_\_. “Diferenças entre os sexos e dominação simbólica (nota crítica)”. *Cadernos Pagu*, Campinas: UNICAMP, nº4, 1995. pp.37-47.

CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250-1550). 1. A Crise da Cristandade*. Trad. Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70.

CHENU, Marie-Dominique. *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*. 2e éd. Montréal; Paris: Institut d'Études Médiévales; J. Vrin, 1954.

\_\_\_\_\_. “Civilisation urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XII<sup>e</sup> siècle”. *Annales Economies Sociétés Civilisations*. Paris, 29<sup>e</sup> Année, n.5, pp. 1253-1263, sep./oct. 1974.

COUTO, Luis Flávio S. Tomás de Aquino e a Questão do Ser. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*, Ano-II, n.3, out/94, pp.71-81.

CRISTIANI, Marta. “La sainteté féminine du haut moyen âge”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècle)*. (Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome “La Sapienza”; Rome, 27-29 octobre, 1988). Rome: École Française de Rome; Palais Farnèse, 1991. pp. 387-434.

## D

DALARUN, Jacques. *Amor e Celibato na Igreja Medieval*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990 (O Homem e a História)

DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

DAVIS, Natalie Z. “As Mulheres por cima”. In: *Culturas do Povo*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. pp. 107-127.

DE BONI, Luis Alberto et. al. (orgs.). *Razão e Mística na Idade Média*. Rio de Janeiro: UNIVERTA/UERJ/IFICS, 1988. (Uma História da Filosofia – Verdade, Conhecimento e Poder, vol.II).

DE BONI, Luis Alberto. (org.). *Idade Média: Ética e Política*. 2<sup>a</sup>ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia, nº 38)

\_\_\_\_\_. (Org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Mil anos de Felicidade: uma história do Paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. *O que sobrou do paraíso?* Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Pecado e o Medo: A culpabilização no Ocidente (Séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauro, SP: EDUSC, 2003. 2v.

\_\_\_\_\_. (dir.). *La religion de ma mère: le rôle des femmes dans la transmission de la foi*. Paris: Cerf, 1992.

DEVER, Vincent M. “Aquinas on the Practice of Prostitution”. *Essays in Medieval Studies*, Illinois, vol. 13, 1996. pp. 39-50. Consultado em 09 de setembro de 2006. Site: <http://www.illinoismedieval.org/ems/VOL13/dever.html>.

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

- DIAS, Maria Odila L. da. “Teoria e Método dos Estudos Feministas. Perspectiva Histórica da Hermenêutica do Cotidiano”. In: *Uma questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1992.
- DOSSE, François. *Le Pari Biographique: écrire une vie*. Paris: La Découverte, 2005.
- DUBY, Georges & PERROT, Michelle (dirs.). KLAPISCH-ZUBER, Christiane (org.). *Storia delle Donne in Occidente: Il Medioevo*. Roma/Bari: Laterza & Figli, 1990, v.2.
- DUBY, Georges. *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre: o casamento na França Feudal*. Trad. G. Cascais Franco. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Mâle Moyen Age: De l'Amour et autres essais*. Paris: Champs Flammarion, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Dames du XIIIe Siècle: Héloïse, Alénor, Iseut et quelques autres*. Paris: Gallimard, 1995 (Folio histoire, 84)
- \_\_\_\_\_. *Damas do Século XII: A Lembrança das Ancestrais*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Eva e os Padres: Damas do Século XII*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Legenda aurea: sept siècles de diffusion* (Actes du Colloque international sur la *Legenda aurea*: texte latin et branches vernaculaires; Université du Québec, Montreal; 11-12 mai, 1983). Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, 1986.

