

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

GUSTAVO KOSZENIEWSKI ROLIM

**O PAGANISMO NAS VIDAS DE  
MARTINHO DE TOURS: ANÁLISE  
COMPARADA NAS HAGIOGRAFIAS  
ESCRITAS POR SULPÍCIO SEVERO  
(†c. 425) E JACOPO DE VARAZZE (†1298)**

Porto Alegre, Novembro de 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

GUSTAVO KOSZENIEWSKI ROLIM

**O PAGANISMO NAS VIDAS DE  
MARTINHO DE TOURS: ANÁLISE  
COMPARADA NAS HAGIOGRAFIAS  
ESCRITAS POR SULPÍCIO SEVERO  
(†c. 425) E JACOPO DE VARAZZE (†1298)**

Trabalho de conclusão de curso apresentado  
junto à atividade de ensino “Trabalho de  
Conclusão de pesquisa histórica” do Curso de  
História, para a obtenção do grau de Bacharel  
em História.

Orientador: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira.

Porto Alegre, Novembro de 2013

GUSTAVO KOSZENIEWSKI ROLIM

O PAGANISMO NAS VIDAS DE MARTINHO DE TOURS: ANÁLISE COMPARADA NAS  
HAGIOGRAFIAS ESCRITAS POR SULPÍCIO SEVERO (†c. 425) E JACOPO DE  
VARAZZE (†1298)

Trabalho de conclusão de curso apresentado  
junto à atividade de ensino “Trabalho de  
Conclusão de pesquisa histórica” do Curso de  
História, para a obtenção do grau de Bacharel  
em História.

Orientador: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof.

---

Prof.

## AGRADECIMENTOS

2013 foi, sem sombra de dúvidas, no mínimo interessantíssimo. Em termos pessoais ele já seria conturbado o suficiente, mas o Trabalho de Conclusão de Curso (e o projeto, feito no semestre anterior) vieram para agitá-lo ainda mais - muitas vezes de forma desnecessária e estressante. Desta forma é de suma importância agradecer a todos que fizeram com que este trabalho e 2013 fossem superados sem danos permanentes.

Agradeço à minha mãe, Eliane, por todo o carinho e atenção que preciso e gosto. Ao meu pai, Rogério, pela coleção de Asterix que alimentou a curiosidade histórica. Ao meu irmão, Guilherme, pelas conversas e apoio - além da ajuda financeira sem a qual o ano teria sido ligeiramente mais "vermelho".

Agradeço aos professores que fizeram da trajetória do curso uma trajetória acadêmica: José Rivair Macedo, aceitando orientar um pequeno trabalho em 2011 contribuiu para meu gosto pela pesquisa e pelos congressos; Cybele Crossetti de Almeida, por me acolher no setor de medieval e me dar as primeiras dicas sobre o início de um projeto de pesquisa; à Igor Salomão Teixeira, dedico agradecimentos sinceros e especiais. Foi orientador mais que necessário para uma pessoa desorganizada e perdida que era (sou?), e que conseguiu transmitir segurança nas minhas decisões e aventuras de pesquisa, além de me ensinar o rigor da coerência epistemológica e a fazer café.

Aos amigos, sempre presentes, fizeram deste ano dificilmente delicioso, mais delicioso e menos difícil. Fernando, Marcelo, Thierry e Guilherme Tortelli - todos forjando o glorioso Real Mito; Daiane e Daniel; Fernanda, a matriarca - título honorário dado pela forte presença em nossos espaços de sociabilidade; Gustavo (Malossi), aquele que consegue me lembrar que existem pessoas mais complicadas e perdidas que eu - embora seu estilo de "perdisse" seja diferente, o que faz com que, juntos, sejamos um caso a ser estudado - agradecimentos ao companheirismo, risadas e discussões "de Peter Gabriel à Revoluções" (título de livro...?); e Mateus, conselheiro absoluto, em pouco tempo revelou-se amigo de primeira, retribuirei a força que me passou.

Sem bandas como Genesis, Gentle Giant, Focus, Rush, Yes, Premiata Forneria Marconi, Secos & Molhados, e incontáveis outras, a vida seria bem menos colorida ou cheia de significados. Agradecimentos especiais à Jethro Tull, por dar, em diferentes momentos, diferentes sentidos para situações cotidianas.

Outros não estão aqui por falta de espaço (grupo de pesquisa, CHIST e GTUP...). Tenho certeza que sabem quem são e desejo também agradecer-lhes por tudo.

## **RESUMO**

O presente trabalho faz uma análise das hagiografias de Martinho de Tours, escritas por Sulpício Severo (c. 400 d.C.) e Jacopo de Varazze (Séc. XIII). Utilizando a metodologia comparativa, através destes dois documentos, poderemos realizar a identificação de elementos de especificidade dos objetos de estudo, construindo comparações através de semelhanças e diferenças, como ponto de partida para estudar a “construção” da santidade de Martinho de Tours. Entre os aspectos abordados estão a análise da função do santo e o fenômeno da santidade, instrumentalizados através do elemento do paganismo. Em contextos diferentes, o trabalho disserta sobre a construção social da santidade e as concepções deste fenômeno e seu uso pelos autores.

Palavras chave: Martinho de Tours, Sulpício Severo, Jacopo de Varazze, Hagiografia.

## LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - Quadro comparativo entre a <i>Vita Martini</i> e a <i>Legenda Aurea</i> .....	36
--	----

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	<b>06</b>
<b>1. O Paganismo e o início do Cristianismo. Análise da Vida de Martinho de Tours, escrita por Sulpício Severo</b> .....	<b>09</b>
1.1. Quem foi Sulpício Severo?.....	09
1.2. A escrita Hagiográfica na Alta Idade Média.....	11
1.3. Quem foi Martinho de Tours?.....	16
1.4. A <i>Vita Martini</i> e o Paganismo.....	17
<b>2. Combates Cristãos no Século XIII. Análise da Vida de Martinho de Tours na <i>Legenda Áurea</i></b> .....	<b>22</b>
2.1. Quem foi Jacopo de Varazze?.....	22
2.2. A escrita/compilação da <i>Legenda Áurea</i> no Século XIII.....	23
2.3. A vida de Martinho de Tours na <i>Legenda Áurea</i> .....	26
<b>3. Paganismo e Exemplaridade: Uma explicação para o tema no Século XIII</b> .....	<b>30</b>
3.1. Paganismo: definindo um conceito cristão.....	30
3.2. Exemplaridade: definindo um conceito de santidade.....	33
3.3. Paganismo e exemplaridade: Jacopo de Varazze e Sulpício Severo.....	35
<b>Conclusão</b> .....	<b>40</b>
<b>Fontes e Bibliografia</b> .....	<b>43</b>

## Introdução

A intenção de compreender o fenômeno da Santidade (que começa no final da Antiguidade e avança na Idade Média até nossos tempos) é colocada, da metade do século XX em diante, como importante pauta dos medievalistas. Uma das preocupações atuais é entender a santidade como fenômeno socialmente construído.

O objetivo desta pesquisa é situar, em perspectiva comparada, o paganismo na construção da santidade de Martinho de Tours. Serão analisados dois documentos escritos em tempos diferentes: a hagiografia de Sulpício Severo (c. 400 d.C.) e o capítulo referente a Martinho de Tours na compilação de Jacopo de Varazze, a *Legenda Áurea* (Séc. XIII). Desta forma, analisaremos a função do santo (na perspectiva cristã, obviamente) frente a práticas, instituições, locais e, até mesmo, pessoas que seriam consideradas pagãs.

O paganismo, no início do cristianismo, constituía um dos principais elementos para a construção das narrativas das vidas dos primeiros santos, estando sempre presente, ameaçando diretamente o cristianismo, que buscava a conversão de fieis em momentos de conflito. Já no século XIII, com a vitória do cristianismo e o estabelecimento da doutrina católica no Ocidente, as heresias eram as principais inimigas da Igreja Oficial.

Este trabalho tratará, principalmente, de dois documentos pertencentes a um gênero literário específico, e que operam a partir de conceitos próprios. A Hagiografia é um tipo de documento que, embora não tenha nascido no período medieval, nem cessado de existir no mesmo, é mais bem caracterizada e exemplificada pelos dez séculos que convencionamos a existência da Idade Média.

Michel de Certeau contribui para o nosso entendimento sobre este tipo de documento ao identificar suas origens conceituais. No século XII, o gênero se chamava hagiologia; o termo “hagiografia” foi dado posteriormente, a partir dos estudos iniciados no século XVII, em que a crítica histórica era aplicada aos documentos. É justamente essa crítica histórica que necessita ser pensada: as funções de “autenticidade” ou de “valor histórico”, não podem se aplicar a este gênero. Desta forma, estaríamos submetendo um gênero literário (a Hagiografia) à outro (a História). O gênero literário que estamos dispostos a analisar opera a partir da noção de que os “fatos” são significantes a serviço de uma verdade que constrói a sua organização de

forma a edificar a sua manifestação. “As *res* são as *verba* nas quais o discurso cultua um significado recebido. Parece que a função didática e epifânica, exorbita a história” (DE CERTEAU, 1982, pp. 266-267).

A combinação de atos, lugares e temas em uma Hagiografia não se refere essencialmente “àquilo que se passou”, mas “àquilo que é exemplar” (DE CERTEAU, 1982, p. 267). François Dosse irá concordar com Michel de Certeau neste último ponto e também na questão que diz respeito ao caráter social da Hagiografia. Em outras palavras, que o autor da vida de um santo estaria mais preocupado com seu próprio contexto e meio social do que necessariamente com a vida real do santo biografado. A vida de um santo, diferentemente de uma biografia (que traçaria a vida em uma cronologia rígida e com noções de causa e consequência) a Hagiografia se desenvolve em meio a sacralizar os espaços em que estes santos homens se caracterizam como protetores (DOSSE, 2009, p. 138).

Para analisar tais documentos, de características tão peculiares, nos guiaremos pelo referencial teórico da Antropologia Histórica. Um dos fundadores desta forma de pensamento foi Marc Bloch, em seu *Os Reis Taumaturgos*, que contribuiu para os historiadores de diversas formas, entre elas, pelo instrumentário conceitual, que abarcava conceitos novos até então, e pelo objeto de estudo em si, não abordando somente a história dos milagres, mas da crença em estes milagres (LE GOFF, 2005). Peter Burke chama a atenção para este campo teórico na forma de como o historiador pode se apropriar de clássicos da antropologia a seu próprio favor, utilizando métodos e conceitos dentro de seu fazer histórico (BURKE, 2005, p. 60). A antropologia histórica se estrutura, portanto, sem domínio próprio, correspondendo a um procedimento que sempre liga a evolução (dos fenômenos estudados) considerada à sua ressonância social e aos comportamentos que ela engendrou ou modificou; sendo próprio da antropologia estudar os fenômenos através dos quais se designam uma sociedade ou uma cultura, fenômenos estes não significantes, mas significados, digeridos e interiorizados pela sociedade (BURGUIÈRE, 1988, p. 132-133).

Ter estes pressupostos em mente nos colocam cuidados a serem tomados durante a pesquisa. Antoine Prost analisa que a relação do historiador que opta pela história cultural, ao analisar seus documentos percebe a relação extra textual dos mesmos, definindo o espaço dos enunciados possíveis, num dado momento e para um dado grupo. Se, por um lado, isto nos priva do verdadeiro significado e distinção por vezes

operada entre o estudo das produções culturais e o da sua recepção, por outro, nos possibilita uma nova abordagem, importante menos o que dizem os documentos e mais como dizem. A história das representações remete assim para os conflitos reais de que estas representações são o objeto (PROST, 1998, p. 130).

Ainda sobre as reflexões deste autor é importante salientar os cuidados mais precisos da pesquisa no campo cultural. É colocado, portanto, que toda a cultura é a cultura de um grupo, sendo a história cultural indissociavelmente social, dado que ela está ligada ao que diferencia um grupo de outro. O historiador, ao realizar análises culturais, deve tomar o cuidado de partir da cultura, e não dos grupos sociais, como se estes existissem previamente; outra questão seria a de colocar a cultura como fator de identidade, visto que toda a cultura é a cultura de um grupo, somente existindo uma cultura partilhada. A última questão colocada por Prost seria o da evolução na história cultural, na relação em que o historiador deve tomar ao pensar que as culturas estão sempre modificando-se, em ritmos ora bruscos, ora lentos (PROST, 1998, p. 135-136).

Tendo estes pressupostos teóricos, a metodologia que utilizaremos consiste exatamente no cerne da pergunta que nos propomos a responder. A história comparada, como colocou José D'Assunção Barros, trata de iluminar um objeto ou situação a partir de outro – este exercício exatamente o que estamos dispostos a fazer – desta forma estabelecendo um ou múltiplo campos de observação, sendo adequada para aproximar (ou afastar) documentos através do estabelecimento de suas características e propósitos. Estabelece-se como um método de reflexão intensa e permanente, através da escolha de dois ou mais recortes históricos, fazendo sempre um diálogo entre o historiador, seus objetos de estudos e mesmo as próprias metodologias associadas à sua prática (BARROS, 2007, pp. 2-4). É preciso salientar que a metodologia comparativa auxilia a (re)construir as ligações externas e complexas entre as diferentes séries estudadas, entretanto, devemos manter sempre o cuidado para evitar com que a comparação crie, ao final, uma explicação linear para homogeneizar o fenômeno estudado. Outra preocupação presente deve ser a de não fazer com que as semelhanças e diferenças atuem na criação de uma tipologia, e sim, que isso auxilie na pesquisa sobre as relações de complementaridade ou de exclusão que elas explicam e estruturam num espaço aparentemente heterogêneo (AYMARD, 1990).

