

ANDRÉ CANDIDO DA SILVA

LEGENDA ÁUREA, DE JACOPO DE VARAZZE:
REPRESENTAÇÕES DO FEMININO

DOURADOS – 2015

ANDRÉ CANDIDO DA SILVA

LEGENDA ÁUREA, DE JACOPO DE VARAZZE:
REPRESENTAÇÕES DO FEMININO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: *História, Região e Identidades.*

Orientador: Prof. Dr. **Jérri Roberto Marin.**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

301.412 S586l	Silva, André Candido da. Legenda Áurea, de Jacopo de Varazze: representações do feminino. / André Cândido da Silva. – Dourados, MS : UFGD, 2015. 102p. Orientador: Prof. Dr. Jérri Roberto Marin. Dissertação (Mestrado em História – Área de Concentração: História, Região e Identidades) – Universidade Federal da Grande Dourados. 1. Legenda Áurea – Feminino - Representações. 2. Mulher – Representações – Igreja - Idade Média. I. Título. CDD – 301.412
------------------	--

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

ANDRÉ CANDIDO DA SILVA

LEGENDA ÁUREA DE JACOPO DE VARAZZE:
REPRESENTAÇÕES DO FEMININO

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

_____ em 13 de Agosto de 2015.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Dr. Jérri Roberto Marin (UFMS) _____

2º Examinador:

Dra. Marcia Maria de Medeiros (UEMS) _____

3º Examinador:

Dr. Losandro Antonio Tedeschi (UFGD) _____

O dom da vida é uma dádiva, agradeço a minha Mãe, Cicera, por ter me concebido e ao Rafael, por me dar a honra de dividi-la comigo, tornando-a mais leve.

AGRADECIMENTOS

Desde a graduação, o curso de História foi para mim, uma jornada marcada de muitos estudos. Um mundo totalmente diferente do que planejei para a minha formação. Mas na História, encontrei muitas respostas para os meus diversos questionamentos e também muitas dúvidas e inquietações que talvez precise buscar em outras leituras e/ou debates. Com isso, a história me fez expandir os horizontes para algumas questões e fechar para outras; mas, ante os resultados dessa minha jornada, mesmo enfrentando as mais duras limitações, chego ao fim do mestrado.

Agradeço primeiramente a Deus, pela força, pois, mesmo desmotivado, acredito que a fé no Pai todo poderoso, fez com que chegasse até aqui. À minha amada Mãe, Cicera, pelo seu grande amor, pelo incentivo aos estudos e pelo orgulho que tem da minha pessoa. Ainda que a profissão de professor esteja marcada por inúmeras lutas e desvalorização, seus olhos brilham em ter um filho que transmite o conhecimento.

À minha família que torceu durante a trajetória do mestrado, dando-me apoio e palavras de motivação.

Ao Rafael, o meu muito obrigado, pela sua paciência, tolerância e pelo seu amor, pois, acredito que sua fé e sua presença ao meu lado foram pontos primordiais durante essa jornada. Sem você, isso tudo não teria a mesma graça. E a nossa filhinha Meg, por fazer parte das nossas vidas.

À família do Coração, Ariadns e Waldemir (Chiquinho), agradeço imensamente às palavras de apoio, pois, em muitos momentos a casa de vocês foi um importante espaço para o desenvolvimento aos meus trabalhos do mestrado.

Ao meu professor orientador Jérri Roberto Marin, apesar do medo que sempre tive durante toda a pós-graduação, foi extremamente atencioso e paciente. É fato que suas explicações iriam conduzir-me a um resultado coerente. Tenho toda a certeza de que a próxima edição da *Legenda áurea* contará com um capítulo exclusivamente seu. O meu muito obrigado professor!

À Marcia Maria de Medeiros, professora doutora da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul - UEMS, agradeço por tê-la conhecido no evento de acadêmicos de graduação e pós-graduação da UEMS, pois foi a partir de então que dei continuidade aos meus estudos sobre mulheres no medievo. Tenho ainda comigo suas explanações, os seus trabalhos que muito contribuíram para análise da minha fonte. Eu vejo a coragem e o valor de uma época que já viveu o seu acaso, e por meio deste trabalho, tragamos à vida toda essa gente.

Às amigas do município de Campo Grande, Danielle Nadra, Lourdes, Francielle, Michelle, por toda forma de ajuda e contribuição durante a minha jornada acadêmica. Vocês foram e são especiais na minha vida.

À Helemerce e a Maronita, mulheres que admiro e amigas inesquecíveis. Sem ajuda de vocês, minha trajetória seria muito mais difícil.

Às minhas amigas da faculdade, Regiane Maria, a Poderosa, e Daiane Morescki, a louca do Heavy Metal. Com vocês aprendi a romper as mais diversas barreiras durante a nossa graduação, e mais, agradeço a cada momento que passamos juntos, pois é impossível esquecer os nossos encontros e nossos almoços de domingo, regrados a muita risada e estudos para seminários. Amo Vocês.

Aos irmãos do “Pisero Sujo” Talita Novais, Augusto Caprioli. Somente nós sabemos que a vida de universitário não é fácil, mas, não há dinheiro que pague todo amor e carinho que tenho por vocês. Saudades enormes.

À família Macedo, Sandra Lima, Rosi Ramires, Danieli Staut, Maria (Lia), Dr. Walter, Neto, a vocês o meu eterno agradecimento, pelo carinho e a paciência que tiveram comigo todos esses anos. Com vocês e na casa de vocês, sinto-me em minha morada. Obrigado à minha família do coração!

À Bethh Acosta Aguiar, uma amiga querida que sempre encontra disposição para altos papos regrados a café, pão de queijo e muitas risadas. Adoro-te imensamente!

À amada família CEEJA Dourados, Ana Maria, Pedro Rauber, Adriane Prestes, Vera Lúcia, Maria Rosa, Edinéia, demais funcionários, coordenadores, professores, Diretores, obrigado pelo apoio e compreensão. A ajuda de vocês realmente foi essencial.

Ao “É isso!?” grupo composto pelos amigos Ilsyane Kmitta, Danilo Moreira e Martina, amigos maravilhosos que ganhei no mestrado, pois, ao lado de vocês, essa pós-graduação ficou mais divertida. Obrigado a vocês pelo apoio, incentivo, pelas viagens e congressos, porque vocês foram e são maravilhosos.

À família Cariaga, a todos vocês, eu agradeço o imenso carinho, e minha admiração por vocês é impar.

Ao anjo Jefferson Barbosa, pois só você é capaz de abdicar-se de diversas atividades em suas férias a fim de revisar meu trabalho, e digamos que foi uma missão árdua. Obrigado Jeff!

Aos professores da UFGD, Valdeir Justino, Leonardo Brandão, Ceres Moraes, Daniele Reiter e especial ao Losandro Tedeschi, com suas aulas, suas pesquisas e suas articulações, a partir do qual fui instigado a ingressar nesse universo da História das Mulheres e pelo qual, deveras, me apaixonei.

Aos demais amigos, amigas, colegas, que comigo percorreram durante essa jornada acadêmica em Dourados, o meu muito obrigado!

“O rio atinge seus objetivos porque aprendeu a contornar seus obstáculos.”

(Lao-Tsé)

RESUMO

O propósito da dissertação de mestrado é apresentar por meio da obra *Legenda áurea: vida de santos* compilada pelo dominicano Jacopo de Varazze, as representações do feminino por meio das legendas das santas, bem como apresentando os objetivos da obra como um manual de uso prático e os discursos eclesiásticos na Idade Média (século XIII), período em que a civilização medieval presenciou grandes avanços relacionados às práticas sociais e culturais. A edição da referida obra será a versão traduzida para o português, organizada por Hilário Franco Junior. Por meio dessa suma hagiográfica, pretende-se demonstrar o papel disciplinador das santas, por meio das legendas, servindo de modelo para a população em geral. Haja vista que nos textos hagiográficos refere-se à biografia e/ou as escrituras dos santos e das santas. As representações do feminino, de modo geral, são encaradas por modelos distintos como, de um lado, a figura de Eva, a responsável pelo pecado original; a Virgem Maria, o modelo do feminino a ser seguido; e a figura de Madalena, uma terceira via, que representava a pecadora arrependida de suas delinquências, criam e reforçam-se arquétipos de mulheres relacionados com poder e o imaginário. A partir dessa terceira via as práticas discursivas em torno das mulheres associa-se à sexualidade e à sedução, que, para a época, constituíam formas absolutamente repreensíveis da sociedade estruturada pela cultura patriarcal e religiosa. Neste contexto, é frisar importância política e a visibilidade às mulheres por meio das narrativas sobre as santas, mostrando que essas mulheres eram determinadas, corajosas, resistiam às imposições dos maridos ou de qualquer figura masculina que as impedissem de continuar nos caminhos da religião católica. Em razão de suas virtudes essas mulheres buscaram a santidade por meio de formas distintas, tais como jejuns, martírios, peregrinações e resistir às tentações demoníacas e dos desejos instintivos do corpo e da mente. As mensagens transmitidas ao público em geral pelas legendas das santas encontram-se inseridas ao gênero narrativo *exemplum*, que tinha como objetivo a conversão do público ouvinte, disciplinando-o e difundindo normas e modelos de condutas e de comportamentos a fim de obter a salvação da alma e a purificação da sociedade.

Palavras-Chave: Legenda áurea. Jacopo de Varazze. Idade Média. Santas.

ABSTRACT

The purpose of the dissertation is to present through the work *Golden Legend: lives of saints* compiled by Dominican Jacopo of Varazze, the representation of women through the holy legends, as well as presenting the work objectives as a practical manual of use and ecclesiastical discourse in the Middle Ages (thirteenth century), during which the medieval civilization witnessed great advances related to social and cultural practices. The issue of such work will be the version translated into Portuguese, organized by Hilário Franco Junior. Through this short hagiographic is intended to demonstrate the disciplinary role of the holy, through legends, serving as a model for the general population. Considering that in hagiographic texts refers to the biography and / or the scriptures of the saints and holy. The representation of women in general, are seen by different models such as the one hand, Eva's figure, responsible for original sin; the Virgin Maria, the female model to be followed; and the Madalena figure, a third way, which represented the repentant sinner of his delinquencies, create and reinforce to women archetypes related to power and the imagination. From this third way discursive practices around women is associated with sexuality and seduction, which, for the time, were absolutely reprehensible forms of society structured by patriarchal and religious culture. In this context, it emphasizes political importance and visibility to women through the narratives of the holy, showing that these women were determined, courageous, resisting the impositions of husbands or any male figure that prevented to continue in the ways of the Catholic religion. Because of its virtues these women sought holiness through different ways, such as fasting, martyrdoms, pilgrimages and resist demonic temptations and instinctive desires of body and mind. The messages to the general public by the legends of saints are inserted to exemplum narrative genre, which aimed to convert the listening public, disciplining it and disseminating norms and standards of conduct and behavior in order to obtain the salvation of soul and purification of society.

Keywords: Golden Legend. Jacopo of Varazze. Middle Ages. Santos.