## E

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

## F

- FERREIRA, Anderson D’Arc. “A Abstração em Santo Tomás de Aquino: uma investigação sobre a importância da abstração nos modos de inteligência”. *Ágora Filosófica*, Recife, Ano I, nº 2, jul./dez, 2001. pp. 120-135.
- FINCARDI, Marco. “ ‘Ici Pas de Madone’: Inondations et apparitions mariales dans les campagnes de la vallée du Pô”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 50e Année, nº4, juil.-août, 1995. pp.829-854.
- FLEITH, Barbara “*Legenda aurea*: destination, utilisateurs, propagation. L’histoire de la diffusion du légendier au XIIIe et au début du XIV siècle”. In: GAJANO, S. Boesch (cura). *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*. Fasano di Brindisi: Schena, 1990. pp. 41-48.
- \_\_\_\_\_. *Studien Zur Überlieferungsgeschichte der Lateinischen Legenda Aurea*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1991. (Thèse nº 273)
- \_\_\_\_\_. e MORENZONI, Franco. (dirs.). *De la Sainteté a l’Hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*. (Actes du colloque “Lire, écouter et voir la *Légende dorée* au Moyen Âge”, Genève, 12-13 mars, 1999). Genève: Droz, 2001.
- FORTES, Carolina Coelho. Os Atributos Masculinos das Santas na *Legenda Áurea*. Os casos de Maria e Madalena. 2003, 279f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.
- FRANCO JR, Hilário. *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O Ano 1000: tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. (Virando Séculos)

\_\_\_\_\_. “Modelo e Imagem: O pensamento analógico medieval”. *Anais: IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Ângela V. Leão e Vanda O. Bittencourt (orgs.). Belo Horizonte, MG: Puc-Minas, 2003. pp.39-58.

\_\_\_\_\_. “A Escravidão Desejada: Santidade e Escatologia na *Legenda Áurea*”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.15, nº 30, 1995. pp. 101-113.

\_\_\_\_\_. “A iconografia de Adão, Autobiografia do Homem Medieval”. *Revista de História*, nº 136, 1º sem./1997. pp. 9-24. São Paulo: FFLCH/USP.

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

## G

GEARY, Patrick. “L’humiliation des saints”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*, Paris: Armand Collin. 34e Année, nº1, jan-fév, 1979. pp. 27-42.

GILSON, Etienne. *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas d’Aquin*. 5ªed. Paris: J. Vrin, 1944.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paidéia)

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

\_\_\_\_\_. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2ªed. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 2003. pp. 143-179.

GUERREAU-JALABERT, Anita. “Sur les structures de parenté dans l’Europe médiévale (Note Critique)”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*, Paris: Armand Collin. 36e Année, nº6, nov-déc, 1981, pp.1028-1049.

\_\_\_\_\_. “El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio”. In: PASTOR, Renya (org.). *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*. Madrid: CSIC, 1990. pp. 85-105.

GUIDETTI, Stefania Bertini (cura). *Il Paradiso e la Terra: Iacopo da Varazze e il suo Tempo*”. (Atti del Convegno Internazionale – Varazze, 24-26 settembre, 1998). Firenze: SISMEL-Galuzzo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Potere e propaganda a Genova nel Duecento*. Gênova: ECIG, 1998.

GÜNTER, H. *Psychologie de la Légende: Introduction à une hagiographie scientifique*. Trad. J. Goffinet. Paris: Payot, 1954.

GUREVITCH, Aron I. *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1991.

## H

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HÉRITIER, Françoise. *Masculino/Feminino: o pensamento da diferença*. Trad. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HINNEBUSCH, William A. O.P. *The Dominicans: a short history*. New York: Alba House/Society St. Paul, 1975. Disponível on line no site: <http://www.domcentral.org/trad/shorthistory/default.htm>. Citação referente ao início do capítulo 1: “The foundation of the Order”. Não há numeração de páginas no site.

HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (O Homem e a História)

### I

IOGNA-PRAT, Dominique. “Hagiographie, Théologie et Théocratie dans le Cluny de l’an mil”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. (Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”; Rome, 27-29 octobre, 1988). Rome: École Française de Rome; Palais Farnèse, 1991. pp. 241-257.

### J

JANSEN, Katherine L. “Mary Magdalen and the mendicants: The preaching of penance in the late Middle Ages”. *Journal Of Medieval History*, vol. 21, nº 1, mar-1995. pp. 01-25.