Nesta perspectiva, poderemos realizar a identificação de elementos de especificidade dos objetos de estudo e a construção de quadros comparativos como uma

espécie de “inventário” de semelhanças e diferenças, servindo, desta forma, como ponto de partida para estudar as mudanças de percepção do paganismo.

A comparação entre as duas fontes possibilitará o estudo da construção do cristianismo frente a religiões que seriam consideradas pagãs pelos autores cristãos. Entretanto, mesmo sendo construídos socialmente num espaço largo de tempo, devemos lembrar a característica principal destes documentos: As hagiografias são textos cristãos, e, para todos os fins, elas pertencem a uma visão cristã de mundo, visando a edificação e a exemplaridade, estando saturada destes sentidos, mas sempre dos *mesmos* sentidos, constituindo um túmulo tautológico (DE CERTEAU, 1982, p. 266). Podemos pontuar ainda que, de acordo com Jean-Claude Schmitt, citado por Mário Jorge da Motta Bastos, na sociedade medieval não podemos nos referir à *religião* no sentido contemporâneo do termo – mas sim um conjunto vasto de sistemas de representações e de práticas simbólicas pelas quais os homens da época deram sentido e ordem ao seu mundo (BASTOS, 2013, p. 22). Tendo estes dois pontos como dados, podemos aqui retomar um dos pressupostos da história cultural colocados por Antoine Prost: a história cultural deve transitar constantemente da experiência vivida ao discurso da experiência, sendo esta visão teórica o coroar da investigação, porque é impossível compreender uma representação sem saber de que ela é representação, sob pena de se perder no nominalismo (PROST, 1998, p. 136).

## **1. O Paganismo e o início do cristianismo. Análise da vida de Martinho de Tours, escrita por Sulpício Severo.**

### **1.1. Quem foi Sulpício Severo?**

Dada nossa preocupação explicitada anteriormente em não nos retermos apenas na interpretação das representações, refutando que a simples análise textual sirva como única ferramenta de interpretação do passado, precisamos nos focar na questão social que envolve este trabalho, para então nos debruçarmos sobre a questão que nos levou a este estudo.

Poucos resquícios sobre quem foi Sulpício Severo chegaram até nossos tempos. Segundo Edmar Checon de Freitas, conhecemos as cartas que eram trocadas entre ele e seu amigo Paulino de Nola – das quais restaram apenas as respostas de Paulino – e

ainda uma pequena nota de Genádio na obra *De viris Illustribus*. Destas fontes, temos as informações de que Sulpício nasceu por volta do ano de 363, na Aquitânia, pertencente a alta aristocracia de proprietários fundiários Galo-Romanos. Exerceu o cargo de advogado<sup>1</sup> em Bourdeaux, adquirindo renome em sua função. Casou com uma jovem também pertencente à aristocracia local, vinda de uma família que se orgulhava de ostentar, entre seus títulos, a dignidade consular. Com a morte da esposa, por volta de 395, Sulpício Severo é então atraído pela vida ascética, decidindo abandonar a vida pública, vender seus bens e viver como monge (FREITAS, 2000, p. 66).

Embora o acesso às funções episcopais possibilitasse exercer a função de patrono de seus antigos domínios, a posição de bispo não gerava descendentes, o que desagradava à aristocracia romana. Sulpício Severo, ao virar monge, sofre deste desagrado sendo deserdado de sua fortuna. A única pessoa que lhe apóia é sua sogra, Bassula, que lhe concede o dote de sua filha, a propriedade de Primuliacum. Neste local, Sulpício Severo constrói seu retiro monástico, sendo o ponto de encontro de pessoas próximas a ele (amantes das letras e do ideal ascético), onde se constitui um centro de estudos e produção literária (FREITAS, 2000, pp. 67-69).

Sulpício Severo conheceu Martinho de Tours por volta de 395, sendo que após esta data, tudo que sabemos da vida do hagiógrafo está ligado ao bispo. A produção escrita de Sulpício Severo é composta pela *Vita Martini*, três *Dialogi* (que complementam a *Vita*) e uma *Chronica*. Esta última narra a história de Israel seguindo pelos principais acontecimentos da história cristã até o seu tempo presente, utilizando para sua escrita fontes vétero e neo-testamentárias, além de autores pagãos (FREITAS, 2000, p. 71 e LABARRE, 2004, p. 102). Destas três obras, duas giram em torno de Martinho, que narram sua vida, a morte e milagres pós-morte.

Após o aparecimento da *Chronica*, pouco sabemos sobre Sulpício Severo. A última carta de Paulino data de 404 e a breve nota de Genádio identifica-o ainda vivo por volta do ano de 420 (FREITAS, 2000, pp. 70-72).

A *Vita Martini* foi escrita com o bispo em vida. Os *Dialogi* foram escritos após a sua morte. Ambos os textos referidos foram produzidos no retiro de Primuliacum, local em que a influência de Martinho de Tours se fazia presente não apenas na divulgação de seus feitos, mas também traduzindo-se num ideal de vida que seria imitado e cultuado –

---

<sup>1</sup> Claro que o cargo de advogado em fins do século IV não necessariamente se assemelha ao que conhecemos hoje. Entretanto, o direito romano, por ser escrito, supunha conhecimentos técnicos complexos e de especialistas para utilizá-lo (CHIFFOLEAU, 2002, p. 337).

a vida ascética ali praticada seguia um modelo “Martiniano”. Primuliacum pode ser entendida como o início do culto de Martinho de Tours na Gália.

## 1.2. A escrita Hagiográfica na Alta Idade Média:

O contexto em que está inserido Sulpício Severo e a escrita da *Vita Martini*<sup>2</sup> diz respeito à época de consolidação do cristianismo enquanto religião dominante<sup>3</sup>.

Com a ascensão do Imperador Teodósio, em 379, temos o apoio do estado romano ao cristianismo Niceno contra o cristianismo Ariano, evidentes em decretos como o de 380 “Contra os Hereges” e a proibição de debates públicos a respeito de tópicos religiosos, em 388. Após este primeiro estabelecimento, um grande ataque às crenças pagãs se seguiu. Mesmo havendo, com os primeiros Imperadores cristãos a proibição de práticas de magia, astrologia e adivinhação, é com Teodósio que as restrições mais duras se dão: em 392, é decretado a proibição de todos os cultos pagãos, incluindo penalidades financeiras para os infratores. A pena de morte a quem praticasse o paganismo viria em 435 (HILLGARTH, 2004, p. 59).

No ocidente, o cristianismo crescia, havendo uma ampliação da organização eclesiástica, com o aumento significativo dos bispados no norte da Península Itálica (em um século – 300 a 400 – o número passa de 5 ou 6 para 400) e na Gália (no igual período de tempo, o número passa de 26 para 70 bispados). Essa organização inicial na Gália se deu principalmente nas cidades, que decresciam de população e importância (HILLGARTH, 2004, p. 67).

A sociedade na Gália estava se reestruturando, portanto, conjuntamente com a estruturação de uma nova religião. Destas mudanças, as cidades mantiveram essencialmente um papel fiscal, judicial e militar, e, além destas características, as cidades adicionaram a partir do século quarto uma função religiosa com o estabelecimento das sedes dos bispados nos principais centros urbanos (acompanhando o aumento já indicado acima) (BEAUJARD, 2006, p.13). São justamente nestes centros urbanos que os bispos irão atuar: embora com diversas responsabilidades seculares, a apreciação destes sacerdotes por seus contemporâneos derivava de uma larga extensão

---

<sup>2</sup> Lembrando as noções de escrita hagiográfica, definidas na introdução.

<sup>3</sup> Peter Brown irá colocar o século que se passou após a conversão de Constantino como não apenas a época em que a religião cristã irá se estabelecer como também os próprios cristãos da época encararão com êxtase, com suas Igrejas em paz e enriquecendo (BROWN, 1999, pp. 52-55). Ver também *Quando nosso mundo se tornou cristão* de Paul Veyne (2011).

em habilidade de outorgar a eles benefícios de uma natureza bem concreta e terrena, como a cura de doenças, alívio da fome e restauração da ordem social. No século quarto, de fato, é o bispo que se encontra no meio termo dos poderes religiosos e seculares, suas responsabilidades como administradores da Diocese envolvia-os em assuntos muito mundanos, desde a administração financeira a trabalhos manuais; por outro lado, seus deveres enquanto pastores de seu rebanho ocasionava tanto obrigações religiosas quanto cuidados pastorais, como a preservação da unidade doutrinal e a celebração da liturgia. Este período marca a atitude da Igreja de assumir um crescente papel na vida pública do final do Império Romano, e seus representantes, os bispos, estavam sobrecarregados com as tarefas públicas. Entretanto, o declínio dos marcadores tradicionais devida na cidade, (revelados pelo registro arqueológico) como o desaparecimento do sistema de rede de ruas, o desmoronamento de teatros, e a redução das muralhas que cercavam a cidade-território tem sido tomado como evidência para um declínio generalizado, simultâneo e constante da cultura urbana que marca o fim do Império Romano (RAPP, 2005, pp. 6-9).

Do estabelecer deste processo vemos também surgir a fusão da hierarquia eclesiástica e da aristocracia rural galo-romana (da qual o próprio Sulpício Severo é um exemplo), que reforçou uma oposição entre estes meios: de um lado, minoritários mas social e culturalmente privilegiados, a aristocracia rural; e do outro a massa do povo, que, dentre eles, estavam cada vez mais as classes médias, artesanais e urbanas, que haviam assegurado justamente os primeiros êxitos do cristianismo, mas que, ocasionado pela retração da economia urbana, havia enfraquecido material e socialmente (SCHMITT, 1997, p. 27). Esta peculiar característica retomaremos posteriormente para explicitar alguns elementos das relações entre paganismo e cristianismo e a interpretação da hagiografia de Martinho de Tours.

Como vimos, o bispo adquiriu importante papel na vida cotidiana, e, por seus diversos papéis, era comumente tido como um homem santo. De fato, os primeiros santos (a parte dos mártires) eram, na sua origem, bispos que lutavam primariamente pela manutenção e ampliação da fé católica. Se de fato estes bispos fossem vir a ser reconhecidos como santos (como é o caso do nosso estudo) será justamente através das vidas que serão escritas que estas personagens estariam adaptadas aos modelos que correspondessem a categorias reconhecidas da perfeição cristã – mártires, virgens, confessores – e à figura de Cristo (VAUCHEZ, 1989, p. 211).

O culto aos santos no cristianismo medieval, foi originado ainda na Antiguidade em que ele estava colocado unicamente a partir das figuras dos mártires<sup>4</sup>. André Vauchez coloca os mártires intermediários e patronos – que, apesar das semelhanças superficiais, nada tem a ver com os heróis clássicos – ligados a continuidade da crença “caseira” de proteção. Como o próprio autor irá dialogar com a ideia de Peter Brown, o culto originaria no plano privado para, posteriormente ser adotado pela Igreja oficial, que se preocupava com a unidade da comunidade cristã. Mesmo assim, os bispos desempenhariam um papel fundamental na propagação do culto dos mártires, ao qual atribuíram função eclesiástica e colocavam sobre seu controle. Ao tornar-se patrono da catedral e da cidade, o santo reforçava o prestígio do seu representante, e, em breve, seu sucessor: o bispo (VAUCHEZ, 1989, pp. 212-213).

O culto aos santos originou-se nos grandes cemitérios que estavam do lado de fora das cidades do mundo romano, evoluindo rapidamente para a escavação, mudança e desmembramento dos ossos dos mortos, frequentemente havendo a colocação destes em áreas em que os mortos haviam sido primeiramente excluídos. Entretanto, o impacto do culto dos santos sobre a topografia da cidade romana foi ambíguo: teve grande proeminência em áreas que tiveram que ser tratadas como antitéticas para a vida pública da cidade viva. A fronteira imemorial entre a cidade dos vivos e dos mortos veio a ser violada pela entrada de relíquias e sua disposição dentro das muralhas e a colocação de sepulturas comuns em volta. A quebra e a inversão destas antigas barreiras que implicaram o culto dos santos na Antiguidade Tardia, segundo Peter Brown, parece marcar o fim do modo de ver a relação entre humanos mortos e o universo, uma mudança nas barreiras pelas quais o homem do mediterrâneo tinha pensado circunscrever o papel dos mortos – especialmente aqueles com quem tinha fortes vínculos locais ou de consanguinidade<sup>5</sup> (BROWN, 1982, p. 5).