SUMÁRIO

Introdução	14
1. <i>Legenda áurea</i>: contexto de sua produção e modelos de santidades	19
1.1. Jacopo de Varazze e o contexto da criação da <i>Legenda áurea</i>	22
1.2. A <i>Legenda áurea</i> , de Jacopo de Varazze.....	34
2. A representação do feminino na <i>Legenda áurea</i>	47
2.1. As santas na <i>Legenda áurea</i> : representações do feminino.....	56
3. A santidade nas trajetórias das Santas Marina, Teodora, Pelágia e Margarida	80
Considerações Finais	98
Referências Bibliográficas	102
4.1 Fonte.....	105
Anexos	106
Anexo 1.....	107
Anexo 2.....	109
Anexo 3.....	113
Anexo 4.....	116

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados, 13 de agosto de 2015.

André Candido da Silva

INTRODUÇÃO

Nos dias atuais as mulheres têm conquistado inúmeros espaços em diversos setores da sociedade, porém continuam buscando, respeito, valorização e igualdade de direitos em relação aos homens. Entre avanços e recuos a sociedade Ocidental continua centrada nos valores e tradição cristãos e, por extensão, têm o masculino como referência de força, virtude e sabedoria.

Por esses e outros motivos é que desenvolvemos um plano de trabalho durante a Iniciação Científica¹, cujo enfoque era a História das Mulheres na Idade Média, especialmente no século XIII, período historicamente marcado por grandes inovações para época no campo filosófico, social, cultural, intelectual e pelo surgimento da compilação do dominicano Jacopo de Varazze (1228-1298), que resultou na obra *Legenda áurea: vida de santos*, objeto do presente estudo.

Prosseguir nessa temática ofereceu a oportunidade de considerar as continuidades e as rupturas dos contextos históricos dos quais participam as mulheres, permitindo abordar as representações do feminino por intermédio da obra *Legenda áurea*. Este estudo permitirá contribuir para a consolidação de abordagens significativas nos estudos sobre as mulheres no período medieval, sobretudo das santas, apresentadas no *corpus* documental de cada uma das compilações informadas por Varazze (2003).

¹ Pesquisa realizada no período de Agosto/2009 a Julho/2010. SILVA, André Candido. HISTÓRIA DAS MULHERES: a sexualidade feminina no período medieval nos séculos X a XII sob a ótica de Jacques Le Goff. In: *1º Encontro de Ensino de Graduação, 3º Encontro de Pós-Graduação, 4º Encontro de Iniciação Científica e 4º Encontro de Extensão da UFGD*. Dourados: UFGD, 2010. Sob a orientação do Prof. Dr. Losandro Antonio Tedeschi.

Neste trabalho visamos analisar as representações das santas abordadas na *Legenda áurea*, compiladas pelo dominicano, bem como as suas trajetórias de vida e acontecimentos ao longo das legendas, pertinentes para a construção de modelos do feminino para a sociedade da época.

Contudo, é pertinente abordar sobre os períodos anteriores ou posteriores ao recorte temporal do século XIII, com a intenção de esclarecer determinados acontecimentos naquele contexto histórico, para tecer algumas considerações a despeito dos objetivos propostos por esta pesquisa.

O objetivo é mostrar a história e a trajetória das santas mais significativas, por meio das quais podemos analisar as representações do feminino e os modelos de comportamento e de conduta em relação a temas como sexualidade, feminilidade, masculinidade, corpo, gênero e santidade.

A obra de Varazze (2003) originou-se nas compilações hagiográficas que relatavam as biografias e trajetórias da vida dos santos e das santas. Ele reuniu os materiais para a elaboração da obra na primeira metade do século XIII, com o intuito de fornecer a outros dominicanos um documento para elaboração de sermões. Neste sentido, essas compilações tinham uma função moral e pedagógica para subsidiar cultos, conscientizar e ajudar a reprimir as práticas heréticas da população.

A fonte utilizada foi a obra *Legenda áurea: vida de santos*, de Jacopo de Varazze, edição de 2003, organizada e traduzida por Hilário Franco Junior; sendo que, na ausência de uma edição que faça a comparação da grande quantidade de manuscritos, o autor optou por trabalhar com a “publicação de 1845 de Theodor Graesse, reimpressa em 1890 e mais recentemente em 1969 (Osnabrück, Otto Zeller): *Legenda Aurea, vulgo historia lombardica dicta*” (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 22).

Franco Junior (2003) justifica que somente durante o andamento do trabalho com a tradução da obra que teve conhecimento da edição mais recente de Giovanni Paolo Maggioni, *Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino - Edizioni dele Galluzo*, 1998², baseada em dois manuscritos italianos, um de 1272-1276, elaborado em Bolonha, e outro de 1292-1299, em Gênova.

Contudo, o autor explica o critério de trabalho e organização da respectiva obra:

A presente tradução abarca a integralidade - pioneira em língua portuguesa - do texto comprovadamente de Jacopo de Varazze, isto é, 175 capítulos. Destes, 44 foram traduzidos por Neri de Barros Almeida (os de números 89

² Edição da *Legenda áurea* pesquisada por Néri de Barros Almeida (1998).

a 132) e revistos por Hilário Franco Junior, que também realizou a tradução organização dos demais, a anotação do conjunto e a seleção iconográfica desta edição. Foram deixadas de lado as interpolações, mesmo as presentes nos manuscritos mais antigos da *Legenda áurea*, testemunhos de seu sucesso. Também por fidelidade à versão do frade Varazze, não consideramos capítulos suplementares feitos por copistas e editores dos séculos XIV e XV, que alargavam cada vez mais obra: a edição estabelecida por Graesse totaliza 243 capítulos, a primeira edição latina impressa, em 1470, tem 280, a edição francesa de 1480 perfaz 440, a edição de Caxton 448 (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 23).

Existem outras traduções da *Legenda áurea* e que apresentam diferenças significativas daquela realizada por Franco Junior (2003). Entre elas, o *Testo latino dell'edizione critica a cura de Giovanni Paolo Maggioni*³, a edição de Giovanni Paolo Maggioni⁴, a versão de Perrin *Traduit du latin d'après le plus anciens ms par Teodor Wyzema*⁵, a *La Leyenda Dorada*⁶ e entre outras.

A *Legenda áurea* foi produzida para auxiliar os beneditinos e os monges pregadores na preparação dos sermões. A linguagem era persuasiva e objetivava registrar a memória dos santos e das santas, a pacificação da sociedade, combater as heresias e difundir normas e modelos de conduta e de comportamento a fim de disciplinar a sociedade (FRANCO JUNIOR, 2003). A obra se enquadra no conceito de literatura empenhada, pois, segundo Spina (2007, p. 2010), tinha a intenção meramente didática, representada pelos lapidários, sobretudo à moral religiosa vigente e muito presente desde os primeiros séculos do Cristianismo, cujas formas fundamentais são os *hinos*, as *hagiografias*, os *poemas sacros*, o *drama litúrgico* e suas modalidades superiores.

A partir da primeira tradução brasileira da *Legenda áurea*, segundo Teixeira (2014, p. 7), muitas questões foram levantadas em torno da compilação hagiográfica, fomentando e renovando o interesse de pesquisadores relativo à vida dos santos e das santas na Idade Média. Alguns desses autores são: Néri de Barros Almeida (1998) cuja tese de doutorado se intitula *A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze*; a dissertação de mestrado de Carolina Coelho Fortes (2003), intitulada *Os atributos masculinos das santas na Legenda áurea: os casos de Maria e Madalena*; a

³ VARAZZE, Iacopo. *Legenda Áurea su CD ROM*. Testo latino dell'edizione critica a cura de Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 1999.

⁴ VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea*. Ed. Giovanni Paolo Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.

⁵ JACQUES DE VORAGINE. *Lá Légende Dorée*. Traduit du latin d'après les plus anciens ms par Teodor Wyzema. Paris: Perrin, 1910. XXVIII-478p. Disponível On Line pela Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France no site: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202210w>.

⁶ Edição pesquisada por Carolina Coelho Fortes(2003). Ver: VORÁGINE, Santiago de la. *La Leyenda Dorada*. 2 volumes. Madri: Alianza, 2000.

dissertação desenvolvida por Igor Salomão Teixeira (2007), que pesquisou *A Encruzilhada das Idéias: Aproximações entre a Legenda Áurea (Iacopo da Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)*. Entre outros estudos pertinentes que examinaram a *Legenda áurea* como uma fonte de pesquisa, cita-se inclusive outro trabalho organizado por Igor Salomão Teixeira (2014), *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*.

As abordagens de Michelle Perrot e Georges Duby (1990) em *História das Mulheres no Ocidente: a média* contribuirão para o desenvolvimento da nossa análise, no que tange à condição das mulheres na sociedade medieval, visto que não as veem apenas pelo estereótipo reducionista de submissas e subversivas, mas como mulheres que resistiram de alguma forma à imposição de silêncio ao longo da narrativa histórica.

Para Scott (1995, p. 75), por exemplo, é possível observar a história em categorias distintas, das quais, a primeira é essencialmente descritiva e refere-se à existência de fenômenos ou de realidades; a segunda, por sua vez, é de ordem causal e teoriza sobre a natureza dos fenômenos e das realidades, compreendendo como e por que eles tomam determinadas formas.

A história social e cultural contribuiu, por exemplo, para o desenvolvimento de estudos sobre as mulheres, apresentando um amplo número de abordagens que ultrapassam as fronteiras do conhecimento histórico, tais como: sexualidade, corpo, imaginário, relações sociais, ambiente público e privado, controle, poder, representações, entre outros enfoques que abrangem esse objeto de estudo e alcançam o campo da interdisciplinaridade.

Um dos principais conceitos foi o de representação. Segundo Chartier (1991, p. 183), o entendimento do mundo e da sociedade é construído por meio das representações da cultura social em relação com o coletivo. De acordo com o estudioso, “as representações [são] impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma”. Por isso, o conceito contribui nas abordagens sobre as mulheres no período medieval. Articulando-o com a categoria de gênero, estabelece-se uma subjetividade nas práticas sociais, nas políticas culturais e nas diferenças entre os sexos, já que categoricamente as mulheres são vistas como assujeitadas ao poder masculino.

Isso, de fato, foi uma construção social na medida em que se forjou por intermédio de conceitos e papéis moldados, preestabelecidos, de homens e mulheres. Ao se avançar nas discussões dessas representações, isto é, lançando mão do conceito de gênero, problematiza-se a questão do corpo e colocam-se outras questões intrinsecamente sociais e ideológicas. Ou

seja, “o gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado”. Em suma, o termo “gênero” refere-se apenas àquelas áreas tanto estruturais quanto ideológicas que envolvem as relações entre os sexos.

E sobre a prática da história, Certeau (1982, p. 91-92) afirma ser possível particularizar três aspectos, a saber: a mutação do sentido ou do real na produção de desvios significativos, ou seja, deixa de “representar uma sociedade à maneira de uma meditação-compilação de todo o devir” e para medir desvios quantitativos e qualitativos; “a posição do particular como limite do pensável”, pois, todas as formas de exceções são simbolizadas pela importância própria da história; e “a composição de um lugar que instaura no presente a figuração ambivalente do passado e do futuro”, ou seja, o lugar que a história criou, na convivência do modelo com os seus desvios, ou agindo na fronteira da regularidade.

A pesquisa se organiza em três capítulos. No primeiro, propomos apresentar o contexto histórico de produção da *Legenda áurea: vida dos santos*, bem como a trajetória do seu autor, Jacopo de Varazze, e os principais aspectos da obra.