### K

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

KITTELL, Ellen E. “The construction of women’s social identity in medieval Douai: Evidence from identifying epithets”. *Journal of Medieval History*. v.25, nº3, Elsevier Science Publishers B. V., North-Holland, sept/1999. pp. 215-227.

KLAPISH-ZUBER, Christiane. “La ‘mère cruelle’. Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIVe-Xve siècles”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*, Paris: Armand Collin. 38e Année, nº5, sept-oct, 1983, pp.1097-1109.

KLEINBERG, Aviad. *Histoires de Saints: leur role dans la formation de l’Occident*. Trad. Par Moshé Méron. Paris: Gallimard, 2005.

KNIBIEJLER, Yvone & FOURQUET, Catherine. *L’histoire des mères du moyen âge à nos jours*. Paris: Montalba, 1980.

KNOWLES, David. *The Evolution of Medieval Thought*. 2ªed. London: Longman Group, UK Limited, 1998.

KOFES, Suely. “Categorias analítica e empírica: Gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações”. *Cadernos Pagu*, Campinas: UNICAMP, nº1, 1993, pp.19-30.

### L

LAUAND, Luiz Jean. *Cultura e Educação na Idade Média: textos do século V ao XIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos)

LE GOFF, Jacques. *O Apogeu da Cidade Medieval*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (O Homem e a História).

\_\_\_\_\_. *Pour une autre Moyen Âge: Temps, travail et culture em Occident – 18 essais*. Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. *La naissance du Purgatoire*. Gallimard, 1981. réed. 2002.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário Medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994

\_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis*. 6ª ed. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os intelectuais na Idade Média* Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1983. 2v. (Imprensa Universitária, nº 32)

\_\_\_\_\_. *O Maravilhoso e o Cotidiano no Ocidente Medieval*. Trad. Antônio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1990.

- \_\_\_\_\_. “Antigo/Moderno”. In: *História e Memória*. 5ªed. Trad. Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana F. Borges. Campinas, SP: EDUNICAMP, 2003. pp. 173-206.
- \_\_\_\_\_. *Mercadores e Banqueiros na Idade Média*. Trad. Lílian Escorel de Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1991 (Universidade hoje)
- \_\_\_\_\_. “Pecado”. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Mythos/Logos. Sagrado/Profano*. Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1987. pp. 266-286. (Einaudi, nº 12)
- \_\_\_\_\_. (dir.). *O Homem Medieval*. Trad. Maria Jorge Vilar Figueiredo. Lisboa: Presença, 1989.
- \_\_\_\_\_. (dir.). *A História Nova*. 4ªed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- \_\_\_\_\_. & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coord. de tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v
- \_\_\_\_\_. “L’histoire médiévale”. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Paris, Année XXXIX, 1996, pp.9-25.
- \_\_\_\_\_. & TRUONG, Nicholas. J. Le Goff e N. Truong publicaram *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema, 2005.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999. (Trans).
- LIFSHITZ, Felice. “Gender and exemplarity east of the middle Rhine: Jesus, Mary and the saints in manuscript context”. *Early Medieval Europe*, vol. 9, nº 3, nov-2000. pp.325-343.
- LIMA JÚNIOR, João Urbano de. O Discurso Teológico e a Consecução da Felicidade Última: um exemplo da superação do Aquinate em relação a Aristóteles. *Ágora Filosófica*, Recife, Ano I, nº 2, jul./dez, 2001. pp. 136-148.
- LOBRICHON, Guy. “L’engendrement des saints: le débat des savants et la revendication d’uns sainteté exemplaire en France du Nord au Xie et au début du XIIe siècle”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. (Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”; Rome, 27-29 octobre, 1988). Rome: École Française de Rome; Palais Farnèse, 1991. pp. 143-160.