Peter Brown coloca as diferenças entre o culto aos heróis Clássicos e os mártires: os primeiros estavam inseridos na lógica greco-romana de idealizar os mortos

---

<sup>4</sup> A temporalidade proposta por André Vauchez, da qual utilizaremos neste trabalho nas próximas páginas, deve ser encarada com algumas precauções. Não compreendemos o fenômeno da santidade de forma tão estanque e etapista, existe um amálgama de santidades com características que muitas vezes se sobrepõem. De outra forma, como poderíamos falar na utilização de mártires ou mesmo do paganismo em pleno século XIII, como este trabalho mostrará nos próximos capítulos?

<sup>5</sup>Embora trabalhem com a noção de Alta Idade Média, e Peter Brown sustente o conceito de Antiguidade Tardia (rechaçando tanto explicações “catastróficas” acerca da queda do Império Romano quanto economicistas), é importante citar seus estudos principalmente acerca da ascensão do Cristianismo e do culto dos santos. Ambos trabalhos oferecem uma análise muito competente dos processos e contribuem para a discussão historiográfica.

e oferecer alguma forma de adoração a estes mortos excepcionais era comum, sendo a prática de “heroicização” especialmente no culto privado oferecido pela família ao morto como herói em seu túmulo caseiro especialmente construído. Os mártires, por outro lado, precisamente por terem morrido como seres humanos é que poderiam aproveitar a intimidade de deus. Essa intimidade era condição *sine qua non* para sua habilidade para interceder e proteger os mortais. Ser mártir era ser “amigo de deus” – ele era um intercessor como o herói nunca havia sido (BROWN, 1982, pp. 5-6).

Estas mudanças de perspectivas que o cristianismo adiciona à dinâmica da sociedade romana, de forma original (BROWN, 1982 e VAUCHEZ, 1989), não podem ser interpretadas como uma derrubada completa das barreiras que os pagãos mediterrânicos tinham mantido por tanto tempo como os marcos entre os vivos e os mortos. A reação contrária ao culto dos mártires e às mudanças paradigmáticas de pensamento e da paisagem veio de Juliano o Apóstata, que reiterou a legislação romana que mantinha os mortos em seu devido lugar. Mesmo assim, o que antes era privado, tornou-se público: as tumbas tornaram-se, na Europa ocidental, o local no qual a hierarquia eclesiástica se ligaria diretamente e o poder dos bispos tendia a coalescer com o poder dos santuários (BROWN, 1982, p.7).

A partir do século quarto, um novo tipo de santidade vinha do fascínio que se criou pelo modelo oriental. O ideal do homem de deus (*Vir Dei*), que recusa os valores dominantes de sua época (poder, riqueza, vida cidadina) para se refugiar na solidão e ter uma vida totalmente dedicada à penitência e à mortificação. Sob a influência de Hilário de Poitiers e São Jerônimo, as influências ascéticas vindas do Egito e da Síria penetraram no Ocidente e obtiveram um sucesso que se reflete na mais importante obra hagiográfica do período e nosso objeto de estudo – a *Vita Martini*, de Sulpício Severo, na qual Martinho é, justamente, apresentado como o Santo Antão do Ocidente (VAUCHEZ, 1989, pp. 213-214).

Os santos defensores do povo e fundadores de Igrejas foram outro tipo, em um período um pouco posterior, quase adentrando no período medieval, em que os locais e as pessoas que detinham o poder espiritual (nos fins do século quinto), já não seriam os mesmos. No ocidente, as invasões bárbaras transformaram os bispos em defensores das cidades, sendo figuras centrais da Igreja. Neste período, o santo havia se tornado de um adepto da *vita passiva*, que buscava a perfeição na renúncia ao mundo, em chefes religiosos e fundadores profundamente empenhados na vida ativa. Efetivamente, a

Igreja se tornaria a animadora das sociedades em especial nas cidades, onde os bons bispos se distinguiam pelo seu zelo na defesa dos habitantes contra o arbítrio do rei e dos funcionários – o santo era o homem da caridade ativa e eficaz (VAUCHEZ, 1989, p. 214).

É importante apontar em que medidas se compreendiam as hagiografias na época e que papel elas possuíam. Após o momento em que cessaram as perseguições, o cristianismo posicionou seus aparatos materiais e intelectuais na conversão em massa da população, sem a lenta e gradual preparação do catecúmeno (POLO DE BELIEAEU, 2002, pp. 367-368 ; FREITAS, 2000, p. 84), se tornou necessário, portanto, explicar a história do ponto de vista cristão a estes novos conversos cujas bases de formação intelectual eram quase que inteiramente pagãs.

O século III viu a ascensão de uma nova elite dirigente, que veio juntar-se à antiga nobreza senatorial romana enquanto grupo dominante<sup>6</sup>. A necessidade destes novos dirigentes não mais correspondia à forma do conhecimento do passado como antes: o conhecimento dos feitos gloriosos de seus antepassados gregos e romanos contido nas narrativas clássicas, embora lhes fosse útil para o acesso no mundo da corte imperial, não mais tinha utilidade. Para estes homens de mente prática, bastava-lhes um resumo, os *Breviaria*. Esta forma narrativa ainda continha uma visão pagã de mundo, embora houvesse algumas versões cristãs de tal gênero (a *Chronica* de Sulpício Severo, é um exemplo), houve ainda um esforço intelectual maior para se criar um novo gênero literário: a história eclesiástica<sup>7</sup>, que buscava apresentar toda a força da Igreja de forma triunfante, na luta contra as forças do mal, identificando-as tanto com o mundo pagão hostil (ou assim representado) quanto com o inimigo interno, no caso, a heresia (FREITAS, 2000, p.87-89).

Ao lado de todo este esforço de renovação da maneira de encarar e narrar a história, situa-se o surgimento da hagiografia. Trata-se, neste caso, de um plano de orientação, uma alternativa de sentido pedagógico que desse conta da nova realidade vivida pelo cristianismo. A narrativa hagiográfica mesclou elementos do mundo terreno (os ciclos de nascimento, vida e morte) com os de um universo invisível que integrava a

---

<sup>6</sup> No caso, com o ingresso da ordem equestre na ordem senatorial, processo analisado de forma concisa por Géza Alföldy (1989).

<sup>7</sup> Dois tipos poderiam ser escolhidos para a redação: *Crônica* ou *História*. O primeiro seria um texto cujo essencial seriam as datas; o segundo, possuiria um texto pomposo, sem preocupação com datas. Textos que se preocupavam muito mais com a narrativa dos acontecimentos, tomando os tempos Bíblicos como ponto de partida (a Criação) até o presente do escritor. A *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e a *História contra os pagãos* de Orósio, são exemplos (GUENÉE, 2002, pp. 528-532).

realidade dos homens. Outro aspecto da hagiografia é a sua relação com a própria historiografia, em que existe a liberdade para redimensionar os personagens históricos, havendo um aumento significativo de importância para os santos, e uma redução de importância das imagens dos reis e imperadores (FREITAS, 2000, 89-90).

É justamente neste contexto, em que os cristãos deixam de ser perseguidos, consolida bispados e administração nas cidades – que são remodeladas para possibilitar o culto aos mortos – concebe novas formas de santidade além dos mártires, afirmando a importância das conversões em massa e dos bispos, e constrói novas formas de narrativas e comunicação sobre estas novas concepções de mundo que a hagiografia de Martinho de Tours é escrita por Sulpício Severo, nos últimos anos do século quarto.

### 1.3. Quem foi Martinho de Tours?

"MARTINHO, então, nasceu em Sabaria na Pannonia, mas foi criado em Ticinum, que está situado na Itália. Seus pais eram, de acordo com o julgamento do mundo, não maldosos, mas eram pagãos. Seu pai foi primeiramente um simples soldado, mas depois um tribuno militar. Ele próprio [Martinho], em sua juventude seguindo atividades militares foi registrado na guarda imperial, primeiro sob o rei Constantino, e em seguida, sob Juliano César. Isso, porém, não foi feito de livre e espontânea vontade, para, quase desde os seus primeiros anos, a infância do menino santo ilustre aspirava sim para o serviço de Deus." (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p.3).

Na *Vita Martini*, temos estas como primeiras informações da pessoa de Martinho de Tours. A narração de sua vida em si está sempre colocada de acordo com o que a narrativa irá construir de suas características e qualidades cristãs. Portanto, não haverá espaço para detalhamentos biográficos, a menos que estes estejam colocados na forma dos exemplos de vida cristã ideais.

Após o batismo, aos vinte anos, pede dispensa do serviço militar, obtendo-a por volta de 356. Torna-se então discípulo de Hilário de Poitiers, sendo introduzido ao corpo clerical como exorcista. Nos anos seguintes, por conta das disputas com o arianismo, Constâncio realiza perseguição aos partidários de Nicéia, obrigando Martinho a refugiar-se juntamente com seu mestre. Rumo à ilha de Galinária. Após o fim das perseguições, Hilário dá a permissão de Martinho fundar um monastério, o qual se localiza em Ligugé (SULPÍCIO SEVERO, 1894, pp. 5-7).

Em 372, é chamado para tomar o episcopado de Tours. Martinho não é bem quisto pela totalidade do corpo eclesiástico, mas maiores detalhes sobre esta disputa não nos é dado por Sulpício. Na cátedra episcopal, Martinho mantém seu estilo rústico de

monge, não habitando a Igreja que estava no controle, e sim construindo, nas proximidades de Tours, um mosteiro (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 8).

A pouca quantidade de dados biográficos que a *Vita Martini* e outros escritos de Sulpício Severo trazem sobre a figura de Martinho de Tours, pode ser compreendida da forma como Raymond Van Dam assinalou ao pensar que estes textos são, de forma geral, sobre gauleses falando sobre seus heróis; ou, de forma ainda mais específica, falando sobre eles mesmos. Esta narrativa derivaria na ideia de que importa muito menos quem Martinho de Tours foi e muito mais o que ele havia feito (DAM, 1985, 117).

#### **1.4. A *Vita Martini* e o Paganismo:**

A *Vita Martini* constrói a santidade em relação ao martírio, classificando Martinho como um mártir que não derramou sangue, sendo considerado deste modo pelo fato de ter se infligido voluntariamente com as mortificações de uma vida ascética (FREITAS, 2000, p. 127 e CERTEAU, 1982, p. 270 e LABARRE, 2004, p. 102).

Como o restante das hagiografias, a *Vita Martini* é organizada em uma sequência narrativa que não segue necessariamente uma ordem cronológica rígida, nem está alinhada segundo uma lógica de causa e consequência. As divisões que utilizaremos são as mesmas colocadas por Edmar Checon de Freitas em sua dissertação de mestrado, seguindo as divisões temáticas propostas por Jacques Fontaine (FREITAS, 2000, p. 94). Entretanto, é importante delimitar de forma clara nosso objetivo: da totalidade da *Vita Martini*, trabalharemos principalmente com a sessão da obra que trata diretamente dos encontros, confrontos e episódios variados que Martinho de Tours teve com o elemento do paganismo. Esta parte da obra é denominada de *CONVERSIO PAGANORVM*, segundo a separação exposta anteriormente.

Nestas divisões é possível perceber cinco núcleos temáticos (ou redes) principais: a Virtude Cristã; o Sofrimento em nome da fé; Prodígios e dons do Santo; Missão e Evangelização; e Ascetismo e Vida Monástica. Destes cinco núcleos temáticos, trataremos, portanto, da Missão e Evangelização, núcleo este em que Martinho aparece em viagens e caminhadas, pregando o evangelho, destruindo templos e ídolos pagãos, construindo igrejas e monastérios, etc. Associados a estes episódios há sempre os momentos de conversão, seja de uma pessoa em particular ou de multidões.

Os prodígios e dons do santo aparecerão também neste núcleo, atuando como fator de convencimento para que o cristianismo seja aceito como a única e verdadeira fé (FREITAS, 2000, p. 106).

Existem na *CONVERSIO PAGANORVM*, quatro partes que falam sobre a relação de Martinho com o paganismo, que analisaremos agora:

**- Capítulo XII – Martinho imobiliza um cortejo fúnebre;**

Neste capítulo, é narrado que, enquanto caminhava pelo campo, Martinho de Tours havia avistado uma procissão, observando um encontro de rústicos. Ao ver vestes brancas agitadas pelo vento, o bispo pensa se tratar de um sacrifício, pois, como escreve Sulpício: “era o costume dos rústicos gauleses em sua loucura miserável a levar pelos campos as imagens de demônios veladas com uma cobertura branca” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 10). Martinho de Tours então deixa de ser um observador para agir: com o poder do sinal da cruz, faz com que o cortejo pare, liberando todos apenas quando certificou-se que aquelas pessoas eram apenas camponeses celebrando um funeral, deixando-os então partir.