O segundo capítulo enfoca, num primeiro momento, as mulheres na sociedade medieval e as transformações sociais e culturais da sociedade. Em seguida, analisam-se as representações do feminino por meio das santas presentificadas na *Legenda áurea*, sobretudo aquelas que exemplificam as mulheres que chegaram à santidade por intermédio de sua virgindade, as que casaram e/ou tiveram filhos ou as que contraíram núpcias, as peregrinas e as que foram prostitutas.

E o terceiro, centra-se nas análises das lendas das santas mais representativas: Santas Marina, Teodora, Margarida e Pelágia. Elas se diferenciaram das demais por se vestirem com trajes masculinos e por abdicarem da feminilidade a fim de ingressar em mosteiros e de obterem a salvação.

1. *LEGENDA ÁUREA*: CONTEXTO DE SUA PRODUÇÃO E MODELOS DE SANTIDADES

Esse capítulo aborda o contexto de produção da obra *Legenda áurea: vida de santos* e a trajetória do compilador o dominicano Jacopo de Varazze. Num segundo momento, enfoca os principais aspectos da obra, relacionando-os com os contextos históricos.

No campo da História, os séculos XII e XIII foram palcos de consideráveis transformações na civilização ocidental. A Igreja Católica, com o poder concentrado na doutrina religiosa, perseguiu hereges e pecadores, porque eram tidos como um perigo à instituição cristã e à sociedade.

Os desvios dogmáticos que ocorreram nos séculos XII e XIII, distinguem-se das heresias anteriores, pelo seu caráter puramente teológico e filosófico que fazia especulação racional em torno dos princípios cristãos, tratando da natureza divina e humana de Cristo e da própria relação existente entre ambas. As heresias ocorridas na Baixa Idade Média possuíam “cunho popular assentado sobre uma nova visão ética da instituição eclesiástica e do cristianismo como religião vigente na sociedade ocidental” (FALBEL, 1976, p. 13).

A Igreja Católica começou a tomar medidas mais enérgicas, em especial aos cátaros⁷, que nessa época começavam a difundir intensamente as suas doutrinas. Para Falbel (1976), o impulso para a radicalização da atitude social contra os heréticos partiu do fanatismo popular, à medida que se cristianizava a sociedade bárbara europeia. E diante das resistências

⁷ Os cátaros relacionam-se com os paulicianos e bogomilos, que eram conhecidos no Ocidente como *publicani* (corrupção de paulicianos e também um eco dos publicanos do *Novo Testamento*) ou *bougres* (isto é, búlgaros, pois na Bulgária localizavam-se os bogomilos) e mais tarde como *cathari* (*cathari* = puros) (FALBER, 1977, p. 36-37).

heréticas, as autoridades eclesiásticas recorriam aos legisladores, pois não sabiam lidar com tal situação, fazendo-se necessário tratamento ora com clemência, ora com rigor.

A crueldade das perseguições aos heréticos deveria ser terrível para servir de modelo aos demais. A Igreja procurou justificar as punições nas escrituras. Todos esses elementos estavam preparando o caminho para o surgimento futuro de uma instituição que tratasse especificamente da identificação e da perseguição aos heréticos.

Segundo Falbel (1976), a negação do cristianismo como religião pelas doutrinas cátaras fez com que as autoridades da Igreja e o Estado as reprimissem. Os heréticos do século XI e início do século XII morreram mais pelo zelo das autoridades laicas ou pela violência da grande multidão instruída pelas autoridades eclesiásticas. Com a propagação da heresia, chegou-se facilmente à conclusão de que era preciso uma perseguição mais sistemática. Assim,

[...] com a fundação da Ordem Dominicana, no século XIII, criaram-se elementos dotados para a perseguição, julgamento e conversão dos heréticos. Por outro lado, a fundação da Ordem Franciscana ameaçava os cátaros sob outro aspecto, pois São Francisco pregava às mesmas classes em que se apoiavam os cátaros. Sua mensagem, porém, era de alegria, e afirmava que o mundo era de Deus, e era bom. É melhor acreditar que os cátaros malograram em sua doutrina e apelo, do que devido às fogueiras da Inquisição; sabe-se que o catarismo desapareceu na França e Itália ao mesmo tempo, embora a perseguição fosse maior na França. (FALBEL, 1976, p. 44).

Na última metade do século XIII, após a morte de Raimundo VII, em 1249, constatamos uma intensa atividade da Inquisição na perseguição dos heréticos, demonstrando deste modo que a heresia continuava viva, apesar de Afonso da França, sucessor de Raimundo VII, ter prometido clemência para os descendentes dos heréticos. Os que restaram da perseguição fugiram para a Lombardia e para outros lugares da Itália que serviam de refúgio à heresia (FALBEL, 1976, p. 52).

A Europa nos séculos XII e XIII passava por profundas transformações: materiais, com maior produtividade agrícola e artesanal, progresso comercial e intensa urbanização; intelectuais, com o avanço das literaturas vernáculas, o nascimento das universidades e o desenvolvimento da filosofia; religiosas, com o despontar de sentimento menos formalista e mais interiorizado, menos preocupado com as aparências que com as intenções. O Ocidente começava a conhecer intensas mudanças relativas a vários contextos para a época, como na produtividade agrícola, na produção artesanal, no aumento e progresso comercial e intensa

urbanização do território, o surgimento de intelectuais e os avanços das literaturas próprias da região.

Se essas modificações atingiam toda a Europa católica, seu epicentro estava de certa forma na Itália, região mais povoada, urbanizada e próspera monetariamente, mas também repleta de uma relevante quantidade de povos heréticos do Ocidente. Desta feita, indo ao encontro da observação de Le Goff (1995, p. 57), na seguinte passagem:

Ao aproximar-se o terceiro ano que se seguiu ao ano mil, via-se quase toda terra, principalmente na Itália e na Gália, a reconstrução das igrejas; ainda que a maior parte, muito bem construída, não tivesse nenhuma necessidade, uma verdadeira emulação impelia cada comunidade cristã a ter a sua mais suntuosa que a de seus vizinhos. Dir-se-ia que o próprio mundo se agitava, renunciando sua velhice e cobrindo-se em toda parte de um *branco manto de igrejas*. Então, quase todas as igrejas das sedes episcopais, dos mosteiros consagrados a diversos santos, e mesmo as pequenas capelas das aldeias, foram reconstruídas mais belas pelos fiéis.

Segundo Teixeira (2007, p. 41), o século XIII pode ser caracterizado como um século que ainda sentia as mudanças no Ocidente Medieval, iniciadas anos anteriores. Mudanças significativas na forma de se entender o mundo e a sociedade: o comércio urbano se consolidou sobre a vida no campo; as Universidades e as Ordens religiosas iniciaram uma aproximação com os leigos e fizeram com que a Igreja Católica expandisse seus domínios e seu sistema de controle sobre a população. Esse período foi marcado pela instituição e o firmamento da confissão, do celibato, da sacralização do casamento, da Inquisição, ou seja, um sistema de valores responsável pela formação cultural da civilização Ocidental.

Para Le Goff (2008, p. 26), com a Reforma Gregoriana⁸, a Igreja foi a primeira instituição a se transformar na sociedade. Entretanto, a instituição religiosa, passou a desfrutar de maior liberdade diante dos poderes políticos e também a gozar de certa predominância sobre eles. As novas movimentações urbanas, o crescimento populacional nas cidades e os comércios fizeram surgir novas liturgias, as quais tinham objetivo de sustentar as necessidades espirituais diante da pobreza e da usura, dos vícios e dos pecados. Houve uma retomada do processo de cristianização, surgiram novas formulações doutrinárias e novas práticas religiosas.

Nesse contexto surgiram religiosos de novo tipo: as Ordens mendicantes, Dominicanos e Franciscanos. Estas Ordens Religiosas não eram apenas constituídas de

⁸ A Reforma Gregoriana foi um “[...] amplo movimento de restabelecimento do poder papal ocorrido a partir de 1049 – cujo “maior protagonista” foi o papa Gregório VII (1073- 1085) – foi uma ampla resposta às intermináveis “desordens” que se alastraram por toda a Cristandade em razão da ausência de um “Estado” forte (RUST; SILVA, 2009, p. 137).

monges que viviam na solidão coletiva, mas também de clérigos que viviam em comunidade. Esses grupos religiosos faziam voto de pobreza e utilizavam métodos despojados e uma intensa pregação e repressão aos hereges. Essas Ordens atendiam melhor às novas necessidades sociais e espirituais da sociedade europeia do que as velhas Ordens monásticas.

Entre essas Ordens estão os Dominicanos. Domingos Gusmão, seu fundador, já atuava em missões de pregação nas regiões heréticas da Espanha, França e Itália, juntamente com os monges cistercienses desde 1206. Essa devoção o levou a propor um modo de vida religioso fundado no doutrinamento por meio da pregação itinerante e mendicante realizada por pregadores de vida regular (ALMEIDA, 2014, p. 105). Pretendia, assim, preservar os valores católicos, obter o controle do comportamento das pessoas e conter qualquer forma de pecado e heresia. O ambiente público era representado como um espaço muito propício à perdição, às práticas heréticas e às contestações heterodoxas. Os frades ligados, por sua vez, à Ordem conseguiam penetrar nas cidades principalmente através da persuasão e do convencimento. Diante aos hereges, na praça pública da sociedade urbana, eles discutiam as doutrinas e pregavam um estilo de vida e de civilização voltada moral e espiritualmente ao cristianismo (LE GOFF, 2008, p.178). Assim, a Inquisição Medieval, deflagrada no final do século XII, estava sobre controle dos Dominicanos. Nessa perspectiva,

Os dominicanos logo se puseram à disposição da nova instituição, cabendo-lhes a tarefa de legislar e condenar os heréticos, entregando-os ao braço secular. O processo movido contra o herético muitas vezes era feito de tal modo que o acusado ignorava o nome do próprio acusador, sendo que mulheres, escravos ou crianças podiam servir de testemunhas da acusação, mas nunca da defesa. [...] Uma vez apurada a culpa, concedia-se ao réu um prazo para que apresentasse espontaneamente ao tribunal. [...] Em caso de confissão da culpa, dava-se ao acusado a oportunidade de retratar-se, sendo que, neste caso, deveria submeter-se a uma série de penitências, flagelações, peregrinações e, em casos mais graves, à prisão (FALBEL, 1976, p. 17).

Os dominicanos se empenharam no combate às heresias por meio da Inquisição e da pregação, daí a importância da *Legenda áurea*. A obra, aprovada pela hierarquia eclesiástica, permitia homogeneizar as histórias das vidas dos santos e das santas e serviria de inspiração para a elaboração dos sermões. Possibilitava, dessa forma, disciplinar a população e ensinar valores e normas católicos.

1.1. Jacopo de Varazze e o contexto da criação da *Legenda áurea*

O termo hagiografia, segundo Silva (2008, p. 47) tem raízes gregas (*hagio*: santo; *grafi*: escrita) e foi utilizado, desde o século XVII, para designar tanto o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto de santos e santas, quanto os textos que possuíam como temática central à vida deles, tratados de milagres, relatos de trasladações, viagens espirituais, martirológicos, entre outros.

Para a organização dos documentos necessários para a compilação das legendas, Varazze (2003) fez uso de um gênero literário categorizado como *hagiografia*, que no século XII era também conhecida como *hagiologia*, ou seja, a trajetória da vida dos santos e das santas. Certeau (1982, p. 242) define a hagiografia como o gênero textual que “privilegia os ‘atores do sagrado’ os santos, e visa à edificação (uma exemplaridade)”.