## M

- MACEDO, José Rivair. “O Tabu do Sangue no Ocidente Cristão”. Inédito. 25p. Mimeo.
- \_\_\_\_\_. *A Mulher na Idade Média*. 3ªed. São Paulo: Contexto, 1997 (Repensando a História Geral).
- \_\_\_\_\_. “O Historiador e a Literatura Medieval”. *Con(s)ciência*, Revista Cultural Técnica e Científica da UESB, Vitória da Conquista, nº 7, 1997. pp.48-63.
- \_\_\_\_\_. “Teófilo, Satã e a Virgem: o Pacto Fáustico no Século XIII”. *Ciências e Letras*, nº 20. Vitória da Conquista, BA: UESB, 1997. pp. 15-34.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della “Legenda Aurea”*. Firenze: SISMEL-Spoleto, 1995. (Biblioteca di Medioevo Latino, 8).
- MAGNANI, Eliana. “O dom entre História e Antropologia: figuras medievais do doador”. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, nº5, 2003. São Paulo. pp. 169-193.
- MANDONNET, Pierre O.P. *St. Dominic and His Work*. Translated by Sister Mary Benedicta Larkin, O.P. St. Louis/London: B. Herder Book Co., 1948. Disponível on line no site: <http://www.domcentral.org/trad/domwork/default.htm>.
- MATOS, Maria Izilda S. de. “Estudos de Gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea”. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, nº 11, 1998. pp. 67-75.

- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. 2ª ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2005, pp. 183-314.
- McGOWAN, Richard J. “Thoma’s Doctrine of Woman and Thirteenth-Century Thought”. *Essays in Medieval Studies*, vol. 2, 1985. pp. 209-226. On line em: <http://luc.edu/publications/medieval/vol2/mcgowan.html>.
- MORÁS, Antonio. *Os entes sobrenaturais na idade média: imaginário, representações e ordenamento social*. São Paulo: AnnaBlume, 2001.
- MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). *Mudanças e Rumos: O Ocidente Medieval – séculos XI-XIII*. Cotia, SP: ÍBIS, 1997.
- MOSSÉ, Claude. “Histoire des femmes et sociétés anciennes (Note Critique)”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 48e Année, n°4, jui-août, 1993. pp.999-1003.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: séculos XII – XX*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- MUESSIG, Carolyn. “Sermon, preacher and society in the middle ages”. *Journal Of Medieval History*, vol. 28, n° 1, mar-2002. pp. 73-91.
- MURRAY, Alexander M. *Reason and Society in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1978. Reprinted, 2002.

## N

- NICHOLSON, Helen. “Women on the Third Crusade”. *Journal Of Medieval History*, vol. 23, n° 4, dec-1997. pp. 335-349.

## O

- OLIVEIRA, Teresinha (org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2002.
- OTT, Michael. “Beato Jacopo de Vorgagine”. *The Catholic Enciclopedic*, v.1. Trad. por José Luis Anastasio. Versão impressa 1907, disponibilizada on line em 1999 no site: <http://www.encyclopediacatolica.com/j/jacopovoragine.htm>

## P

- PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura Gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. 2ªed. Trad. de Wolf Hörnke. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PAPI, Anna Benvenuti. “La Santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. (Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”; Rome, 27-29 octobre, 1988). Rome: École Française de Rome; Palais Farnèse, 1991. pp. 467-488.
- PAUL, Jacques. *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Trad. Dolores Mascarell. Madrid: Cátedra, 2003.
- PAYER, Pierr J. “Early medieval regulations concerning marital sexual relations”. *Journal Of Medieval History*, vol. 06, n° 4, dec-1980. pp. 353-376. Madrid: Cátedra, 2003.
- PERNOUD, Régine. *A Mulher no Tempo das Cruzadas*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Hildegard de Bingen: a consciência inspirada no século XII*. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Rocco, 1996. (Gênero Plural)

PERROT, Michelle. “Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência”. *Cadernos Pagu*, Campinas: UNICAMP, nº4, 1995, pp.9-28.

\_\_\_\_\_. “Mulheres”. In: *Os Excluídos da História*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

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

PHILIPPART, Guy. “Le Saint comme parure de Dieu, héros séducteur et patron terrestre d’après les hagiographes lotharingiens du Xe siècle”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. (Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”; Rome, 27-29 octobre, 1988). Rome: École Française de Rome; Palais Farnèse, 1991. pp. 123-142.

PILOSU, Mario. *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Trad. Maria Dolores Figueira. Lisboa: Estampa, 1995.