**- Capítulo XIII – Martinho escapa de um pinheiro em queda;**

O capítulo inicia com a informação de que o bispo havia demolido um templo pagão de uma vila, e, quando se preparava para cortar o pinheiro sagrado, o sumo sacerdote daquele lugar e outros pagãos se opuseram com veemência. Argumentando que o pinheiro deveria ser derrubado por ter sido consagrado ao demônio, Martinho é então desafiado a ficar na trajetória do pinheiro, caso ele realmente acredite que seu deus possa salvá-lo. Aceitando o desafio, quando a árvore estava prestes a esmagá-lo em sua queda, o sinal da cruz faz com que a árvore desvie sua rota e quase esmague os pagãos ali presentes. Diante de tal acontecimento, todos os presentes se convertem à fé cristã. Com a conversão, há uma reflexão de Sulpício:

“Certamente, antes dos tempos de Martinho, muito pouco, ou melhor, quase nada, nessas regiões havia recebido o nome de Cristo; mas através de suas virtudes e exemplos que o nome prevaleceu a tal ponto, que agora não há lugar por aí que é não preenchido ou com as igrejas muito lotadas ou mosteiros. Pois onde quer que ele destruíra templos pagãos, lá ele imediatamente os utilizava para a construção de igrejas ou mosteiros” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 11, tradução livre).

**- Capítulo XIV – Martinho destrói templos e altares pagãos;**

Ao queimar um templo muito antigo e celebrado, as chamas foram levadas a uma casa vizinha. Vendo isto, Martinho sobe no telhado da casa colocando-se à frente das chamas, afastando-as mesmo contra a direção do vento, mostrando o poder de

Martinho frente ao fogo: “Então, o fogo pode ter sido visto empurrado de volta de uma maneira maravilhosa, contra a forçado vento, de modo que surgiu um tipo de conflito entre os dois elementos que lutavam juntos” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 11).

Ainda neste capítulo, posteriormente, em uma vila chamada Leprosum, Martinho tenta destruir um templo que havia crescido em riquezas através de ideias supersticiosas. Entretanto, lá ele encontra resistência muito forte e é expulso pelas pessoas até mesmo ferindo-o. Refugiando-se em um lugar vizinho, martirizando-se por três dias, exortou o poder divino para ajudá-lo a destruir o templo. Respondendo a suas preces, dois anjos, armados com lanças e escudos, como dois guerreiros celestiais aparecem a ele, afirmando que ele poderia retornar e destruir os templos sem correr nenhum risco. Desta forma:

“Assim Martinho voltou para a aldeia, e enquanto as multidões de pagãos olhavam em perfeita calma enquanto ele arrasava o templo pagão até as suas fundações, ele também reduzia todos os altares e imagens em pó. Nessa visão os rústicos, quando perceberam que tinham sido espantados e aterrorizados por uma intervenção da vontade divina, eles não só não lutaram contra o bispo, quase todos creram no Senhor Jesus.” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 12).

Sulpício ainda termina este conto narrando como os pagãos choravam e afirmavam que era o deus de Martinho de Tours que deveria ser adorado, e não seus ídolos, que eram inúteis e não capazes de ajudá-los.

#### **- Capítulo XV – Martinho oferece o pescoço a um assassino.**

Na vila dos Éduos, quando Martinho estava destruindo um templo, uma multidão de rústicos pagãos foram até ele em um frenesi de raiva, um deles, com a espada desembainhada o atacou. Martinho ofereceu seu pescoço ao homem, mas ele não conseguiu desferir o golpe, caiu de costas e pediu o perdão.

Do mesmo modo, quando um homem tentou esfaquear o bispo por destruir ídolos, a faca sumiu da mão do agressor.

Com estas mostras de agressão contra o bispo, outra característica sua nos é informada por Sulpício Severo ao encerrar esta narrativa:

“Muito freqüentemente, também, quando os pagãos estavam se dirigindo a ele [Martinho] para que não derrubasse seus templos, ele então acalmava e conciliava as mentes dos gentios por seu santo discurso e, com a luz da verdade tendo sido revelada a eles, derrubavam eles mesmos seus próprios templos.” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p.12).

Apresentados os trechos que oferecem o tema que nos propomos a tratar, passaremos agora para a interpretação da fonte.

A ação missionária em si manifesta-se principalmente na figura do homem que caminha, levando a palavra evangélica àqueles que não a conhecem, realizando feitos extraordinários que servem como sinal de autenticidade de sua missão. Martinho de Tours segue esta conduta em diversos momentos, como visto pelos exemplos acima. Nesta sessão da *Vita*, Martinho aparece como bispo de Tours, deslocando-se nas proximidades de sua Igreja ou em cidades mais afastadas. Vemos, então o bispo com um tom mais imperativo, com ações mais vigorosas e uma atitude francamente hostil ao paganismo. Os casos supracitados situam-se espacialmente em um meio identificado como pagão, circunvizinho à paróquia de Martinho. No capítulo XV, por exemplo, temos a conjunção da pregação missionária com a ação coercitiva, agindo no sentido de produzir uma conversão maciça.

Aqui, um novo modo de encarar as conversões nos é apresentado por Sulpício Severo: durante os três primeiros séculos de nossa era, uma especial atenção era dada à instrução dos conversos, os quais somente recebiam o batismo após um longo catecumenato; no século quarto, entretanto, vemos (exemplificado na *Vita* de Martinho de Tours) um conceito de conversão, no qual os missionários dirigem-se a grupos cada vez maiores. Sulpício Severo retrata esta cena, no mínimo como ela a idealizava, em que bispos como Martinho de Tours – neste contexto de conversões em massa e consolidação do cristianismo – não ofereciam simplesmente aos pagãos a possibilidade da conversão, ela a exigia (FREITAS, 2000, pp. 133-135).

Um aspecto que temos que tratar, além das conversões em massa, é justamente uma questão que está colocada nos textos de forma explícita: a destruição dos templos pagãos. Edmar Checon de Freitas atenta para o fato de que as destruições de templos não são apenas destruições precipitadas, e sim uma estratégia de conversão. No momento em que os templos pagãos eram *substituídos* por igrejas ou monastérios – lugares essenciais para a vida cristã, onde ocorreriam bênçãos, batismos, sermões, etc. – ainda assim estavam localizados nos mesmos espaços antes utilizados pela população pagã. A ligação do indivíduo para com o local que já era tido como ponto de ligação com o indivíduo poderia ser mantido (FREITAS, 2000, pp. 137-138).

Entretanto, neste cenário, podemos acrescentar o elemento fornecido pelas pesquisas arqueológicas concernentes aos templos pagãos na Gália, nestes séculos iniciais de expansão da cristandade. As pesquisas demonstram, de forma geral, que os templos pagãos tiveram sua construção cessada após o final do século segundo depois

de Cristo, não havendo nenhuma construção nova a partir do século quarto. Esta paralisação poderia significar, em alguns casos, da preferência por reconstruir e embelezar os templos já existentes, que, neste caso, terão continuidade até o século quarto, avançando pouco no século quinto. Entretanto a partir do século três em diante, haverá um abandono gradual dos templos, provavelmente influenciado pelo empobrecimento dos concelhos cívicos da elite Galo-Romana, cujo financiamento era essencial para a manutenção dos templos (GOODMAN, 2011, pp. 167-169). As destruições em si dos templos não são numerosas e as causas podem ter sido várias, restando poucos exemplos para se creditar ao iconoclasmo cristão. Os templos Romano-Célticos ou Clássicos, na época de Martinho já estavam todos abandonados. Podemos ainda fazer a ligação com o que Sulpício Severo afirma de construção de templos cristãos nos locais pagãos: neste caso, o mais comum é que houvesse um hiato entre o abandono e a reutilização do local. O caso mais próximo do que está relatado na *Vita* seria a cristianização das sepulturas pagãs, sempre acompanhada da construção de uma Igreja (GOODMAN, 2011, pp. 180-183).

Tomando estas precauções, referentes às destruições de templos, podemos adicionar as reflexões de Raymond Van Dam no que concerne a inserção de Martinho, um bispo estrangeiro, na comunidade gaulesa. Este autor prefere pensar na questão da cristianização da Gália e o papel de Martinho em seu processo enquanto um fenômeno de estabelecimento de mudanças de distribuição de autoridade e prestígio. A constituição desta autoridade seria o necessário para fazer o cristianismo aceitável na sociedade secular, estabelecendo a principal tese do autor, que procura analisar as lideranças locais neste período (DAM, 1985, pp. 122-133).

Podemos pensar que o cenário de conversões em massa, destruições de templos e conflitos frequentes com pagãos estejam mais alinhados à situação sócio-cultural de Sulpício Severo e sua produção – um nobre aristocrata que dedica sua vida à produção literária e engrandecimento do cristianismo – do que necessariamente à realidade da Gália no período de transição da Antiguidade à Idade Média. Se pensarmos então que o discurso utilizado por Sulpício Severo de luta e triunfo contra o paganismo foi muito conhecido e influenciável na época e posteriormente, temos uma evidência de as características apresentadas de Martinho contra o paganismo eram necessárias para a construção socialmente aceitável de sua santidade. Lembrando ainda do contexto histórico e a situação de Sulpício Severo ao trabalhar em sua obra, apresentados

anteriormente e associarmos a ele o tipo de narrativa que era exigida e que era esperada de uma vida de um homem santo, compreendemos o porquê de tais características destes escritos.

Mas, e para um período posterior? Onde o paganismo (ou seus traços) não mais existisse e o inimigo da Igreja se formava dentro de suas próprias ideias e livros? O próximo capítulo analisará justamente os usos do paganismo na vida de Martinho de Tours, agora em outro contexto e obra: no século XIII, na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze.

## **2. Combates Cristãos no século XIII. Análise da vida de Martinho de Tours na Legenda Áurea.**

### **2.1. Quem foi Jacopo de Varazze?**

Antes de analisarmos o capítulo dedicado a Martinho de Tours na *Legenda Aurea* precisamos compreender primeiramente quem foi Jacopo de Varazze, autor/compilador desta obra e seu contexto de produção.

A data de nascimento de Jacopo de Varazze é imprecisa. Diferentes pesquisadores divergem em um período de quase 5 anos: na tradução brasileira da *Legenda Aurea*, 1226; Alain Boureau situa o nascimento do dominicano entre 1226 e 1228; Gabriela Airaldi amplia este período para 1226 a 1230. A data de sua morte, entretanto é de uma definição mais precisa, em 1298 (TEIXEIRA, 2007, p.19). De qualquer forma temos, para o autor/compilador da *Legenda Aurea*, um período de vida equivalente a quase toda a metade final do Século XIII.

Jacopo nasceu em Varazze, ao norte da península itálica, entre as cidades de Savona e Gênova. Ingressou na Ordem dos Pregadores em um convento de Gênova (naquela época pertencente à província da Lombardia) em 1244. Foi ordenado sacerdote provavelmente no ano de 1235, e, por volta dos 40 anos de idade, em 1267, foi eleito *Prior Provincial*, cargo que ocupou por praticamente dez anos, até 1277. Foi posteriormente nomeado ao mesmo cargo entre 1281 e 1286. No ano de 1292, com aproximadamente 64 anos, foi nomeado arcebispo de Gênova, cargo que ocupou até a morte (GUIDETTI, 2000, 32-33).

Sua produção literária é extensa e foi produzida em aproximadamente 30 anos: a *Legenda Aurea* escrita/compilada entre 1263-1298, os *Sermones de Sanctie Sermones Dominicales* escritos nos anos de 1277 e 1281 e o *Liber Marialis* em 1295. Além destes, Jacopo de Varazze também escreveu um texto considerado imprescindível para a história de Gênova, o *Chronicon Ianuense* ou *Chronica Civitatis Ianuenses ab origine usque ad anum MCCXCVII*, de 1297, um ano antes de morrer. (TEIXEIRA, 2007, p.19)

Jacopo de Varazze acompanhou, durante a metade final do Século XIII, um momento interessante da história dominicana. Contemporâneo de importantes nomes, seja no campo doutrinal ou no campo da pregação (GUIDETTI, 2000, p. 45). Viveu durante um período de mudança em alguns dogmas e doutrinas no cristianismo, como, por exemplo, as mudanças concernentes à exclusividade papal sobre os processos de canonização e uma Igreja Pós-IV Concílio de Latrão.

## **2.2. A escrita/compilação da *Legenda Aurea* no Século XIII.**

O contexto no qual está inserido Jacopo de Varazze e a produção da *Legenda Aurea* corresponde a um século de surgimento de ideias consideradas heréticas pela Igreja oficial. Um instrumento de diálogo com todas as camadas da sociedade se fazia extremamente necessário para mantê-las longe do erro herético e era também preciso uma ferramenta eficaz de moralização dos clérigos seculares. A importância da *Legenda Aurea* estará necessariamente colocada neste cenário, alinhada às novas concepções de santidade que eram desenvolvidas e estabelecidas.

Utilizamos o termo "construção" (ou "produção"), para nos referirmos à *Legenda Aurea* pelo fato de ela poder ter sido revisitada e ampliada por Jacopo e Varazze, segunda tese defendida por Giovanni Paolo Maggioni. Este autor aponta para dois momentos: 1272-1276, quando Jacopo foi Prior Provincial da Lombardia, em que Maggioni trabalha com 30 manuscritos e chama de versão "ampliada" da *Legenda Aurea*; e 1292-1299, quando Jacopo foi arcebispo de Gênova pela segunda vez, onde permaneceu até sua morte (TEIXEIRA, 2007, p. 16).