Sobre o desenvolvimento dos textos hagiográficos a partir do século XII, que resultou na composição da *Legenda áurea*, de Jacopo de Varazze, Segismundo Spina (2007) confirma que:

[...] uma literatura especulativa, historiográfica (biografias e anais), hagiográfica e predicatória formava o conjunto de gêneros históricos pelo seu caráter objetivo; as formas subjetivas estavam representadas por uma literatura de semificação, que conseguiu chegar ao século XVI: as *tragediae* (tragédias), as *comediae* [comédias] sem o significado dramático-teatral, pois designavam obras narrativas (SPINA, 2007, p. 19).

A *Legenda áurea* é uma coletânea de hagiografias que relatam a vida de santos e santas. Esses documentos surgem aproximadamente entre os séculos IV e V, mas só a partir do século XII que as compilações foram elaboradas pelos clérigos. Essas compilações foram realizadas em meio aos grandes acontecimentos no campo social e cultural na Idade Média onde a Igreja lutava contra as heresias. As hagiografias seriam um documento de leitura dos clérigos, para conversão da população, pois, o texto era aprovado pelas autoridades eclesiásticas e facilitariam a elaboração dos sermões.

Para Franco Junior (2003, p. 12-13), o texto hagiográfico é um conjunto de textos descritivos sobre a vida dos santos e das santas, relatos sobre suas trajetórias de vida até o processo de sua canonização. E tal composição pode revelar para o leitor um universo todo característico, por meio das subjetividades e particularidades presentes na obra, características bastante peculiares e criativas. *Legenda* significa “aquilo que deve ser lido” e também “leitura da vida de santos” e que possui “grande valor” (*aurea*, ‘de ouro’) moral e pedagógico. A obra tinha um objetivo imediato e destinava-se aos colegas de hábito e aos frades pregadores para que a utilizassem em seus sermões a fim de sensibilizar e de aproximar os ouvintes da doutrina e da prática cristã.

No medievo, o documento hagiográfico era considerado uma escrita excepcional e mesmo necessária, pois não encetava apenas no discurso a trajetória de vida de um santo ou a memória da unidade cristã, mas, a história de um mosteiro, de um episcopado, de uma família, de uma região, de um conflito, de um pacto de paz. As modalidades gráficas de santos eram variadas e distintas, mas nem todas foram escritas para serem divulgadas fora dos mosteiros ou em ambientes letrados. Elas tinham como objetivo a pastoral e para servir de guia na elaboração dos sermões (ALMEIDA, 2014, p. 98).

Assim, a hagiografia foi um discurso edificante, eminentemente de devoção e que tinha como objetivo instrumentalizar os clérigos na elaboração dos sermões, de difundir a devoção aos santos e santas patronas e de modelos de vida para os católicos seguirem.

As primeiras hagiografias que surgiram tinham como objetivo guardar a memória dos primeiros mártires cristãos. Com o fim das perseguições no século IV, passaram a conter os relatos da vida de eremitas e de ascetas dos desertos. Seguiu-se, então, a um período de valorização dos santos e das santas fundadores de Ordens Religiosas e mártires, entre outras santidades (CERTEAU, 1982, p. 242).

No século XIII, desenvolveu-se a literatura enciclopédica, isto é, que pretendia reunir a essência dos conhecimentos da época. Se o século anterior se revelou bastante criativo em vários campos, o século XIII caracterizou-se por um brilho menor e uma capacidade de sistematização maior. Neste contexto, surgiram várias sumas, tais como: teológicas, científicas e hagiográficas (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 139).

Jacopo de Varazze nasceu por volta de 1226, na cidade de Varazze, próxima à Gênova. Em 1244, aos dezoito anos de idade, ingressou na Ordem Dominicana e, devido ao seu alto grau de instrução e senso catequizador, ascendeu-se na hierarquia interna. Segundo Almeida (2014, p. 108), ali teve a oportunidade de acompanhar de perto a política do pontífice Inocêncio IV em relação aos mendicantes. Em 1244, durante a gestão de João de Wildeshausen (1180-1252) que foi prior da Lombardia (1238 a 1240), Varazze era mestre geral, função que ocupou de 1241 a 1252. Na gestão do prior Humberto de Romans (1194-1277) tornou-se mestre geral, função que ocupou entre 1254 a 1263. Em 1267, foi indicado para ser prior da Ordem. Nessa função permaneceu de 1267 a 1277, de 1281 a 1286 e entre 1292 e 1298. Como Superior na Ordem,

[...] empenhou-se diversas vezes na negociação da paz interna à ordem – quando assume a regência da mesma na vacância do posto de Geral que se instaura entre 1283 e 1285 ou quando defende o Geral então eleito Munio de Zamora (1285-1291) contra a deposição por parte de frades, sobretudo milaneses, e pela cúria que viam mal seu rigorismo e que acabou de fato

acontecendo. Agiu em favor da paz entre a ordem e a população circundante aos conventos – como mostram os exemplos de hostilidade aos pregadores combatidos por milagres punitivos que registra na *Legenda aurea* e de forma ainda mais significativa as cerimônias públicas de entronização de relíquias por ele promovidas junto ao convento das irmãs dominicanas de Gênova dos Santos Tiago e Felipe: ele mesmo diz ter retirado e trazido do convento de Veneza um dedo de São Felipe o que deve ter acontecido entre 1267 e 1277 e, na Páscoa de 1283 coordena a recepção na cidade da cabeça de uma das virgens martirizadas ao lado de Santa Úrsula de Colônia (ALMEIDA, 2014, p. 101).

No ano de 1288 concorreram ao arcebispado da cidade três candidatos de confiança do papa Nicolau IV (1288-1292). Devido a sua habilidade pacificadora, Varazze foi o escolhido e, em 1292, foi consagrado arcebispo de Gênova. Muitos arcebispos, desde o século XIII, se dedicaram à função de pacificar a população. O papa Nicolau IV encarregou Jacopo de Varazze de suspender a excomunhão lançada sobre os genoveses que haviam comercializado com os sicilianos, apesar das proibições da Igreja Católica. Como resultado, houve na excomunhão da cidade de Gênova. Varazze foi escolhido pela população para ir a Roma pedir perdão do Papa em nome de todos. Sua ação se fez sentir na reconciliação de diferentes facções urbanas.

Conforme Almeida (2014, p. 101), entre os anos 1292 e 1294, Varazze realizou a paz entre as famílias Macheratti (gibelinos) e Pampini (guelfos). Como arcebispo, em 1295, desempenhou um papel decisivo na reconciliação entre os genoveses gibelinos (adeptos do imperador) os guelfos (adeptos do papa). No caso de Varazze é possível pensar que a história não era uma simples extensão, mas componente necessário à sua atuação como administrador, predicante e pastor.

Varazze foi autor de vários sermões e de obras. Entre elas, a *Crônica de Gênova*, escrita em 1293. Mas sua maior obra foi a compilação hagiográfica que ficou conhecida como *Legenda áurea*. Depois da hagiografia, dedicou-se, entre 1267 e 1286, à escrita de três grupos de sermões: *De sanctis*, *De tempore* e *Quadragesimales*. Ao mesmo tempo em que preparou a última versão da *Legenda áurea*, dedicou-se a sua derradeira tarefa santoral, escrevendo um compêndio sobre a Virgem. Em seus últimos dias, porém, voltou a se dedicar ao registro histórico. Nos anos de 1295 e 1298, Varazze escreveu a *Chronica civitatis Ianuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII*. Dividida em 4 partes, a obra continha sucessivamente uma tipologia de governos civis e a história dos bispados e arcebispos da cidade até 1297 (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 12).

Jacopo exerceu as funções de teólogo, de pregador, de líder da Ordem Dominicana, de formador de novos frades e bispo de Gênova. Os últimos anos de Varazze, conforme Almeida (2014, p. 102), foram muito difíceis. Em 1295 foi um ano particularmente ativo, quando ocorreu um retrocesso da pacificação urbana, que estava controlada desde o ano de 1292. As revoltas chegaram até o território eclesiástico sob sua jurisdição, “culminando no saque de sua casa e na depredação e incêndio da sede arquiépiscopal, a catedral de São Lourenço”. Nesse momento, o compilador depositou esforços extremos à escrita histórica. Escolha significativa tendo em vista que era um escritor versado em diversos gêneros. Em 1298, o dominicano faleceu. Sendo admirado por seus patrícios, tornando-se patrono de Varazze em 1645 (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 12).

Para Almeida (2014, p. 108), a produção da *Legenda áurea* insere-se num grande projeto dos frades dominicanos de perpetuação da memória da Ordem. A iniciativa coube ao Superior Geraldo de Franchet que, no capítulo provincial de Montpellier, ocorrido em 1252, decidiu enviar ao mestre geral da Ordem, João de Wildeshausen, discursos relativos aos eventos miraculosos envolvendo frades. No ano de 1254, a morte de Pedro de Verona⁹ ainda era um tema sensível. Portanto, Humberto de Romans foi elevado a mestre geral, quando foi feito um apelo a todos os frades em favor dos cuidados com a celebração das memórias de Domingos e Pedro. No ano de 1255, em Milão, Humberto de Romans pediu que os frades de todas as partes informassem sobre os milagres atribuídos a Domingos Gusmão e a Pedro de Verona. Nessa conjuntura, foi introduzida nas constituições uma fórmula de obediência a Domingos. Humberto insistiu no pedido aos frades, ocorrido em 1256. Finalmente, em 1260, Geraldo de Franchet submeteu à aprovação pelo capítulo geral de Estrasburgo o texto das *Vitae Fratrum*, resultado último da grande campanha que mobilizou os frades dominicanos de todas as partes em busca de narrativas e testemunhos da santidade de membros da Ordem Religiosa.

A primeira versão da *Legenda aurea*, segundo Almeida (2014, p. 109) tem seu surgimento no mesmo período ou pouco depois das *Vitae Fratrum* cujo material fora reunido entre 1252 e 1256. Em 1260, Varazze já iniciou a trajetória prestigiosa na hierarquia interna da Ordem que o levaria, em 1267, durante o capítulo geral de Bolonha, à posição de Superior da Lombardia. Todavia, se é difícil documentar as relações entre o surgimento da obra e a

⁹ Pedro de Verona nasceu em Verona, no seio de uma família herética. Frequentou o estudo em Bolonha e entrou na Ordem de São Domingos, por volta de 1221-1222. Em 1232, foi para Milão como enviado papal, criando a *Società della Fede o dei Fedeli* e a *Societas Beatae Mariae Virginis*, com objetivo de defender a ortodoxia contra a heresia (BRAGA, 1997, p. 450).

política de propaganda levada a cabo pela liderança da Ordem, podemos inserir Varazze como parte integrante de um projeto que buscava a valorização da memória dominicana.