POLO DE BEAULIEU, Marie Anne. “Le lundi des trépassées: creation, diffusion et réception d’un rituel”. *Annales HSS*, nº53, vol. 6, 1998, pp. 1191-1217.

POMATA, Gianna. “Histoire des femmes et *gender history*” (Note Critique). *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 48e Année, nº4, jui-août, 1993. pp.1019-1026.

## R

RANCIÈRE, Jacques. “L’histoire ‘des’ femmes: entre subjectivation et représentation (Note Critique)”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 48e Année, nº4, jui-août, 1993. pp.1011-1018.

REAMES, Sherry L. *The Legenda Aurea: A reexamination of its paradoxical history*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*. Trad. Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ROSSIAUD, Jacques. *A Prostituição na Idade Média*. Trad. Cláudia Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

## S

SANSTERRE, Jean-Marie. “Attitudes occidentales à l’égard des miracles d’images dans le haut Moyen Âge”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 53e Année, nº6, nov-déc, 1998. pp.1219-1241.

SAXER, Victor. “Aspects de la typologie martyriale: récits, portraits et personnages”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. (Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”; Rome, 27-29 octobre, 1988). Rome: École Française de Rome; Palais Farnèse, 1991. pp. 321-331.

SCHUBACK, Márcia Sá. *Para Ler os Medievais: Ensaio de Hermenêutica Imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SCHIMITT, Jean-Claude & BASCHET, Jérôme. La “sexualité” du Christ. *Annales Economies Sociétés Civilisations*. Paris, 38<sup>e</sup> Année, n.1, pp. 107-136, jan./fev.1983.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na sociedade medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *História das Superstições*. Trad. Luís Serrão. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1997.

\_\_\_\_\_. “A Imaginação Eficaz”. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais. São Paulo, nº 3, 2001. pp. 133-150.

- \_\_\_\_\_. “Problemas do Mito no Ocidente Medieval”. SHÜLER, Donald e GOETTEMES, Miriam Barcellos (orgs.). *Mito Ontem e Hoje*. Porto Alegre: UFRGS, 1990. pp.42-57.
- \_\_\_\_\_. “La culture de l’Imago”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 51e Année, nº1, jan-fév, 1996. pp.3-36.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. “Jogando com o tempo: reflexões sobre história medieval e antropologia cultural”. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais. São Paulo, nº 6, 2004, pp. 187-207.
- SILVA, Andréia C. L. Frazão da. “Como morrem os santos: reflexões teóricas sobre os estudos de gênero aplicados ao medievo ocidental”. In: SOUZA, R. L. de. (org.). *História: Trabalho, Cultura e Poder*. Encontro Estadual de História, 10, Reunião Nacional do GT Estudos de Gênero, 3, e Jornada Nacional de História do Trabalho, 2. Florianópolis, SC: Anpuh/SC; Proextensão UFSC, 2004. pp. 240-243. Este e outros textos da autora estão disponíveis on line em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/morte.htm>
- \_\_\_\_\_. “Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero”. *Crônos*, nº6, pp. 194-223, 2002. Pedro Leopoldo, MG.
- SCOT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. *Revista Educação e Realidade*, nº 20, vol.2, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Prefácio a *Gender and Politics of History*”. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, nº 3, 1994. pp. 11-27.
- SMIT, Houston. Aquina’s Abstractionism. *Medieval Philosophy and Theology*. v.10, nº 01, Cambridge University Press, march/2001. pp. 85-118.
- SOIHET, Rachel. “História das Mulheres”. In: CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp.275-296.
- \_\_\_\_\_. e MATOS, M. I. S. *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.
- SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze*. 1998, 2v., 517f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Palavra de púlpito e erudição no século XIII: A Legenda aurea de Jacopo de Varazze”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol.22, nº 43, 2002. pp.67-84.
- \_\_\_\_\_. “Hipóteses sobre a Natureza da Santidade: O Santo, o Herói e a Morte”. *Signum*, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais. São Paulo, nº 4, 2002. pp. 11-47.
- \_\_\_\_\_. “História Cultural, Cultura Folclórica e Hagiografia”. *História*, São Paulo, v.17-18, 1998-1999. pp. 243-264.
- \_\_\_\_\_. “Hagiografia e literatura. Notas sobre oralidade e escrita nos textos eclesiásticos medievais”. *Margem*. São Paulo, nº 12, dez-2000. pp.151-160.
- \_\_\_\_\_. “A Documentação Hagiográfica e o Estudo da Relação entre Níveis de Cultura na Idade Média”. *Con(s)ciência*, Revista Cultural Técnica e Científica da UESB, Vitória da Conquista, nº 7, 1997. pp.64-87.
- STICCO, Maria. “Giacomo da Varazze”. In: *Enciclopedia Cattolica*. Tomo VI (GENI-INNA). Firenze: Casa Editrice G.C. Sansoni. Città del Vaticano, 1951. pp. 332-333.
- SUAREZ-NANI, Tiziana. “Universalità e individualità del male: note sul rapporto tra peccato originale e male morale secondo Tommaso d’Aquino”. *Ética & Política*, 2002, v.2. Disponível em: [www.units.it/dipfilo/etica\\_e\\_politica/2002\\_2/indexsuarez.htm](http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexsuarez.htm).