A partir do século XIII aconteceram algumas das mudanças mais importantes na espiritualidade do ocidente europeu. Quando a Igreja reconheceu Francisco de Assis (†1226) como santo em 1228 estava assim também reconhecendo e dando importância para sua ordem e uma nova leitura das escrituras, que tomavam os exemplos de Cristo

como única forma de salvação. Mesmo assim, houve uma demora neste reconhecimento, em parte pela noção fortemente enraizada de que a perfeição espiritual só podia ser atingida ou mesmo simplesmente procurada no abrigo do claustro e fora do mundo; por outro lado, o fato que o evangelho tornara-se uma arma, pelos movimentos contestatórios, contra a Igreja. Esse movimentos acusavam a Igreja de trair ou dissimular o conteúdo autêntico das sagradas escrituras. É deste contexto, por exemplo, o nascimento de seitas independentes da Igreja oficial, como os Valdenses, ou as correntes evangélicas. Que traduzem as escrituras; ou os Cátaros, que pregava uma religião pura e desinteressada, não considerando a necessidade de hierarquia ou dogmas, mas que daria aos homens, graças ao *consolamentum* conferidos pelos *perfeitos*, o meio de libertar a parte espiritual que estava no domínio do mal, assimilado ao corpo e à matéria (VAUCHEZ, 1995, pp.125-126).

A originalidade de Francisco e seus seguidores reside em sua vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo do Cristo e dos apóstolos, que se traduziu por uma recusa de possuir bens, não só individualmente, mas em comum. Igualmente importante salientar que era a concepção de uma ordem na qual os clérigos e leigos estivessem reunidos em pé de igualdade uma das inovações mais importantes desta ordem. (VAUCHEZ, 1995, pp. 127-128).

A Ordem dos Irmãos Pregadores, fundada por Domingos de Gusmão (†1221) - e por isso também chamada de Ordem dos Dominicanos - constituiu-se de forma diferente dos Frades Menores. Ela foi formada essencialmente de clérigos, assistidos, nas tarefas materiais, por irmãos leigos. Seus membros viviam em comunidade segundo a regra de santo Agostinho, a exemplo dos cônegos regulares. Segundo Vauchez, seu objetivo pode ser considerado ao mesmo tempo simples e grandioso: “Falar com deus e de deus”. Para isso não hesitaram em dar prioridade ao trabalho intelectual sobre a vida conventual e a liturgia. Essa aposta na cultura erudita daria bons resultados: em mundo em que o saber teórico e prático começava a ter um papel importante e, portanto, as universidades logo iriam ter papel cada vez maior, ao lado do sacerdócio e do Império, havia lugar para uma ordem de “doutores”, cuja função principal seria “Transmitir aos outros as coisas contempladas” (VAUCHEZ, 1995, pp. 135-137).

As mudanças na espiritualidade nos séculos XII e XIII indicariam o abandono da ideia da santidade como fruto da contemplação do mistério infinito – de um deus de fato diferente do homem e quase inacessível – para se tornar uma imitação de cristo. Estas

características acompanhadas de mudanças na questão da legitimidade do santo. A canonização é colocada de forma que o papa possuía o direito exclusivo de decidir, em última instância, sobre a santidade dos investigados. É instituído um controle sobre as virtudes e os milagres dos servidores de deus, submetidos a um exame atento pela cúria. Deste sistema, derivam dois tipos de santos: aqueles que, tendo sido aprovados e reconhecidos pelo papa, poderão ser objeto de um culto litúrgico; e os outros, no caso negativo do reconhecimento oficial, terão de contentar-se com uma veneração local (VAUCHEZ, 1989, pp. 218-219).

A pobreza evangélica, a escatologia e a pregação apostólica formavam a tríade central da religiosidade no século XIII, seja ela ortodoxa ou a considerada herética. A revalorização da pobreza, para além das ligações com o desenvolvimento da vida urbana e da economia monetária representava uma melhor preparação para o dia do Juízo; a pregação para as massas urbanas também se pretendia enquanto um instrumento de salvação. Não é coincidência, portanto, que Jacopo de Varazze incorpore em sua obra concepções Franciscanas e Joaquimitas, surgidas exatamente neste enquadramento social e mental da pobreza-pregação-escatologia (FRANCO JÚNIOR, 1995, p. 103).

No processo de construção da *Legenda Aurea*, vemos, portanto, o contexto em que ela está inserida. Esta obra é considerada, em muitos aspectos, uma obra de divulgação. De fato, uma de suas definições é a de que ela seria um breviário dos leigos de média cultura, isto dado pela compilação conter, além de farto material erudito (1186 citações bíblicas, de autores eclesiásticos e de cronistas em 182 capítulos) abundante material de origem popular. A obra é composta de *exemplas* (conceito que será definido no próximo capítulo). Esta noção está colocada tanto nas bases da pregação cristã antiga quanto nas da Ordem Dominicana. Esta incorporação de elementos populares pode se situar na ideia de que a *vox Populi*, segundo Hilário Franco Júnior, possuía até então mais importância que as autoridades eclesiásticas no que concerne o culto dos santos (FRANCO JÚNIOR, 1995, p. 102).

Para Jean-Claude Schmitt, segundo Igor Salomão Teixeira, o conceito de cultura folclórica permite uma análise da *Legenda Aurea*, uma vez que seria impossível “reservar” ao folclore características advindas de apenas um grupo social; este conceito ajudaria a formular a compreensão que norteia Jacopo de Varazze, a *Legenda Aurea*, e suas diversas fontes – processos de canonização, outras hagiografias, oralidade. Desta forma, vemos Jacopo de Varazze como um homem erudito da Igreja católica, o que não

o impediu de realizar uma circulação de saberes, entre as formulações canônicas e a divulgação litúrgica (TEIXEIRA, PRELO, p.3). Essa formulação está inserida no contexto em que os Frades Pregadores, simplificaram e divulgaram a narrativa cristã por duas razões convergentes: a romanização da Igreja no século XIII e a necessidade da pregação errante ao povo (BOUREAU, 2010, p. 142).

A *Legenda Aurea* foi um exemplo da necessidade de compilar, armazenar e conservar por escrito, passando a refletir não apenas o esforço por compreensão e interpretação da matéria – oral ou escrita – organizada, mas a paulatina perda de controle do clero sobre as mudanças na sociedade e as formas de pensamento serão noções que estarão presentes na *Legenda Aurea*. Esta obra pode evocar como testemunho estratégias político-religiosas da Igreja, até o momento em que a “razão gráfica” passa a acentuar os desníveis e as incompreensões culturais (SOUZA, 2002, p. 69).

A *Legenda Aurea*, foi criada, portanto, a partir de necessidades específicas do contexto de surgimentos de novas ordens eclesiásticas, nas cidades italianas. Vários de seus elementos são colocados de forma proposital por Jacopo de Varazze em relação a mensagem que o genovês intentava em passar. Uma delas, que analisaremos agora, refere-se exatamente à questão do paganismo.

### **2.3. A vida de Martinho de Tours na *Legenda Áurea*.**

A *Legenda Aurea* possui interessante proposta sobre os usos do tempo, ou sobre um possível regime de historicidade cristão. Como já mencionado, a questão da exemplaridade percorre a obra, e a valorização da tradição e o recurso às autoridades do passado teriam este sentido na obra. O passado teria potencial de fornecer para o presente, e, principalmente para o futuro, exemplos (TEIXEIRA, PRELO, p.3).

A *Legenda Aurea* é, por definição de Alain Boureau, um texto de divulgação, sendo mais dirigida aos fieis do que aos clérigos, sendo essa sua característica singular. Jacopo de Varazze teria, ainda segundo este mesmo autor, preferido utilizar modelos arcaicos sobre os martírios e os milagres fazendo-se valer do maravilhoso cristão em muitas de suas facetas, tanto eruditas quanto populares. Esta característica acarreta três paradoxos: a diferente postura adotada nos escritos sobre a doutrina; relação ao fato de ser uma obra que emana de uma Igreja urbana, produzida em locais de eruditos do

século XIII, inserindo referências não clericais nos relatos, combinando elementos culturais diferentes; e a forma como o próprio texto hagiográfico muitas vezes é definido, ao ser apresentado na forma de contos ou mitos, sendo por isso muitas vezes identificado como um texto literário fundamentalmente popular (TEIXEIRA, PRELO, p. 10). Desta forma (complementando uma ideia que já desenvolvemos a partir de outros pressupostos acima), temos um documento que não revela Jacopo de Varazze como autor, e sim compilador, que teria juntado textos, sermões e aspectos de oralidade em um livro com material farto para consulta, elaboração de sermões e lazer.

Estas características da *Legenda Aurea* estão certamente presentes no capítulo que se refere à Martinho de Tours. Como em todos os outros capítulos, a vida do santo começa por uma análise de seu nome. Segundo Jacopo de Varazze, o nome “Martinho” viria de *Martem Tenes*, “aquele que tem Marte”, isto é, aquele que faz guerra contra os vícios e os pecados. Haveria ainda a interpretação a partir de *Martirum Unus*, “um dos mártires”, pois o santo havia sido mártir pela vontade e pela mortificação da carne. A terceira e última interpretação dada por Jacopo refere-se à interpretação que pode ser dado ao nome “Martinho”, como “excitante”, “estimulante” e “dominante”, pois havia, a partir de seu mérito de santidade, excitado o diabo à inveja, estimulado Deus a sua misericórdia e domado a carne por contínuas macerações. (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 928).

Interessante notar que no início do capítulo sobre Martinho de Tours há a menção a Sulpício Severo: “Um discípulo de São Martinho, Sulpício, apelidado Severo, autor incluído por Genádio entre os homens mais ilustres, escreveu a vida dele” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 928) Posteriormente, veremos que Jacopo cita a *Vita* e os *Dialogi* diversas vezes, motivo pelo qual muitas vezes se coloca além de uma autoria da *Legenda Aurea*, um “título” de compilador a Jacopo de Varazze.

A narração do início da vida de Martinho segue em termos muito parecidos com o que já mencionamos que está presente na *Vita Martini*, escrita por Sulpício Severo: a predestinação, desde a sua infância, a se tornar cristão; o caso de partilha da vestimenta com um mendigo, caso este que se revela como um dos mais importantes, sendo Martinho louvado por Jesus em sonho por sua ação; a prova que faz diante do Imperador em ir até o campo de batalha sem armas; sua ordenação por Santo Hilário; a luta contra a heresia ariana na península Itálica; e a conversão de um ladrão.

Seguindo a proposta que nos dispusemos no trabalho, vamos então às passagens em que Jacopo de Varazze selecionou para apresentar os casos de encontro de Martinho de Tours com pessoas e/ou em situações às quais podemos associar ao paganismo. Citando os *Dialogi*, de autoria de Sulpício Severo, Jacopo de Varazze coloca:

“[...] Um rapaz acabava de morrer, e sua mãe, em lágrimas, conjurava o bem-aventurado Martinho a ressuscitá-lo. Este, no meio do campo onde se encontrava incontável multidão de gentios, ajoelhou-se, e diante de todos o jovem ressuscitou. Por causa disso todos aqueles pagãos foram convertidos à fé.” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 931).

Logo em seguida, temos um caso diretamente análogo à *Vita Martini*:

“Os seres insensíveis, os vegetais e os irracionais obedeciam ao santo homem. Era o caso das coisas insensíveis, como a água e o fogo. Quando pôs fogo em um templo e, levadas pela vento, as chamas dirigiam-se a uma casa vizinha, Martinho subiu ao telhado daquela casa e as chamas que avançavam subitamente retrocederam, mesmo contra a violência do vento, de forma que parecia haver uma luta entre os elementos” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 931).

Para encerrar, ainda contamos com um terceiro caso exposto por Jacopo de Varazze, também este presente na *Vita Martini*:

“Os vegetais obedeciam de forma semelhante. Em certo local ele mandara demolir um templo muito antigo e queria cortar um pinheiro consagrado ao diabo, apesar da resistência dos camponeses e dos gentios, quando um deles disse ‘Se você tem confiança no seu Deus, nós cortaremos esta árvore com você amarrado nela, e se seu Deus está com você, como diz, escapará do perigo’. Com sua anuência, a árvore foi cortada e já caía para o lado que ele estava amarrado, quando fez o sinal-da-cruz e ela tombou para o outro lado, quase esmagando os camponeses que lá estavam. Vendo esse milagre, eles se converteram à fé” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, 931-932).

Para analisarmos estes três casos precisamos ter em mente o contexto de Jacopo de Varazze, como já exposto, e, também o capítulo anterior. Existem algumas semelhanças com os casos relatados na *Vita Martini*: a presença de pagãos, a destruição de seus templos e as conversões em massa. A princípio, os principais elementos da hagiografia do século quarto estão todos na *Legenda Aurea* do século treze. A estrutura do texto, entretanto, é diferente.