Varazze não devia ter trabalhado em sigilo. A confecção da obra era conhecida e comentada entre os frades, porque contou com auxiliares na complexa tarefa de reunião e organização de suas fontes. A divulgação ampla e imediata da obra, atestada pelas diversas cópias surgidas imediatamente após seu aparecimento e que deram origem a várias versões muito antes de Varazze elaborar sua última redação, comprova que a obra era conhecida e que gerava muitas expectativas. O rápido e amplo acolhimento recebido pela *Legenda áurea* permitiu atestar a existência de uma rede dominicana de divulgação muito bem organizada. No prólogo, de seus sermões *De sanctis*, o dominicano afirmou tê-los escrito após solicitações vindas de confrades que haviam lido e apreciado a *Legenda aurea*. Com isso, Almeida (2014, p. 110) afirma que:

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

De acordo com Almeida (2014, p. 100), o dominicano escreveu a *Legenda áurea* por volta dos anos de 1260-1267. Provavelmente, tratar-se-ia da primeira versão de suas compilações. A obra foi reescrita várias vezes durante a sua gestão de prior e, posteriormente, como arcebispo de Gênova. A desenvoltura com o texto na direção da instituição evidenciava o quanto esse projeto era importante para os fins e necessidades da Ordem.

Segundo Fortes (2014, p. 31), houve vários questionamentos sobre a data da sua produção. A maioria dos historiadores defendeu que foi escrita por volta de 1260 e uma das evidências mais relevantes para tal datação foi encontrada no capítulo sobre São Domingos, que se baseava em duas fontes compiladas entre 1256 e 1260. A obra não foi confeccionada depois de 1250, pois na última parte do capítulo sobre Pelágio, na qual daria o nome de *História Lombárdica*, Varazze mencionara o nome de Frederico II e afirmara que no momento em que escrevera o trono ainda estava vago, sugerindo que algum tempo passara desde a sua vacância.

O material biográfico sobre a vida dos santos e das santas era recolhido por meio de fontes eruditas, de textos bíblicos e de tradições orais. Um vasto conjunto de elementos célticos e clássicos era, assim, recuperado através de dois importantes movimentos culturais: reação folclórica e o renascimento ocorrido no século XII¹⁰. No que tange a esse movimento, comenta Franco Junior (2003, p. 14) que:

Assim como o século XIII realizava diferentes sumas em diferentes campos do saber – a teológica, de Tomás de Aquino, a poética, de Dante Alighieri (*Commedia*), a científica, de Vicente de Beauvais (*Speculum maius*), a artística, das catedrais góticas –, era preciso uma suma hagiográfica. Daí o surgimento da *Legenda áurea*.

De acordo com Franco Junior (2006, p. 136), a fronteira da hagiografia e a literatura estavam diluídas, pois estava impregnada de elementos eruditos e populares. A obra pode ser evocada como uma das táticas da Igreja para manter o público voltado para as concepções religiosas, até o momento em que a domesticação do pensamento da sociedade medieval passa a ser definida pelas incompreensões culturais. Sobre esse aspecto, diz-se que:

[...] esse equilíbrio entre cultura clerical e cultura laica - sobretudo nas catedrais góticas, na *Suma Teológica* e na *Divina Comédia* - rompeu-se com a crise do século XIV. A razão disso está ligada ao fato de que na Baixa Idade Média “existia uma falta geral de equilíbrio no temperamento religioso, o que tornava tanto as massas como os indivíduos suscetíveis de violentas contradições e de mudanças súbitas” (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 14).

Segundo Franco Junior (2003, p. 21), a *Legenda áurea* obteve grande sucesso e foi traduzida para o vernáculo: para o catalão, no século XIII; para o alemão, em 1282; para o francês, por volta de 1340; para o provençal, no século XIV; para o holandês, em 1358; e para o tcheco, no ano de 1360.

A *Legenda áurea* foi editada na cidade de Delft, na Holanda, no ano 1472, e em Gouda, seis anos depois. Na Itália, a tradução de Nicola Manerbi (1475) foi reimpressa várias vezes. Além dessa, surgiram edições latinas em Milão (1529) e Veneza (1551). Na Boêmia, a tradução foi publicada em Pilsen, no ano 1479, e reimpressa em 1495. Na Inglaterra, a *Legenda áurea* foi um dos primeiros livros impressos, publicada pelo editor William Caxton, em 1483, e editada nove vezes até 1527. Na França, a versão latina foi impressa em Paris em

¹⁰ Le Goff argumenta que as práticas folclóricas/populares são as manifestações dos iletrados e por clerical/erudito as manifestações culturais produzidas pelos letrados. É possível, assim, identificar um esquema de transmissão em quatro fases, das quais as três primeiras são ainda do domínio da oralidade e a quarta passa à narração por escrito. Primeiro, há uma tradição oral folclórica, seguida de um “*litteratus*”, um clérigo erudito, para posteriormente chegar a um “*illiteratus*”, que finalmente culmina com um “escritor”, um “*scriptor*” anônimo da segunda metade do século XIII (LE GOFF, 1994, p. 136-137).

1475 e reeditada no ano seguinte, além de outra feita em 1490 e que teve várias reedições em 1493 e 1496. A primeira versão do livro impresso em francês foi uma tradução de Jean de Vignay, revisada posteriormente pelo teólogo dominicano Jean Batallier, versão que fora reeditada quarenta vezes até 1557. Na Espanha, a versão castelhana apareceu em Burgos, por volta de 1500. Na Alemanha, a tradução editada em Estrasburgo em 1502 teve, para a época, a surpreendente tiragem de mil exemplares. Entre os anos de 1470 e 1500, foram feitas 128 edições da Bíblia, da *Legenda áurea* vieram à luz pelo menos 156 edições, 87 latinas, 25 em alemão, 17 em francês, dez em italiano, dez em holandês, quatro em inglês, três em boêmio (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 22).

A língua original da *Legenda áurea* era o latim, língua incompreensível para a maior parte da população do século XIII, e até para muitos clérigos da época. Foram inseridos materiais como dissertações escolásticas sobre as doutrinas cristãs, ensaios sobre a história da liturgia; notas sobre conflitos entre uma fonte e outra, etc. Contudo, as Ordens mendicantes preferiam, nos sermões, as línguas vulgares ao latim e recorreriam mais as narrativas de fundo folclórico do que aos textos teológicos eruditos, a fim de se aproximar acentuadamente a maior parte da população simples e analfabeta.

As narrativas produzidas por Varazze (2003) eram coerentes com os propósitos da Ordem dominicana, particularmente pelo seu empenho e universalismo. Segundo Almeida (2014, p. 102), a eleição de santos e santas antigos permitiu que as lendas compusessem um quadro geográfico geral da cristandade sem os riscos da associação direta com potentados locais ainda atuantes. A única exceção foi a cidade de Gênova, com a qual mantinha fortes laços tanto por nascimento quanto às funções políticas que assumiu ao longo de sua vida religiosa. As lendas de santos e de santas patronas de Igrejas e das comunidades religiosas ligadas à cidade, os milagres envolvendo a cidade ou marinheiros, o interesse pela história da Lombardia na *Legenda áurea* pode ser compreendido também como resultado de uma estratégia para ampliar a paz na região.

No decorrer do século XIII, os discursos religiosos e os cultos foram agregando um modo de transformar, doutrinar e disciplinar a sociedade, para que a maneira de pensar e os comportamentos dos homens e das mulheres comuns fossem adaptados aos padrões da Igreja Católica. As doutrinas e ensinamentos da instituição cristã ultrapassaram a palavra escrita e foram disseminados através dos encontros, reuniões, sermões, tanto no interior da Igreja Católica, quanto nos espaços abertos, atraindo a atenção de centenas de pessoas para ouvir tais discursos. Contudo, dentre as várias escrituras das Igrejas com intuito de evangelizar na

Idade Média encontram-se as sumas hagiográficas, compostas a partir do século XIII. Estes aspectos são percebidos na *Legenda áurea*: o combate ao desregramento e o exame de consciência, com a internalização do mal em cada indivíduo; o combate às práticas religiosas não cristãs; a conversão dos infiéis e a sacralização do casamento caracterizaram a Idade Média Central (séculos XI a XIII) como período de constituição e consolidação de domínios (TEIXEIRA, 2007, p. 40-41). A *Legenda áurea* reunia grande número de informações, totalmente distante dos preceitos heréticos, pois era aprovado pelas autoridades eclesiásticas.

Fortes (2014, p. 35) afirmou que esta compilação não foi pensada como um legendário que via nos leigos um público principal. A *Legenda áurea* teve como principal objetivo ser uma obra de referência na qual os clérigos pudessem encontrar vasto material útil para seus sermões. As lendas de Varazze (2003) seriam, então, recontadas por clérigos nas ocasiões mais propícias, adicionando as lições e remodelando os sentidos de acordo com as situações.

Varazze (2003) pretendia atingir dois públicos distintos: os clérigos e os leigos. Os leigos por meio dos cultos e dos sermões, através de leituras em voz alta, em ambiente privado ou público. O alvo principal eram os frades pregadores para que tivessem uma obra que contribuísse para a elaboração de sermões, missas e pregações populares, com origem teologicamente correta, compreensível e agradável aos interlocutores. Ou seja, poderiam difundir a devoção aos santos e às santas para disciplinar as condutas, os comportamentos e normatizar a população de acordo com os princípios católicos. Refere-se a isso, Franco Junior (2003, p. 12-13):

O objetivo imediato de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, os dominicanos ou frades pregadores, material para a elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto isenta de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviriam a pregação. Para tanto Jacopo naturalmente utilizou a rica literatura hagiográfica preexistente, mas não se limitou a compilá-la, o que tinha sido até então mais frequente.

Segundo Zumthor (1993), a literatura medieval baseava-se na oralidade em detrimento da escrita, pois as compilações, tais como a *Legenda áurea*, tinham com objetivo atingir um auditório, um público, sobre o qual a palavra falada tinha mais eficácia. Além disso, a população medieval era iletrada, e necessitava-se que todos tivessem consciência sobre o mesmo assunto. Nesse sentido:

A tradição, quando a voz é seu instrumento, é também, por natureza, o domínio da variante; daquilo que, em muitas obras, denominei movência dos textos. Menciono-a aqui mais uma vez, "ouvindo-a" como uma rede vocal imensamente extensa e coesa; como, à distância, literalmente o murmúrio

desses séculos - quando não, por vezes, isoladamente, como a própria voz de um intérprete (ZUMTHOR, 1993, p. 144).

A tarefa da compilação conduzida por métodos oriundos do espaço cultural, tanto do âmbito da elite, como do popular, revelou, assim, um elo que permitia a construção de identidades e de intervenção na sociedade, mesmo em diferentes polos culturais (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 15).

Varazze (2003) apresentava constantemente simbolismos em suas narrativas, a cosmovisão pela qual cada fato, objeto ou pessoa era mais do que uma realidade em si, era uma representação, uma imagem, uma figuração de algo superior, transcendente, com a qual o ser humano não poderia ter contato direto e que nem poderia compreender, exceto pela intermediação dos símbolos. Deste modo, a linguagem simbólica:

[...] é fundamental para a Idade Média, símbolo é o espelho que permite entrever algo, ainda que de maneira deformada, antes de se poder vê-lo no Além da “face a face”. Por exemplo, as velas usadas na procissão da festa de Purificação da Virgem são mais que objetos que iluminam, são representação de Cristo, porque, como explica Jacopo, a cera pura feita pelas abelhas remete à sua carne incorrupta [...] (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 17).