## T

- TEIXEIRA, Igor Salomão. “O tempo que conta o desvio de nossos primeiros pais”: São Tomás de Aquino, Jacopo de Varazze e a função social das mulheres na segunda metade do século XIII. Universidade Federal de Viçosa, MG: Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Monografia de Bacharelado, 2004. 56f.
- THISSEN, Johannes M. M. H. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- TILLY, Louise A. “Gênero, História das Mulheres e História Social”. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, nº 3, 1994. pp. 29-62.
- TORRELL, J.-P. OP. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Sua pessoa e obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- TREXLER, Richard C. “La prostitution Florentine au XVe siècle”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*, Paris: Armand Collin. 36e Année, nº6, nov-déc, 1981, pp.983-1015.
- TURCHI, Incola. “Leggenda”. In: *Enciclopedia Cattolica*. Tomo VII (INNO-MAPP). Firenze: Casa Editrice G.C. Sansoni. Città del Vaticano, 1951. pp. 1064-1066.

## U

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

## V

- VARIKAS, Eleni. “Gênero, Experiência e Subjetividade”. *Cadernos Pagu*. Campinas: UNICAMP, nº 3, 1994. pp. 63-84.
- VAUCHEZ, André. (1995) *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- \_\_\_\_\_. La pauvreté volontaire au Moyen Age. *Annales Economies Sociétés Civilisations*. Paris, 25º Année, n.6, pp. 1566-1573, nov./déc.1970.
- \_\_\_\_\_. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. 2ªed. Rome: École Française de Rome/Palais Farnèse, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Saints admirables et saints imitables: Les fonctions de l’hagiographie on-elles change aux derniers siècles du Moyen Age?”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1991, pp. 162-172.
- VECCHIO, Silvana. “Vizi ‘carnali’ e vizi ‘spirituali’: il peccato tra anima e corpo”. *Ética & Política*, 2002, v.2. Disponível em: [www.units.it/dipfilo/etica\\_e\\_politica/2002\\_2/indexvecchio.html](http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexvecchio.html)
- VERDON, Jean. *La femme au Mouyen Age*. Paris: Jean-Paul Gisserot, 1999.
- VERGER, Jaques. *Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente: nos séculos XII e XIII*. Tradução de Viviane Ribeiro, Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Homens e Saber na Idade Média*. Tradução: Carlota Boto. Bauru/SP: EDUSC, 1999.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. 4ª ed. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UNB, 1998.
- VILHENA, Luís Rodolfo. “O Popular Visto das Margens: Cultura Popular e Folclore em van Gennep e Bakhtin”. In: *Ensaio de Antropologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. pp.51-96.

## Y

YASSIF, Eli. “Entre culture populaire et culture savante. Les *exempla* dans le Sefer Hassidim”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, Paris: Armand Collin. 49e Année, n°5, sept-oct, 1994. pp.1197-1222.

W

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