Na *Vita Martini* podemos identificar diversas temáticas, culminando na divisão proposta por Josep Fontana, como já foi explicado. Na *Legenda Aurea*, entretanto, Jacopo de Varazze situa também uma narrativa, que embora não esteja calcada em uma ordem rígida apresenta algumas compartimentações no sentido de temas a serem tratados. A primeira citação encontra-se dentre outras de milagres de ressuscitação que Martinho havia realizado. As duas últimas, como indicam as primeiras frases, estavam situadas em um momento que Jacopo listava as diferentes formas de atuação do poder

de santo de Martinho. A continuação imediata da última citação, por exemplo, seria essa: “Também as criaturas irracionais, como os animais, várias vezes obedeceram a ele [...]” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 932).

Segundo Hilário Franco Júnior, temos, na *Legenda Aurea* como traços mais aparentes, o belicismo e o contratualismo. O primeiro estaria colocado na ideia de que o universo era visto como um palco da luta entre as forças do Bem e do Mal, luta esta que se encerraria somente com o Juízo Final. Neste conflito, eram os santos (nas lendas) armas importantes para a vitória do Bem. O contratualismo expressaria a participação nesta luta citada, de todos os elementos da natureza, sobretudo do homem, que necessariamente se posiciona de um lado ou de outro – sendo uma suposta neutralidade ética impossível para aquela visão de mundo. O papel dos santos era, a partir dos exemplos do martírio e de suas virtudes, conquistar novos adeptos (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 222).

Esta definição é importante, e a percebemos aqui também na legenda de Martinho de Tours. No relato escrito por Sulpício Severo percebemos sua preocupação em afirmar que a vitória de Martinho não se deu apenas nos atos de grandeza e demonstração do poder divino, há também a preocupação terrena na conversões em massa que ocorrem na população (segundo a hagiografia) após sua presença e viagens na Gália, bem como a alteração da paisagem gaulesa, de uma terra repleta de templos, ídolos e cultos ao demônio para uma terra sacralizada. Todos estes detalhes de dinâmica e relações de dois sistemas religiosos a partir do santo são ausentes na versão de Jacopo de Varazze, que se preocupa sim em manter algum dos casos mais importantes e impactantes da vida do bispo, mas opta por manter a narrativa mais centralizada nos feitos grandiosos em si, não necessariamente do que significariam estes eventos em termos de triunfo do cristianismo em uma época de incertezas para esta religião.

Mesmo com essa mudança de perspectiva, há o interesse, na *Legenda Aurea*, em santos do início do cristianismo (maioria na obra), que enfrentaram o paganismo. Na época de sua compilação, porém, não havia mais esta ameaça, a Europa ocidental encontrava-se já cristianizada, principalmente nas cidades Italianas, onde Jacopo vivia. Para Néri de Almeida Souza (2002b) uma forma de responder para este interesse por santos do período inicial do cristianismo na *Legenda Aurea* está na importância do martírio. Lembrando o contexto que expusemos anteriormente, em que a Igreja passava a controlar com maior rigor o culto de santos através de processos de canonização, uma

consequencia deste fato seria o abrandamento da relação dos santos com o maravilhoso, Jacopo de Varazze, como a própria autora coloca:

segue marginalmente esta tendência. A heterogeneidade de seu público e os alvos de sua formação guiavam-no para um amálgama entre a historicidade, a atemporalidade e o magismo do santo. Assim, afastou-se dos modelos de santidade em que a morte se dá de forma serena [...] (SOUZA, 2002b, p. 47).

Ou seja, Jacopo de Varazze selecionou, nas vidas de santos, os aspectos mais propícios para uma narrativa acessível, dado o caráter da obra, colocando os grandes feitos dos santos de diferentes épocas instrumentalizados para servir de grandes exemplos aos cristãos. A obra está bem colocada em sua própria época, dado que cada vida de santo oferece o necessário para manter a fé cristã a mais perfeita e aliada aos preceitos da Igreja Católica possível, que agora temia as ideias heréticas e procurava instruir seus fiéis do modo mais prático. As narrativas que continham os grandes duelos com os pagãos foram também adaptadas para oferecerem narrativas em que o cristianismo se mostrava superior, não mais importando o inimigo em si, mas sim a narração da superação e vitória da verdadeira fé.

Mas esta última colocação exige de nós uma avaliação mais próxima da obra, e também da comparação direta entre as duas hagiografias que selecionamos. O paganismo estava instrumentalizado para servir de exemplos, antes específicos, agora genéricos? O martírio em si seria o elemento essencial para explicarmos a presença do paganismo na *Legenda Aurea*? Estas questões nos propomos analisar no próximo capítulo.

### **3. Paganismo e exemplaridade: uma explicação para o tema no século XIII**

#### **3.1. Paganismo: definindo um conceito cristão.**

Este capítulo realizará o estudo comparativo das fontes, ou seja: a hagiografia escrita por Sulpício Severo e a escrita por Jacopo de Varazze. Entretanto, para tal, é de suma importância a definição de dois conceitos que estão diretamente ligados à problemática do nosso trabalho em ambas as fontes. O primeiro trata da característica de algo não-cristão ao qual Martinho de Tours irá se opor em ambas as hagiografias analisadas: o *paganismo*; o segundo conceito trata de uma das características em torno da qual se desenvolverá a própria narrativa hagiográfica e pela qual o *paganismo* em si

estará operacionalizado em ambos os textos: o *exemplum* (brevemente mencionado nos capítulos anteriores). Começamos então pela definição (cristã) deste primeiro conceito.

No Império Romano, a existência de diversos deuses e a necessidade de venerá-los através de gestos e rituais concretos e públicos de reverência e gratidão era lugar comum para as populações não cristãs. Como afirmou Peter Brown, de forma simples, mas clara, “os deuses estavam ali” (BROWN, 1999, p. 38). As *religiones* (religiões), no caso, seriam as muitas formas de honrar uma multidão de deuses cuja presença dava solenidade e um pouco de atemporalidade às várias comunidades sobrepostas em que se encontravam os habitantes do Império Romano. Entretanto, a sociedade politeísta era constituída por um imenso número de pequenas células, apesar de apoiada em costumes ancestrais; a igreja cristã, pelo contrário, começava cada vez mais a se construir e fortalecer. A moralidade, a filosofia e o ritual eram intimamente ligados entre si: todos eles faziam parte da “religião”, todos eles poderiam ser encontrados na sua forma verdadeira na Igreja. No mundo politeísta, estes constituíam esferas de atividades separadas. Posteriormente, com a progressiva legislação que atacava as formas politeístas de expressão religiosa (já mencionadas no primeiro capítulo), o *paganismo*, então, não era tratado como uma religião viva, era considerado uma fé obsoleta, uma *superstitio*. Em finais do século IV, a palavra “pagão”, *paganus*, começou a ser utilizada pelos cristãos para sublinhar o estatuto marginal do politeísmo (BRONW, 1999, p. 53).

Originalmente *paganus* significava “participante de segunda ordem”. A noção que os habitantes do Império Romano tinham agora era a de que estas antigas práticas politeístas (praticada mesmo por cultos homens e membros do senado romano) eram algo provinciano, coisa de homens do *pagus*, de *paysans*, de *paisanos* – isto é, uma religião apenas digna de camponeses, que estaria à parte das grandes mudanças colocadas nas cidades nos últimos séculos. (BROWN, 1999, pp. 38-50).

É deste contexto que alguns autores cristãos irão tentar compreender e identificar estas várias práticas, gestos e rituais que haviam caracterizado o politeísmo até então. Eusébio de Cesaréia (c. 260 – c. 340), que analisou principalmente a religião grega, será um dos primeiros a utilizar e propagar o termo *paganismo* enquanto identificação de práticas politeístas e não-cristãos. Mesmo que o retrato deste sistema religioso seja certamente uma desfiguração e simplificação, é interessante compreender que o conceito elaborado por Eusébio de Cesaréia está enraizado no pensamento filosófico anterior. Já havia a noção, entre os filósofos da época imperial anterior à Constantino,

de que nas religiões haveria certa unidade coerente com características essenciais. Essa forma de “identidade” de todas as religiões estaria na identificação de que os cultos serviriam como *loci* da verdade: neles a mais verídica exposição sobre a natureza dos deuses poderia ser encontrada. Eusébio de Cesaréia, que possuía o conhecimento destas ideias (de fato, ele utiliza e cita diversos autores Clássicos em sua obra para sustentar seu ponto, como Plutarco e Porfírio), incorporou-as em suas definições de *paganismo* (NUFFELEN, 2011, pp. 105-106).

Outra definição a qual precisamos fazer menção é aquela que está em contato direto com a noção de “sobrevivências” e “superstição”. Analisadas por Jean-Claude Schmitt, estas duas palavras valem-se do mesmo contexto colocado acima, e tratará as religiões politeístas de modo ainda mais agressivo. Com Lactâncio (c. 240 – c. 320), por volta do ano 300, temos a concepção de que “religião” (*religio*), viria de *re-ligare* (ligar de novo). Esta ideia pode ser relacionada com as mudanças das concepções de *religio* através das próprias mudanças religiosas do Império Romano. Há, então, a separação definitiva entre a noção de “religião” e de “superstição”, sendo esta última tendo um sentido muito mais forte, totalmente negativo, visto que a “superstição” nada mais seria do que a sobrevivência do *paganismo* no seio do cristianismo. Em outras palavras, a “religião” seria o culto do verdadeiro deus; a superstição, do falso. É desta noção que nascerá, com o tempo, e levando em conta a separação cada vez maior entre o meio urbano e rural, que a evolução da palavra *paganus* tomará duas formas (no francês, principalmente): *paysen* (camponês) e *païen* (pagão) (SCHMITT, 1997, pp. 16-28).

Esta associação entre paganismo e superstição é presente na *Vita Martini* de Sulpício Severo. Em dois momentos, por exemplo, temos essa associação: no momento em que Martinho iria destruir um templo pagão “que havia adquirido grande riqueza através das ideias supersticiosas acerca de sua santidade” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, pp. 11-12, tradução nossa); e quando, em momento citado anteriormente, Martinho vê pagãos carregarem um morto ao túmulo “com rituais supersticiosos” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 10, tradução nossa). Jacopo de Varazze, na única vez que adicionará um adjetivo para descrever pagãos, utilizará “camponeses” e “gentios” (JACOPO DE VARAZZE, pp. 931-932) – que são convertidos imediatamente – embora ele não os caracterize como supersticiosos, da mesma forma que Sulpício Severo.

Este é o ponto de convergência na definição do conceito de *paganismo*. Utilizando novamente a frase “os deuses estavam ali”, temos que lembrar que os

próprios cristãos não necessariamente negavam a existência de outras forças celestiais, apenas encaravam o diversificado panteão *pagão* como forças malignas, em última instância associada ao Diabo. Tanto Sulpício Severo quanto Jacopo de Varazze descrevem Júpiter enquanto um demônio disfarçado (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 17 ; JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 934). O bispo de Hipona, Santo Agostinho (354-430), irá escrever que a “superstição” seria as “sobrevivências” de crenças e de práticas que a encarnação do Salvador e a instituição do Cristianismo, em princípio, haviam abolido. São visadas, na maior parte dos casos, “sobrevivências” do paganismo a que os autores cristãos chamam geralmente “idolatria”. Outra concepção importante de Santo Agostinho é a ligação que este colocará entre a Demonologia e as “superstições”. Em sua obra *De doctrina christiana* (escrita entre os anos de 396-426), considerada uma síntese entre Cícero e a Bíblia, ela trata das “realidades” do mundo, que seriam de duas espécies: as coisas (*res*) e os signos (*signa*). Haveriam duas espécies de signos, os signos naturais e os signos convencionais (linguagem, escrita, música, etc.). Todos os seres utilizam estes signos, o homem, os animais, Deus, os anjos e mesmo os demônios. Certos signos convencionais são necessários, mas outros seriam supérfluos e mesmo nefastos: as “superstições”, signos convencionais que os homens utilizam para se comunicar. Santo Agostinho ainda faz o inventário das “superstições”, que o cristão deveria evitar e repudiar, como os “ligamentos e remédios” que os próprios médicos reprovam e que consistem em invocações e amuletos para estabelecer ligações e mesmo comunicação com os demônios. Estes pensamentos de Santo Agostinho terão um peso muito grande até os séculos XII e XIII (senão além). Tanto no combate ao paganismo quanto na caça às bruxas, estes conceitos serão retomados e repetidos (SCHMITT, 1997, pp. 18-26).

### **3.2. Exemplaridade: definindo um conceito de santidade.**

Começamos oportunamente pela definição de *paganismo* por se tratar de uma construção conceitual cristã acerca de um outro ao qual os primeiros autores cristãos além de não se identificarem, colocavam-no se não como o oposto, algo menor, inferior. A *exemplaridade* também é uma construção, mas é uma construção no interior do cristianismo, possuindo uma funcionalidade e aplicabilidade tanto nas escritas hagiográficas como no ideal de vida que possuíam e propagavam.