A relação do símbolo com a coisa simbolizada era profunda e essencial. Em razão disso, o símbolo não era para ser compreendido: afetiva e intuitivamente, o símbolo estabelecia uma relação secreta com a realidade transcendente. O significado (essência) era sempre mais rico que o significante (imagem). Daí ele ser polissêmico, com cada significante podendo apresentar vários significados (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 143). Mesmo quando oculto, ele não anula a essência da coisa simbolizada: o demônio causa perdição sob a forma de mulher, mendigo, menino negro, fera, gigante, mouro, anjo, vômito de sangue, dragão, gato preto, maçã, entre outros símbolos. Mesmo quando revela, ele não minimiza o poder da coisa simbolizada: o sinal da cruz salva e permite ao santo tomar sem problemas um copo de veneno, andar sobre a água sem se afogar, fazer um dragão desaparecer, etc. (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 17). Diante da impossibilidade de o ser humano ter contato direto com o sobrenatural tornou-se eficaz a intermediação dos símbolos. Isso explica a utilização das velas na procissão da festa da Purificação da Virgem, pois representava a santidade, a pureza e divindade de Cristo (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 17).

Para Varazze (2003) a concepção de verdadeiro não era a correspondência com a realidade externa, objetiva e concreta, e sim com tudo aquilo que escapava à esfera humana, que revelava o magnífico destino do santo simbolicamente anunciado por seu nome. Para todo

o período medieval, “examinar uma palavra era levantar um véu que permitiria alcançar a essência última da pessoa ou da coisa” (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 17).

O sucesso da *Legenda áurea*, na visão de Fortes (2014, p. 34), deveu-se ao equilíbrio entre os elementos populares e eruditos. Outro fator que tornou a *Legenda áurea* bastante popular e reconhecida para época foi à utilização de uma linguagem simples, direta, com historietas divertidas, elementos repletos de representações e simbologias, incluindo a facilidade interpretativa decorrente dessas características. Para que houvesse uma maior compreensão das legendas pelo público, estas eram dotadas de valores morais, catequizadores e civilizatórios, convincentemente articulados aos perigos da heresia e suas consequências. Portanto, a *Legenda áurea* apresentava a trajetória da vida dos santos e das santas, suas renúncias e sacrifícios, para conquistar a salvação e para defender suas convicções religiosas.

A hagiografia recorre ao *exemplum*¹¹, que eram escrituras da vida dos santos e das santas empregados em discursos, com o propósito de convencer o público de atuar em conformidade com os modelos de santidade, de Cristo, seria possível alcançar a graça e a salvação. Para Certeau (1982, p. 242), o essencial da hagiografia não era apresentar o que realmente ocorreu, mas o que era exemplar na vida de homens e mulheres que alcançaram a santidade.

O *exemplum* tinha como objetivo convencer o público, dando provas “reais” da virtuosidade dos conselhos com auxílio de uma linguagem habilmente pedagógica. Essa construção discursiva, existente desde a antiguidade, ganhara novos contornos e foi desenvolvida nos meios monásticos dos séculos XI e XII, sobretudo entre os cistercienses¹², para difusão da cultura cristã nos ambientes urbanos.

Locais em que havia predominância dos interesses econômicos e a convivência de pessoas de diversas procedências estimulavam a contestação ou mesmo a indiferença religiosa. Em contrapartida, o *exemplum*, como um instrumento de persuasão, afirmava-se no comportamento negativo que gerava consequências nefastas para o seu protagonista.

Como qualquer dispositivo, nos primeiros séculos do cristianismo e ao longo do período medieval, o *exemplum* foi modificando a sua forma de persuadir, deixando de se concentrar apenas em uma figura singular, como a de Cristo, exemplo por excelência,

¹¹ Relato breve e destinado a ser inserido em um discurso.

¹² O movimento cisterciense foi promovido, em 1098, por Roberto de Champagne, abade de Molesme, na Borgonha, seguido por um grupo de vinte e um monges que haviam abandonado o seu mosteiro para realizar plenamente o ideal de vida proposto por São Bento.

passando a contemplar e, sobretudo, fundamentar o ensino e a edificação da sociedade. Segundo Le Goff (1994, p. 123):

Uma sociedade marcada pelo fenômeno urbano, pela substituição de “ordens” pelo sistema dos “estados”, pela contestação herética e laica, pela remodelação dos quadros intelectuais e mentais (espaço, tempo, relações palavra-escrita), número, etc. Podemos definir o *exemplum* do século XIII, que foi a sua idade de ouro, como 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”.

A ideia de tempo estava implícita no *exemplum*, pois baseava-se em três espécies de prova: as *autoritates*, as citações essencialmente das escrituras, as *rationes*, que seriam o presente didático e os *exempla*. Le Goff enfatizou que o tempo do *exemplum* deveria ser buscado/captado no interior do tempo do sermão em que se inseria.

Ao contrário do prestígio do passado (e da eternidade) que caracterizava o tempo das autoridades e das razões, o tempo do *exemplum* pretendia buscar uma das suas forças de persuasão no seu caráter recente. Gregório Magno, pai do *exemplum* medieval, compunha estas historietas no ato de enunciação ao basear o apostolado em narrativas verificáveis oralmente:

[...] o tempo de uma memória particular que informa o tempo do *exemplum*. É a memória da consciência espiritual e moral, que a nova concepção do pecado, ligado à intenção, e as novas práticas da confissão auricular, baseada no exame de consciência do pecador e na sua introspecção, privilegiaram na passagem do século XII para o século XIII (LE GOFF, 1994, p. 125).

A história narrada na sucessividade do conto e historicamente situada numa realidade temporal, no geral, devia conduzir à eternidade prometida ao ouvinte do *exemplum*, se este soubesse extrair por si próprio a lição. O conto exemplar devia provocar no ouvinte um acontecimento decisivo para a sua salvação futura: a sua conversão. O *exemplum* é um instrumento de conversão e de salvação. Assim, com a função de enxertar a realidade histórica, o *exemplum*, também chamada pelo autor de “história-tempo”, constituiu uma das principais tensões da Idade Média Central (LE GOFF, 2006, p. 129).

As narrativas de Varazze (2003) podem ser compreendidas em três partes. Na primeira, pode-se acompanhar a estruturação da *Legenda áurea* e dos respectivos temas: da ordem dos capítulos, do entrelaçamento de doutrina e as formas narrativas que são utilizadas nas legendas. Para conferir credibilidade às legendas, apresentava o sistema de autenticação dos textos daqueles legendários, ou seja, as citações e as intervenções de acordo com as suas fontes. Também se dedicava à análise dos esquemas de comportamentos repetidos ao longo

das narrativas. Para tanto, analisava os valores e deméritos que envolviam os santos, as santas e seus fiéis, os castigos, os milagres e os lugares, que serviam tanto de informações figurativas, quanto de instrumentos analógicos, cuja função era tornar compreensível cada legenda (TEIXEIRA, 2007, p. 45).

1.2. A *Legenda áurea* de Jacopo de Varazze

A *Legenda áurea* foi o resultado de uma ampla compilação textual realizada e/ou coordenada por Varazze (2003). O termo “compilação” é adequado e inadequado ao mesmo tempo, porque a obra foi composta a partir da junção de textos extraídos de diversos tomos, porém, o termo remete também à ideia de uma reunião de material sem a preocupação com um resultado verdadeiramente autoral. Mas não é isso que acontece. Varazze (2003) compila o material segundo uma lógica autoral, privilegiando a santidade “martirológica”. Exemplo disso é a censura evidente que realiza sobre a memória do monasticismo (ALMEIDA, 2014, p. 103). Tanto é que

A unidade que a obra adquire na reprodução dos mesmos estereótipos permite precisarmos o tratamento de compilador dado a Jacopo da Varazze e identificá-lo como realizador de um verdadeiro trabalho autoral na composição da maior parte de suas legendas e na idealização do conjunto da obra (ALMEIDA, 2002, p. 70).

Os textos hagiográficos apresentam uma relação histórica do amplo objeto e várias origens em relação aos aspectos do tempo em espaço, preparado por Varazze (2003). Incluem textos sagrados, iconografias hagiográficas, doutrinários, compilatórios, biográfico desde a Antiguidade clássica até o século XIII, abordando santos, monges, clérigos, homens, mulheres e confessores até os reformadores de Ordens.

Segundo Franco Junior (2006), não havia preocupação com a originalidade, apenas conservação da literatura clássica através de cópias realizadas nos *scriptoria* monásticos. Neste sentido, o autor apontou a existência de três gêneros que se destacavam na obra: um romano, outro cristão e outro já tipicamente medieval:

No primeiro, obras de caráter histórico, destacaram-se Gregório de Tours e Beda, o Venerável. O segundo tipo, as hagiografias, de grande sucesso em toda a Idade Média, reunia elementos da literatura biográfica romana, dos relatos folclóricos e das tradições cristãs. Por fim, dentre as obras enciclopédicas, as sumas do conhecimento da época, que serviriam de modelo para inúmeras outras nos séculos seguintes, lembremos as *Etymologiae* de Isidoro de Servilha (570-636) e a *De natura rerum* de Beda (675-735) (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 128).

Enfim, a *Legenda áurea* apresenta um trabalho autoral. Pode-se identificá-lo nos recortes e propostas elencados junto à tradição textual. A junção das partes escolhidas pode conduzir a um resultado bastante particular, capaz de criar e transformar sentidos. Um exemplo é a própria opção temática e documental de Varazze (2003) ao definir a forma final da *Legenda áurea*.

As legendas consistiam, para Almeida (2002, p. 69), em manuais de leitura para parte dos clérigos e uma espécie de suporte para conduzir os sermões, e, assim, destacava-se pela sua longevidade. Composta na segunda metade do século XIII, a *Legenda áurea* realizou no terreno da hagiografia uma daquelas sínteses que caracterizavam as mais variadas mudanças ocorridas na Idade Média, comparando-se a mesma relevância da obra *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino.

A mensagem evangelizadora das hagiografias era reveladora da sua riqueza de conteúdos. Seu objetivo era mostrar o que era exemplar e abordar temas como sexualidade, casamento, virgindade, feminilidade, masculinidade, usura e as relações entre os vivos e os mortos. A *Legenda áurea*, por se tratar de uma obra conjunta, tornava-se ainda mais rica, pois as mensagens eram endereçadas tanto aos clérigos quanto aos fiéis (TEIXEIRA, 2007, p. 52).

Almeida (2014, p. 96) afirmou que os discursos hagiográficos que tratavam das vidas, dos milagres e dos martírios dos santos e das santas foram feitos para permanecer. As memórias dos santos e das santas deviam conter a verdade dos fatos de sua trajetória terrena, bem como o depoimento da eficácia de sua intervenção sobrenatural. A transmissão da doutrina pertinente à memória de um santo ou de uma santa podia renascer muitas vezes, porém, sempre disseminando aquilo que já tinha sido feito. Segundo a referida autora, não era próprio das práticas memorialísticas medievais, quer se trate da hagiografia ou da história, realizar uma crítica radical das autoridades do passado ou estabelecer uma relação polêmica aberta com as fontes. Mas isso não significava que “hagiografia e história na Idade Média fossem textos imunes às mudanças. Sem questionar as autoridades, podia haver uma verdadeira atualização de sentidos por meio de uma genuína intervenção de ordem autoral”.