Jacques Le Goff definirá o conceito de *exemplum* (LE GOFF, 1995). A concepção antiga deste termo, seria a de uma historieta de caráter histórico apresentada como argumento num discurso persuasório, sendo uma das armas do orador judiciário ou político. Com o passar do tempo transformou-se, ao serviço do moralista cristão, num instrumento de edificação. Nos primeiros séculos do cristianismo e avançando na Idade Média, o *exemplum* mudou de natureza e de função. Deixou de centrar-se na imitação de uma pessoa (Cristo seria o *exemplum* por excelência) e passou a consistir numa narrativa, em uma história que se devia tomar no seu todo como um objeto, um instrumento de ensino e/ou de edificação. O *exemplum* estaria ligado a um novo tipo de pregação<sup>8</sup> que se colocou a partir do final do século XII e início do XIII e que se destinava à este novo contexto, brevemente mencionado no segundo capítulo. A definição que Le Goff dará então ao *exemplum* do século XIII, identificando este século como sua “idade do ouro”, será um “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” (LE GOFF, 1994, p. 123). A concepção de tempo que está implícita no *exemplum* é importante salientar. Ela baseava-se em três espécies de prova: as *auctoritates*, as *rationes* e os *exempla*. O tempo do *exemplum* é o tempo do diacronismo narrativo e, de certo modo, o da história terrena, articulando-se no tempo, simultaneamente retrospectivo e escatológico, as *auctoritates* e na atemporalidade das *rationes*. Ainda utilizando Le Goff, o tempo do *exemplum* deveria ser buscado/captado, portanto no interior do tempo de sermão em que se insere. O tempo da *auctoritas* é essencialmente aquele das citações das escrituras; o tempo das *rationes* seria o do presente didático; entre este tempo escatológico bíblico e o tempo eterno das verdades racionais, o *exemplum* insinua um segmento de tempo narrativo, histórico, linear e divisório (LE GOFF, 1994, pp. 123-124).

Esta noção de exemplaridade estará presente nas hagiografias e no pensamento cristão quase que como um todo, mas, como explicitado acima, veremos sua utilização muito mais clara e intensa durante os séculos XII e XIII, época da compilação da *Legenda Aurea*. Hilário Franco Júnior, citando Jean Claude Schmitt, dando atenção ao significado escatológico da *Legenda Aurea*, colocará os *exempla* como narrativas de origem ou conteúdo folclórico e de “finalidade ideológica” por ser um dos meios da

---

<sup>8</sup>Nestes séculos, a pregação diversificava-se e tornava-se cada vez mais erudita. Diante do crescimento dos movimentos heterodoxos e do perigo sarraceno na Terra Santa, o controle da pregação popular tornou-se prioridade para a Igreja. A legislação eclesiástica, pontifical e sinodal empenhou-se então em controlar, organizar e reforçar a pregação ao povo (POLO DE BELIEAU, 2002, pp.369-371).

cultura erudita transformar a cultura popular para servir aos seus objetivos – ideia esta colocada tanto nas bases da pregação cristã quanto nas da Ordem Dominicana (FRANCO JÚNIOR, 1995, p. 102).

A importância da definição deste conceito, bem marcada principalmente pelo trabalho de Jacques Le Goff, se dá a partir da instrumentalização que ele dará ao paganismo nas obras de Sulpício Severo e Jacopo de Varazze.

Para Sulpício Severo, o *exemplum* ocorre na substituição de uma religião por outra, na superação do erro pela aceitação do cristianismo. Martinho prevalece pelas suas qualidades, e, principalmente, pela sua fé. A simples prece e o sinal da cruz são capazes de desviar uma árvore de sua trajetória ou imobilizar um cortejo fúnebre (SULPÍCIO SEVERO, 1894, pp. 10-11).

Para Jacopo de Varazze, o *exemplum* está mais centrado na questão do contratualismo e do belicismo, de forma geral, como elemento da santidade. Suas conversões se davam em momentos de demonstração das forças divinas no mundo terreno: seja ressuscitando um morto, seja com os “seres insensíveis, os vegetais e os irracionais” que “obedeciam ao santo homem” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 931).

Claro que, como ambos autores estão colocados em momentos muito distantes e muito diferentes um do outro, a forma como cada um irá instrumentalizar sua noção de paganismo dentro das hagiografias se modificará, como podemos perceber brevemente nas passagens indicadas. Agora, para compreendermos exatamente quais as mudanças entre um e outro e tentarmos traçar, para nossa conclusão, a resposta para a pergunta que guiou este trabalho, precisamos confrontar diretamente as duas fontes.

### **3.3. Paganismo e exemplaridade: Jacopo de Varazze e Sulpício Severo.**

Nesta última etapa do nosso trabalho, faremos a comparação entre as duas fontes. Nesta comparação, as diferenças identificadas nos auxiliarão a traçar o panorama no tratamento dos termos que procuramos averiguar e a responder de forma direta a pergunta proposta no início da pesquisa, utilizando os dois conceitos que acabamos de definir, visto que são eles que atravessam a questão e nos ajudam a compreender ambas as hagiografias escritas por Sulpício Severo e Jacopo de Varazze. Faremos agora a análise da tabela, de alguns elementos que consideramos como importantes.

**Tabela 1 - Quadro comparativo entre a *Vita Martini* e a *Legenda Aurea***

	Alusão à substituição Paganismo-Cristianismo	<i>Exemplum</i> enquanto modo de expressão	Texto de divulgação – público visado mais amplo	Contexto de unidade da cristandade em torno de uma Igreja oficial
Sulpício Severo	X	X	-	-
Jacopo de Varazze	-	X	X	X

Sulpício Severo constrói a sua hagiografia de modo a centrar o paganismo como elemento de superação. Martinho de Tours vence irremediavelmente, converte toda uma comunidade, transforma a paisagem e corrige os erros dos homens. A citação de Sulpício Severo, que já realizamos, se faz necessária para esclarecer esse ponto:

“Certamente, antes dos tempos de Martinho, muito pouco, ou melhor, quase nada, nessas regiões havia recebido o nome de Cristo; mas através de suas virtudes e exemplos que o nome prevaleceu a tal ponto, que agora não há lugar por aí que é não preenchido ou com as igrejas muito lotadas ou mosteiros. Pois onde quer que ele destruía templos pagãos, lá ele imediatamente os utilizava para a construção de igrejas ou mosteiros” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p. 11, tradução livre).

Para Jacopo de Varazze, o paganismo é apenas uma referência distante, colocada na paisagem. Os pagãos são convertidos. Não apenas casos individuais (mãe de Martinho, um ladrão, etc), mas também em conjunto, em uma “incontável multidão de gentios” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 931). Na *Legenda Aurea*, não encontramos mais a alusão a uma substituição de sistemas religiosos, uma conversão da Gália pelos trabalhos do bispo de Tours. Martinho opera sim conversões através de seus milagres. Entretanto, essas conversões são apenas uma das diversas qualidades do santo. Esses milagres passam a acontecer pelas características gerais que um santo *deveria* – pela ótica de Jacopo de Varazze – ter.

É claro que, em ambos os textos, existem certas características em comum. A mais explícita delas poderíamos definir como a característica fundante do próprio texto hagiográfico, o uso do *exemplum*. Seja da forma retratada, os milagres diversos que existirão no texto, eles estarão presentes através desta ferramenta que definimos anteriormente. O *exemplum* não se dará da mesma forma. Lembrando que ela deve ser uma “uma historietta de caráter histórico apresentada como argumento num discurso

persuasório” (LE GOFF, 1994, p. 123), é preciso que a mensagem passada esteja em sintonia com a realidade do hagiógrafo. Sulpício Severo demonstra a força de Martinho (e do cristianismo) sobre o paganismo, afinal de contas, “antes dos tempos de Martinho, muito pouco, ou melhor, quase nada, nessas regiões havia recebido o nome de Cristo”, por isso Martinho aparecia de forma tão imponente frente aos pagãos, podendo corrigir os erros de forma violenta, com o auxílio de anjos armados (Capítulo XIV), ou de forma persuasória:

“Muito freqüentemente, também, quando os pagãos estavam se dirigindo a ele [Martinho] para que não derrubasse seus templos, ele então acalmava e conciliava as mentes dos gentios por seu santo discurso e, com a luz da verdade tendo sido revelada a eles, derrubavam eles mesmos seus próprios templos.” (SULPÍCIO SEVERO, 1894, p.12).

As formas como os *exemplum* irão se manifestar na *Legenda Aurea*, entretanto, refere-se mais a questões que Jacopo de Varazze identifica como sendo características primordiais de um santo (conforme contexto explicitado no capítulo anterior). Em relação ao paganismo, vemos apenas as conversões, como citado acima, através das demonstrações de características divinas – como a dominação dos “seres insensíveis, os vegetais e os irracionais”(JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 931). Lembremos que, além de não fazer sentido no contexto de Jacopo de Varazze colocar o paganismo como “mote” de atitudes exemplares, o autor da *Legenda Aurea* demonstra que, em Martinho: “[...] pelo mérito de sua santidade excitou o diabo à inveja, estimulou Deus à misericórdia e domou sua carne por contínuas macerações.” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 928).

É exatamente a partir desta última citação que uma das principais diferenças podem ser aqui colocadas. Estamos nos referindo a um dos pontos que repousa uma das características mais comumente atribuídas à *Legenda Aurea*: a amplitude do texto que a caracterizou como uma das leituras mais populares na Idade Média. Jacopo de Varazze não fará, e para seus propósitos no texto não necessitará explicitar locais onde ocorreram conversões em massa, em que condições templos foram destruídos, ou mesmo justificar o erro de Martinho de Tours e realizar uma pequena explicação sobre hábitos rurais (como no Capítulo XII, de Sulpício Severo, já citado). Para Jacopo de Varazze fará mais sentido listar as características de Martinho: “[...] dono de grande humildade”, “Tinha grande dignidade”, “Era muito justo”, “Dotado de grande paciência” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 932-933). Cada uma dessas frases abre uma breve anedota sobre a aplicação dessas características essenciais de Martinho. O

paganismo havia, um pouco antes no texto, aparecido em contexto semelhante, sendo as conversões um elementos dentro da anedota de como “ressuscitou um terceiro morto” ou de como os “vegetais obedeciam” (JACOPO DE VARAZZE, 2003, p. 931).

Ainda seria interessante ressaltarmos o fato de que o contexto no qual se encontra Jacopo de Varazze o impele a utilizar diversas formas de tipos de santidade necessários para o reconhecimento de seu trabalho. Será este contexto que dará o significado e o porquê da utilização do *paganismo* no século XIII. Essa questão já nos encaminha para a conclusão e, para isto, precisamos de uma análise mais detalhada.

Uma hipótese para a utilização do paganismo por Jacopo de Varazze nos é dada por Néri de Almeida Souza, citada no capítulo anterior, e que dá atenção a questão martirológica dos santos. A opção que transparece na *Legenda Aurea* por santos que sofreram com as mais diversas formas de tortura e execução se dá pela heterogeneidade de seu público e os alvos de sua formação guiavam-no para um amálgama entre a historicidade, a atemporalidade e o magismo do santo; utilizando este modo de santidade, Jacopo de Varazze perseguia o modelo de automutilação dos ascetas (SOUZA, 2002, pp. 45-47).

Hilário Franco Júnior auxilia nossa reflexão ao adicionar à discussão a questão da escravidão na *Legenda Aurea* levando em conta também o fenômeno na Península Itálica na época em que Jacopo de Varazze produziu sua obra. O termo *sclavus* teria surgido naquela região em 1197, não possuindo mais o sentido étnico e sim jurídico, prevalecendo, c. 1250, sobre o termo *servus*. Quando Jacopo de Varazze utiliza a expressão “escravo de deus”, parece fazê-lo no sentido da Igreja primitiva, porém ele está, na verdade, desclericalizando o termo, empregando para os santos termos leigos. Na península itálica a escravidão havia sido quase que exclusivamente urbana, e, em menos de um século (aproximadamente dos anos de 1240 a 1300) houve um aumento significativo no batizado destes escravos. Este aumento deve ter decorrido do maior número de escravos pagãos ou cristãos ortodoxos que vinham do mar negro. A insistência da *Legenda Aurea*, ainda segundo Hilário Franco Júnior, em retratar conversões coletivas realizadas por santos poderia ser uma mensagem instigadora para a comunidade não católica genovesa à conversão (FRANCO JÚNIOR, 1995, p. 104).

Um ponto importante de ressaltar é o que Igor Salomão Teixeira deixa ao analisar a questão do tempo na *Legenda Aurea*. Jacopo de Varazze começa a narrativa de sua compilação pelo tempo da renovação (a vinda de Cristo), seguido pelo tempo do

desvio (a queda de Adão), mudança esta que poderia ter em mente uma “analogia por inversão”, transmitindo a ideia de erradicação do mal. Neste sentido, nesta obra encontramos sempre o bem combatendo o mal através de um elemento não-cristão, principalmente colocados pelos pagãos e mais frequentemente os Judeus. No que concerne os pagãos, sua aparição se dá em dois momentos: no primeiro, ao falar sobre a circuncisão do Senhor, em que Jacopo recrimina certas festas e superstições (como os homens se fantasiar com roupas de mulheres ou com máscaras de animais, trocando presentes diabólicos, etc); o segundo momento trata do nome atribuído à festa da purificação da virgem, que é chamada de Candelária. Sendo o costume de levar à Igreja no dia da festa uma vela acesa, o costume (praticado por convertidos) foi adaptado e resignificado, para que se celebrasse o nome da Santa Mãe de Cristo. A partir destas questões, o texto hagiográfico pode ser identificado como um texto que expressa um processo de atribuição de identidades: a conversão, a denominação de um “inimigo” e a caracterização do outro (TEIXEIRA, PRELO, pp. 11-12).

Da comparação que traçamos para a *Legenda Aurea* a partir da hagiografia escrita por Sulpício Severo, notamos que a escolha pelo tema de um santo que teve como principal característica a luta contra os pagãos e o paganismo em si reflete-se na intenção de escolher uma narrativa vitoriosa sobre uma alteridade. Neste sentido, não é necessariamente a questão martirológica que atraiu Jacopo de Varazze a Martinho de Tours, e sim uma narrativa repleta de conflitos que expressavam a superioridade do cristianismo frente “um outro” - embora vemos o paganismo não sendo caracterizado com detalhes, por já não pertencer ao contexto de Jacopo de Varazze. Desta forma, haveria em sua narrativa elementos de *exemplaridade* para aqueles que ainda procuravam uma conversão, além de mostrar, colocando a questão do tempo como mote, que a correção dos erros dos homens era possível. Esta última característica é importantíssima se lembrarmos do contexto de proliferação de ideias consideradas heréticas. Jacopo de Varazze, assim como Sulpício Severo em sua época, soube escolher os elementos que julgava mais necessários para a mensagem que procurava passar a cristandade de sua época.

## Conclusão

O final do século quarto acompanhou processos de desestruturação do Império Romano e consolidou o crescimento do Cristianismo, enquanto religião, principalmente, mas também lançando algumas bases que viriam, com o passar do tempo, se transformar na Igreja medieval.

A escrita da hagiografia de Martinho de Tours, por Sulpício Severo, no final do século IV, representou uma vida de santo nos moldes do ascetismo oriental no ocidente. Martinho de Tours teria sua santidade a partir de diversos valores, ficando os mais evidentes o martírio brando e a luta contra o paganismo. A suposta luta contra sistemas politeístas, com destruição de seus locais de culto e conversões em massa da população podem ser no mínimo relativizadas a partir da noção dada pela arqueologia, em que pouquíssimos casos podem ser cogitados como iconoclasmo cristão, apresentando um contexto de longo processo de abandono de templos e, portanto, mudanças nos hábitos religiosos de forma mais internalizada nas populações.

Sulpício Severo era, entretanto, um nobre. Convertido, passa a pregar o cristianismo. Com o afastamento cada vez maior dos meios urbanos e rurais, vemos esta elite com aproximações moralistas frente à população rural, chamando-os por termos depreciativos - *rustici* - e acusando-os de manter uma série de práticas religiosas consideradas ainda como (na visão dessa elite) resquícios de um politeísmo já ultrapassado nas cidades. A *Vita* de Martinho de Tours, escrita por Sulpício Severo, fará estas acusações, colocando o santo hagiografado como o responsável pela conversão da Gália. É importante salientar que, como dito acima, o processo de mudança nas concepções religiosas da população da Gália estava em construção - se já não consolidado. Ou seja, era de suma importância, para Sulpício Severo, que Martinho tivesse como característica fundante de sua santidade, o combate ao paganismo: boa parte da *Vita* se destina a essa construção.

O paganismo era, então, para Sulpício Severo, o resquício (uma *superstitio*, um erro) de um tempo recém superado no Império e superado de forma ainda mais recente por intermédio de um Santo: Martinho de Tours.

O outro contexto que abordamos em nosso trabalho, na perspectiva comparada, foi o século XIII. Neste contexto, vemos o florescer de novas ordens religiosas: a Ordem dos Franciscanos e dos Dominicanos. Ambas se caracterizam enquanto ordens

mendicantes, embora a primeira adote a vida pobre, errática e andante a exemplo de Jesus e seus apóstolos; e a segunda tenha como mote a valorização dos estudos e do trabalho intelectual, para se aproximar a Deus e ter uma mensagem (através das pregações) mais próxima das palavras de Deus.

Neste mesmo contexto, temos uma Igreja cristã já bem estabelecida, que luta contra pensamentos (que serão considerados heréticos) que não correspondem à sua visão de mundo, teológica ou politicamente. Desta forma, era necessário que a própria santidade fosse alvo de um controle mais rígido, sendo estabelecidos processos inquisitoriais para averiguar os candidatos à santo. Mesmo assim, restava ao Papa a palavra final a favor ou contra a canonização. Desta forma, cria-se uma normatização em torno da construção da santidade. Os candidatos, para serem canonizados, precisavam cumprir com certas expectativas e pressupostos de uma concepção normatizada de santidade. O jogo político iria adentrar (se já não vivia dentro) destas concepções. As novas ordens, citadas acima, tinham como um dos fatores legitimantes de suas existências a canonização de seus membros, ou, mais importante ainda, dos fundadores de suas ordens.

Jacopo de Varazze produzirá a *Legenda Aurea* neste contexto. Sua preocupação em estabelecer um texto com amplitude para ser utilizado na escrita de sermões, ou mesmo ser apreciado por leigos é evidente na forma em que a obra é organizada. Os capítulos, breves e com poucos detalhes das vidas dos santos, estão dispostos de acordo com o calendário litúrgico, e foram construídos com a utilização de outras hagiografias, processos de canonização e mesmo relatos orais.

Jacopo de Varazze utilizará não apenas a *Vita Martini* de Sulpício Severo para construir o capítulo dedicado a Martinho de Tours, como também outros escritos do próprio Sulpício além de algumas outras indicações. O relato da vida de Martinho na compilação do genovês não terá combates profundos contra a ameaça pagã (que era derrotada e convertida ao cristianismo na hagiografia do século IV), terá, de fato, poucas referências aos pagãos. Eles serão convertidos através da mostra do controle do bispo frente a vegetais, elementos inanimados (como fogo e a água) e até mesmo sobre a morte, no caso de uma ressucitação. Martinho de Tours passa de um bispo combatente, que converte populações inteiras e derrota (violentamente) o paganismo, para um santo que cumpre com todas as prerrogativas de uma concepção de santidade - que inclui e tem mais importância o controle dos diversos elementos naturais, humanos

e inanimados ao seu redor, ou o fato de ter previsto com antecedência sua própria morte. O paganismo, portanto, na *Legenda Aurea*, é caracterizado como um elemento que sofrerá a aplicação dos poderes do bispo (em última instância de Deus), será alvo dos *exempla*, mas não se constitui como algo principal ou excepcional na obra. As hagiografias são textos que devem fazer sentido ao presente direto dos hagiógrafos, e o contexto de Jacopo não necessita mais derrotar de diversas formas diferentes o paganismo. Seria vazio de sentido uma narrativa detalhada deste processo.

As pequenas hagiografias colocadas na *Legenda Aurea* correspondem, portanto, ao ideal de santidade colocado na época, entretanto, apontam para um preferência por mártires do início do cristianismo, de fato, maioria na obra.

A escolha de Jacopo de Varazze por estes tipos de narrativas pode ser encontrada na própria concepção de tempo que ele apresenta para o todo da obra: a *Legenda Aurea* está organizada em sua concepção de tempo ao começar a obra pelo tempo da "renovação" (a vinda de Cristo), colocando o tempo da "queda" (expulsão de Adão e Eva do paraíso), posteriormente. Desta forma, Jacopo pode estar articulando a noção de valorizar a salvação, lembrando a todos (em seu contexto de proliferação de ideias consideradas heréticas) o quanto a salvação é possível.

O exercício comparativo que realizamos pode ter como principal conclusão a intenção de compreender a construção social de um fenômeno (a santidade), a partir da apropriação e adaptação de um discurso que, embora também mude conforme os contextos histórico-sociais mudem, mantém uma intenção de atuação prática na realidade. Se Sulpício Severo pretendia colocar Martinho como destruidor de templos e evangelizador, fazia isso querendo passar uma mensagem a partir de suas próprias concepções, independente e indiferente ao fato de as historietas narradas terem acontecido ou não. Se Jacopo de Varazze pretendia instrumentalizar estas características a partir de sua concepção de mundo quase nove séculos depois, foi porque considerou necessário que seus contemporâneos conhecessem a vida deste santo. Se produzimos conhecimento atualmente, é também porque consideramos certas questões e perguntas legítimas de serem feitas.

## **FONTES**

SULPÍCIO SEVERO. "Life of St. Martin". In: SCHAFF, Philip; WALLACE, Rev. Henry. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Second Series Volume XI*. Nova York: Fathers Of The Church, 1894. p. 1-71.

JACOPO DE VARAZZE. "São Martinho". In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: Vida de Santos*. Coordenação de Tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 928-938.

## **BIBLIOGRAFIA**

ALFÖLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Lisboa : Editorial Presença, 1989.

AYMARD, M. "Histoire et comparaison". In: ATSMAS, H. et BURGUIÈRE, A. (orgs.) *Marc Bloch aujourd'hui: histoire compare et sciences sociales*. Paris: EHESS, 1990. pp. 271-278.

BARROS, José D'assunção. História Comparada: Um novo modo de ver e fazer História. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, n. , p.01-30, mar. 2007.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013.

BEAUJARD, Brigitte. "Les cités de la Gaule Méridionale du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> S." **Gallia**, Paris, n. , p.11-23, 2006.

BURGUIÈRE, André. "A antropologia histórica". In: LE GOFF, Jacques ; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Ed.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. pp. 125-152.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2005.

BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: Os dominicanos e a maestria narrativa. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, n. , p.141-168, 2010.

BROWN, Peter. **The cult of the saints: its rise and function in latinchristianity**. Chicago : University of Chicago Press, 1982. xv, 187 p.

\_\_\_\_\_. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Editorial Presença, Lisboa, 1999.

CHIFFOLEAU, Jacques. "Direito(s)". In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude. (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2v.Coord. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. v.1, pp. 333-351.

DAM, Raymond Van. **Leadership and community in late antique Gaul**. Los Angeles: UniversityOfCalifornia Press, 1985.

DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 1982.

DOSSE, François. "A hagiografia" In: *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 137-151

FRANCO JÚNIOR, Hilário. "A Escravidão Desejada: Santidade e Escatologia na *Legenda Áurea*". **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, nº30, 1995. pp.101-113.

\_\_\_\_\_. **A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: EDUSP., 2010.

FREITAS, Edmar Checon de. **Martinho de Tours, o Apóstolo da Gália: Monaquismo e evangelização na Vita Martini de Sulpício Severo**. 2000. 189 f. Dissertação (Mestrado) - Uff, Niterói, 2000.

- GOODMAN, Penelope J. “Temples in late antique Gaul”. In: LAVAN, Luke; MULRYAN, Michael (Comp.). *The archaeology of late antique 'paganism'*. Boston: Brill, 2011. p. 165-193.
- GUENÉE, Bernard. “História”. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude. (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2v. Coord. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. v.1, pp. 333-351.
- 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.
- HILLGARTH, J. N.. **Cristianismo e Paganismo: 350-750 A Conversão da Europa Ocidental**. São Paulo: Madras, 2004.
- LABARRE, Sylvie. “La composition de la Vita Martini de Sulpice Sévère”. In: **Vita Latina**, N°171, 2004. pp. 102-120.
- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Editorial Estampa, Lisboa, 1994.
- NUFFELEN, Peter Van. “Eusebius Of Caesarea And The Concept Of Paganism”. In: LAVAN, Luke; MULRYAN, Michael (Comp.). *The archaeology of late antique 'paganism'*. Boston: Brill, 2011. p. 89-109.
- POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne. “Pregação”. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude. (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2v. Coord. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. v.2, pp. 365-377.
- PROST, Antoine. “Social e Cultural indissociavelmente”. In: RIOUX, Jean-pierre; SIRINELLI, Jean-françois (Ed.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, Lda., 1998. pp. 123-134.
- RAPP, Cláudia. **Holy Bishops in Late Antiquity: The nature of Christian Leadership in an Age of Transition**. Los Angeles: University Of Californis Press, 2005.
- SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.
- SOUZA, Néri de Alemida. “Palavra de púlpito e erudição no século XIII: A Legenda aurea de Jacopo de Varazze”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n° 43, 2002. Pp. 67-84.
- \_\_\_\_\_. “Hipóteses sobre a natureza da santidade: O Santo, o Herói e a Morte”. In: **Signum, Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais**. São Paulo, n° 4, 2002b. pp. 11-47.
- TEIXEIRA, I. S. **A encruzilhada das idéias : aproximação entre a Legenda Áurea (Iacopo Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)**. 2007. 166 f. Dissertação (Mestrado) - UFRGS, Porto Alegre, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Literatura, tempo e verdade: o fazer hagiográfico na *Legenda Aurea*”. *História: Questões e debates*. NO PRELO.
- VAUCHEZ, A. “O Santo”. In: LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*, Lisboa: Editorial Presença, 1989. pp. 211-230.
- \_\_\_\_\_. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1995.
- VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.