Contudo, a santidade tornara pessoas comuns em especiais devido à nobreza de seu legado, que podia ser de natureza moral, pia, artística, política, intelectual, militar, entre outras. As características de um registro biográfico eram condizentes aos exemplos a serem seguidos. Os santos e as santas correspondiam a esses perfis. A princípio, sua excepcionalidade residia em um ponto preciso e único; o conjunto formado por piedade, por

renúncia, pela defesa da fé católica, pelo martírio, pela vida dedicada à penitência e à devoção. Os gestos exemplares do(a) santo(a) também não apontavam para um âmbito terreno específico, mas para a salvação ultraterrena da população. De acordo com Almeida (2014, p. 97), parafraseando Peter Brown,

[...] o santo é um morto especial. Porta de contato entre o mundo terreno e o ultraterreno. Por fim, o exemplo do santo, em princípio, é adequado a todos os homens, do presente, do passado e do futuro, qualquer que seja sua posição social - incluindo aqueles que ainda não se tornaram cristãos. O lugar ideal dessa figura exemplar é a memória histórica universal. Temos aqui alguns argumentos para pensar que, na Idade Média, os pontos de contato entre narrativa hagiográfica e história⁸ são tão ou mais importantes que aqueles entre hagiografia e biografia.

Segundo Murray (*apud* TEIXEIRA, 2007, p. 133), santo era um ser que ao mesmo tempo em que era nobre, era humilde; isso demonstra como ele renunciava aos bens, por meio da doação ou por outros meios. Outra característica pertinente era a crença na dignidade da religião que defende. Isso fez com que o santo não fosse caracterizado por uma “classe social”, pois se dirigia tanto aos pobres quanto aos ricos, aos nobres e aos servos, aos clérigos e aos leigos.

Vaucher (1989, p. 211) afirma que os santos somente passaram a ser encarados como modelos de conduta a partir do questionamento das rígidas hierarquias sociais da Idade Média. O autor ainda defende a ideia de que, no século XIII, houve uma inflexão na hagiografia: os santos, de admiráveis, passam a ser imitáveis. Nos cultos, a vida dos santos e das santas era representada contando-se suas trajetórias, marcadas pelo sofrimento e desapego de tudo que era terreno, a tudo aquilo que não pertencia a doutrina cristã. Contudo, Varazze (2003) queria mostrar também “a superioridade do sagrado sobre o secular, do caminho dos santos sobre o caminho mundano” (FORTES, 2014, p. 43).

Foram consideradas dignas de registro biográfico as vidas de santos e santas que se tornaram um modelo de conduta pela sua estética imitável de si. A sua excepcionalidade residiu em um ponto preciso e único, no conjunto formado pela misericórdia e pela abdicção. Os gestos exemplares dos santos e das santas também não apontavam para a salvação ultraterrena do homem. O exemplo de santidade era adequado à civilização, em qualquer temporalidade e posição social, mas era dirigida a toda a cristandade e, principalmente, àqueles que ainda não se tornaram cristãos e os que não internalizaram as normas católicas.

Conforme Teixeira (2007, p. 132), a relação da *Legenda áurea* com determinados argumentos era expressa pela maioria dos santos e das santas da compilação de Varazze

(2003), composta pelos chamados mártires da Igreja. Quatro tipos de santidades são identificados nas compilações do dominicano: Os originários (do antigo testamento, anteriores a cristo, apóstolos e um evangelista, Maria Madalena, uma virgem e três mártires); os antigos (mártires vítimas das perseguições aos cristãos do fim do século I d. C ao século IV d. C). Neste grupo, além dos perseguidos, encontravam-se também os ascetas; Os históricos (doutores, confessores, abades e bispos do século IV a VII; e os contemporâneos do século XII e XIII).

O recorte cronológico das legendas escolhidas por Varazze (2003), do período entre séculos I e VII, articulava-se com as especificidades da história monástica até o surgimento dos mendicantes, destacando-se como um ponto primordial na história da Igreja Católica. Contudo, além das “sutilezas que marcam o monasticismo do passado interessa mostrar que o aparecimento dos Pregadores é o apogeu de um percurso coerente da história cristã” (ALMEIDA, 2014, p. 106).

Na composição da *Legenda áurea*, edição de Theodor Graesse, traduzida por Franco Junior (2003), das 175 legendas de santos e de santas, Varazze (2003) selecionou 03 (três) santos do século XIII: São Pedro Mártir, Domingos de Gusman e São Francisco de Assis, 02 (dois) do século XII: São Bernardo e São Tomás Becket, e a grande maioria de santos tiveram suas trajetórias de vida entre os séculos I ao VIII. Quanto ao número de legendas: 143 eram de santos, ao passo que as legendas de santas numeram 30 compilações. Varazze (2003) excluiu os santos e as santas da realeza, boa parte das santidades beneditinas e cluniacenses. Desta forma, interferia na memória histórica ao privilegiar as novas Ordens religiosas de frades pregadores, sobretudo àquela que pertencia (ALMEIDA, 2014, 103-104).

Almeida (2014, 103), que utilizou a versão do editor Giovanni Paolo Maggioni (1998), concluiu que na composição da obra Varazze selecionou santos mártires e ascetas dos séculos I a VII. Das 178¹³ legendas, seis referiam-se aos santos dos séculos XII e XIII, entre os quais os dominicanos São Domingos e São Pedro Mártir, ou Pedro de Verona. Através da associação entre mártires e ascetas de passado e contemporâneo, o autor promoveu a legitimação, em bases históricas, da Ordem dos Pregadores (ALMEIDA, 2014, p. 97). E elegeu apenas seis santidades tardias: dois do século XII (São Bernardo e São Tomás de Cantuária) e quatro do século XIII (São Francisco, Santa Elizabete da Hungria, São Domingos e São Pedro Mártir). Essa escolha claramente consciente excluiu os santos da realeza e boa parte da tradição monástica. Logo, se evidencia por tal gesto de difusão do ideal cristão que o

¹³ A versão da *Legenda áurea* utilizada pela autora, ver: VARAZZE, 1998.

monasticismo tradicional era irrelevante diante das conquistas alcançadas pelas Ordens dos Pregadores.

Segundo Fortes (2014, p. 39-40), que utilizou a tradução de Santiago de La Vorágine, *La Leyenda Dorada*, dos 175 capítulos, 21 foram dedicados às festas. Já nos 161 capítulos que apresentavam a vida dos santos, 95 vidas eram figuras principais, isto é, mártires; 22 dedicavam-se a apóstolos, bispos, papas que não se submeteram ao martírio; 24 tratavam de eremitas, monges reclusos; e 11 a confessores que representavam outras condições de vida.

Apesar de ter sido um cronista, Varazze (2003) evitou historicizar suas personagens. Ele forneceu 149 datas, mas elas não individualizaram o sujeito ou o evento, apenas assinalou um momento forte de ocorrências arquetípicas que apontavam em direção ao Fim dos Tempos. Apesar de 91 dos 153 santos terem sido martirizados com 81 formas distintas, o que sobressaiu dessas narrativas foi o seu sentido último e atemporal que praticamente os fundiu todos numa só personagem - o mártir que deu a vida pela maior glória de Deus e salvou sua alma. Deve-se considerar que não era próprio dos exercícios memorialísticos medievais, quer se tratasse da hagiografia, quer da história, realizar uma crítica radical das autoridades do passado ou estabelecer uma relação polêmica aberta com as fontes. Mas isso não significava que hagiografia e história na Idade Média fossem textos imunes às mudanças.

O que parecia ser arcaísmo do texto revelava sua desconsideração pela história: das quase 1200 citações feitas, apenas 21 eram de autores do século XIII. Dos biografados, somente três eram contemporâneos do século XII (Pedro Mártir, Domingos, Francisco) e dois do século XI (Bernardo, Tomás Becket). O embate daquele santo contra aqueles hereges não era um evento histórico, mas modelar, que ilustrava e antecipava muitas outras lutas semelhantes.

A *Legenda áurea*, à primeira vista, mostrou-se como um legendário pouco dominicano - São Domingos e São Pedro Mártir eram praticamente os únicos santos pregadores da coletânea. Tal fato permitiu entrever claramente seu engajamento à causa da Ordem Dominicana. Essa legitimidade, buscada no passado, porém, não deixava de produzir o novo na medida em que recriava a memória da experiência presente e passada.

A importância de São Bernardo e dos cistercienses para os dominicanos, como modelo inicial de pregação anti-herética, era conveniente. Bernardo, depois de Santo Agostinho, foi a segunda autoridade mais presente na *Legenda áurea*. As legendas dos santos eram intercaladas por legendas que celebravam as principais festividades do ano litúrgico. Deste

plano visualizava-se outra forma de organização das legendas, desta vez em dois grupos: “santos antigos” e “santos modernos” (ALMEIDA, 2014, p. 107).

Tendo em vista o que foi dito, o alvo dessa pedagogia era ensinar aos frades como compreender a história da Ordem Dominicana, naqueles anos de crise e de afirmação do grupo. A obra carregava uma pedagogia histórica que mostrava o surgimento da Ordem como uma inflexão histórica. Se a Bíblia não permitia uma leitura profética do aparecimento dos dominicanos, a hagiografia, como peça de propaganda se encarregava de fazê-lo. Nessa reelaboração da memória, os frades constituíam modelo de santidade. As analogias entre sua história triunfante e o passado comprovavam-no (ALMEIDA, 2014, p. 111).

Os clérigos eram as testemunhas da santidade ou da intervenção divina dos santos, e seus gestos se restringiam ao acolhimento ou recusa de votos fundamentais: a obediência, a estabilidade e a pobreza. Era em torno dos santos que o perfil do monasticismo foi apresentado de forma mais articulada. Entre meados do século XI e XIII, surgiram em diferentes momentos, localidades e ambientes sociais, críticas ao sacerdócio. Essas se dirigiam à proeminência de seu papel de mediadores na relação com o sagrado, através dos sacramentos, da leitura e interpretação exclusiva dos textos bíblicos, e a um suposto mundanismo que ia dos interesses materiais à sexualidade.

A maioria dos santos e santas da *Legenda áurea* era mártires ou ascetas. Como a obra foi elaborada visando um determinado resultado, fruto de um intenso planejamento e pesquisa de fontes, as ações de Varazze (2003) permitiam imprimir sentidos novos e, ao mesmo tempo, fundamentais, respeitando-se a tradição, sendo estes sentidos ajustados aos interesses da propaganda dominicana. Além da lógica temporal circular, litúrgica, a obra também comportava uma lógica temporal linear em que os sentidos do presente estavam contidos no passado. A presença de São Bernardo, santo mais antigo do segundo grupo, assim, revelou-se ainda mais significativa. Ele seria o precursor de um novo “momento que se realiza plenamente com os mendicantes Francisco, Domingos, Elisabete da Hungria, Pedro de Verona e o bispo mártir Tomás de Cantuária” (ALMEIDA, 2014, p. 107).

Além disso, os perfis desses santos apresentavam certa similitude, independentemente de seu sexo, condição social e local de origem. Para o dominicano, as fronteiras definidas pela hagiografia tradicional entre fiéis comuns e santos não pareciam ter sido afetadas pelas novas concepções espirituais do século XIII. Dessa maneira, o dominicano ainda apresentava os santos no momento de sua morte, geralmente violenta, acompanhada por sons harmoniosos.

Os corpos, apesar de serem torturados, mutilados e sacrificados, possuíam odores agradáveis (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 16).

O martírio permitiu que trabalhasse com uma gama de santidades popularmente reconhecidas. A *Legenda áurea* poderia ser descrita, portanto, como uma obra que procurava a indistinção, mas, essa indistinção carregava signos que remetiam ao advento dos dominicanos e fazem dele uma última perfeição (ALMEIDA, 2014, p. 108).

O resultado da renúncia não seria apenas o martírio, mas o afastamento do mundo, a ser vivido tanto na condição secular quanto monástica, tanto na solidão quanto na vida em comum. A renúncia a si mesmo e do mundo constituía, portanto, o traço comum aos santos mártires aí reunidos. O monasticismo aparece na *Legenda áurea*, sobretudo, por intermédio das vidas de santos superiores. Os demais monges, de maneira geral, estavam incorporados às lendas como alvo de milagres. Entretanto, nos dois casos, a legenda apresentava perfis de santos estereotipados. Varazze (2003) descreveu inúmeras cenas de martírio que funcionavam como recursos para melhor garantir o efeito do testemunho do santo. Quanto mais dolorosa fosse sua morte, maior seria sua fé e maior também a possibilidade de conversão. Refere-se Almeida (2002, p. 70) a esses mártires dizendo que

[...] homogeneiza-se em torno dos feitos físicos heróicos de santos mártires ou ascetas, de homens que abdicaram a uma vida de riqueza e que depois de mortos continuam atuando junto a seus devotos através de milagres. A caracterização de cada personagem e legenda não se ocupa em definir individualidades. Na *Legenda áurea* interagem santos, fiéis, anjos, demônios, homens e mulheres, retratados dentro dos limites que se acredita serem os seus à luz dos paradigmas fornecidos pela história santa.

A imposição da doutrina cristã fazia com que os santos e as santas fizessem inúmeros sacrifícios, dedicando-se ao combate contra as forças demoníacas, em favor de uma salvação eterna, tais como: peregrinação, jejuns prolongados, abstinência sexual, devoção aos dogmas da Igreja, entre outras formas de martírio e punição. Por isso, a batalha contra as necessidades do próprio corpo¹⁴ era talvez a maior expressão do desenvolvimento prático da doutrina cristã

¹⁴ Sobre esse conceito, pode-se articular com os seguintes pensamentos: o de Le Goff (1994, p. 145-146), ao mencionar que, de todas as grandes revoluções relacionadas às questões culturais vinculadas ao triunfo do cristianismo no Ocidente, uma das maiores é a que diz respeito ao corpo. Assim, “a encarnação é a humilhação de Deus. O corpo é a prisão (*ergastulum* = prisão para escravos) da alma: mais que a sua imagem habitual, é a sua definição”. Ao pensamento de Michel Foucault, ao considerar que a relação de poder de um corpo que é exercida por meio de sujeito e objeto; produz não somente a desigualdade entre homens e mulheres, mas, sim, trata-se de uma relação de produção e não apenas de repressão, pois “de modo geral, eu diria que o interdito, a recusa, a proibição, longe de serem as formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as formas frustradas ou extremas. As relações de poder são, antes de tudo, produtivas” (FOUCAULT, 1986, p. 133).

e psicológica medieval, ou seja, uma das finalidades da *Legenda áurea* era eternizar a moralidade e controlar os corpos e a mente.

Acerca das várias abordagens na *Legenda áurea*, um dos termos utilizados no campo social e psíquico na Idade Média, proposto por Varazze (2003), foi o belicismo e o contratualismo, entre os quais, o primeiro se refere a uma interpretação do mundo como palco de luta ininterrupta entre as forças irreconciliáveis do bem e do mal, combate para o qual nada e ninguém poderiam eximir-se. Entretanto, o contratualismo, era a opção inevitável que cada ser humano deveria fazer, posicionando-se ao lado dos santos ou dos demônios. Um exemplo dessa conduta encontra-se no relato de Varazze (2003) dedicado à *Natividade da Bem-Aventurada Virgem Maria* sobre o clérigo Teófilo, que, por meio de “um contrato escrito, entregou sua alma ao Diabo em troca de favores materiais, mas, ao se arrepender, pôde com a ajuda da Virgem rescindir tal contrato e salvar-se” (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 19).

Medeiros (2009) afirma que o contratualismo como arquétipo origina-se na ideia do contato de reciprocidade de direitos e obrigações que nascem entre os indivíduos e ao qual se denomina vassalagem. Toda a sociedade medieval encontra-se em uma ótica contratualista. A distinção e a opressão são disfarçadas pela ideologia da fé. Deste modo:

O contratualismo medieval é um dado que ultrapassa a esfera do social. Ele é um elemento jurídico e ideológico, central da mentalidade feudal. E ainda vai mais longe: ele ultrapassa o nível das relações humanas para atingir as relações com Deus. Havia um quê de barganha, de negócio com o sobrenatural: rezar poderia atrair riquezas, peregrinar até um santuário curaria o indivíduo de uma determinada enfermidade e assim por diante. Esse fenômeno é um traço que marca a psicologia coletiva do homem medieval, independente de sua categoria social ou de seu grau de cultura (MEDEIROS, 2009, p. 49).

O caráter literário assumido por esses dois casos de contratualismo não revelava uma religiosidade elitista, mas apenas a origem grega deles, e o progresso da cultura escrita contemporâneo a Varazze (2003). A contraprova está na forte presença do contratualismo não escrito, que aparece dezenas de vezes na composição das lendas dos santos e das santas. Na mais comum, ambos os lados cumpriam seus compromissos: o devoto orando, jejuando e peregrinando, e o santo, por sua vez, recompensando-o com saúde, prosperidade e salvação eterna. Na forma intermediária, quando o devoto não realiza sua parte, o santo praticaria milagres punitivos. Na forma mais rara e curiosa, era o santo o castigado por não cumprir suas obrigações para com o fiel.

Para Franco Junior (2003, p. 19) o contratualismo religioso citado na *Legenda áurea*, apresentava uma lealdade feudal bastante intensa em relação a Virgem, que salvava adúlteros,

ladrões, clérigos incultos e impuros, desde que eles a honrassem com uma grande devoção: era mais importante a dedicação irrestrita que o comportamento moral.

No caso do Ocidente em meio ao período das Cruzadas, conforme Franco Junior (1999, p. 17), dois tipos de marginalidade imbricavam-se, de certa forma, com as discussões levantas na *Legenda áurea*: a heresia e a pobreza. Em consequência disso, esta serviria de justificativa para a própria cruzada, ao passo que aquela seria amplamente combatida. Em uma sociedade religiosa, pensar distintamente da Igreja era cometer ao mesmo tempo um pecado e um crime, era expor-se a punições espirituais e corporais.

Esta característica do imaginário medieval decorria da presença constante daquelas manifestações sagradas nas suas duas modalidades, vistas do ponto de vista humano como favoráveis e prejudiciais. Colocado no centro da luta entre o bem e o mal, com sua alma disputada por anjos e demônios. A princípio eram indispensáveis para a salvação os sacramentos ministrados pela Igreja, como: a comunhão, o batismo, a comunhão, a extrema-unção, o matrimônio, entre outros.

No século XI, por exemplo, os camponeses enterravam pedaços de hóstias consagradas para aumentar a fertilidade da terra (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 146). Além disso, havia também anéis, correntes, crucifixos, saquinhos com fragmentos de relíquias, filactérios (pequenos pedaços de papel com versículos bíblicos, escritos de preferência em hebraico por causa do caráter mágico daquelas estranhas letras), sinal da cruz (gesto protetor que na *Legenda áurea* aparece dezenas de vezes, afastando demônios, curando doenças, etc.). Segundo Franco Junior (2003, p. 21), aparecem como símbolos constantes na *Legenda áurea*, espécie de amuletos, cujo clero orientava servir para defender a Igreja Católica, no combate ao demônio:

O clero, naturalmente, desempenhava nessas batalhas simbólicas o papel central, pois, sendo o grande intermediador entre a humanidade e a Divindade, atribuía a si mesmo o poder de indicar os elementos a ser combatidos. [...] Contudo isso não significa, ao contrário de análises simplistas, que se tratasse de mera manipulação das crenças populares por parte da Igreja para a defesa de seus interesses (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 147).

Entretanto, se Jesus Cristo pregara o pacifismo, esses princípios apenas poderiam tornar-se vitoriosos, conforme a interpretação medieval, com a implantação da unidade cristã. Em seguida, se alguém apoiava heresias, infiéis, cismáticos e pagãos estava contra a harmonia universal, justificando-se, assim, o emprego da força para sua eliminação. A guerra era pré-condição para a paz. “Todo cristão deve estar preparado para a primeira se quiser alcançar a

segunda. [...] O fiel deve proteger-se ‘atrás das muralhas de Cristo’ e assim esperar o Senhor benévolo com coração perseverante” (FRANCO JUNIOR 2006, p. 147).

Em 1140 um dos mais importantes eclesiásticos da Igreja, o monge Graciano, afirmava que “os hereges devem ser obrigados a aceitar a salvação mesmo contra sua vontade” (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 148). A concepção de Guerra Santa, tipicamente medieval, era inexistente no cristianismo primitivo era incompreensível para o contemporâneo cristianismo bizantino.

Franco Junior (2006, p. 149) afirmou que os clérigos não justificavam apenas a guerra contra os inimigos terrenos do cristianismo, que às vezes até participavam diretamente dela, como encarregado de defender a sociedade dos inimigos invisíveis, evitando assim os contágios heréticos. Para isso, usavam uma armadura simbólica, a batina, e diferentes armas, como os sacramentos, os exorcismos, o crucifixo e a água benta:

Para a maioria dos homens medievais, que não se tornavam monges ou eremitas, a forma privilegiada de luta contra si próprio era a peregrinação. Ao deixar a segurança de sua casa em busca de um santuário distante, o peregrino sofria todas as dificuldades do caminho, realizando assim um exercício ascético e uma forma de penitência. Noutros termos, numa peregrinação importava mais a rota do que o objetivo: o sofrimento do caminho é que permitia depois receber a sacralidade emanada do corpo santo ou do local visitado. [...] O belicismo das Cruzadas é primeiramente mental, depois corporal. Enquanto no século XII a autoflagelação era aceita em termos, apenas como uma forma de penitência, na segunda metade do século XIII passou a ser praticada pelo seu valor escatológico (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 150).

Os peregrinos medievais, por sua vez, ao trocar esforço físico por benefícios divinos, repetiam gestos ao longo dos séculos. De forma geral, o cristianismo limitou-se a revestir os velhos locais de peregrinação de outra aparência e de outra apologia. Assim, o homem medieval que para lá se dirigia respondia a um impulso profundo, antigo, enraizado no imaginário. Este sentido da História deu origem à ideia, sempre presente na Idade Média, de que o homem era um peregrino diante de sua vida. Franco Junior chega a essa consideração ao observar que:

A cristianização desse impulso deu-se quase sempre, pelo menos até o século XII, pela presença de corpos santos, ou partes deles, nos locais de peregrinação. De fato, as relíquias existentes nesses lugares completavam a purificação almejada pelo peregrino. Tal se devia ao fato de os santos, mais do que os monges ou os peregrinos, serem os abastecedores por excelência do tesouro de boas ações (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 153).

Os santos também forneciam acima de tudo as preciosas relíquias, partes de seus corpos ou objetos que estiveram em contato com eles e que, portanto transmitiam algo de sua sacralidade. Pela sua carga sagrada e poder miraculoso, as relíquias eram extremamente importantes: sobre elas, faziam-se juramentos, mosteiros e igrejas gozavam de prestígio proporcional ao das relíquias possuídas, objetos, assim, ganhavam uma carga mágica com a sua presença, como a espada de Rolando, que tinham algumas delas embutidas no cabo (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 153-154).

Na *Legenda áurea* isso aparece na maioria dos capítulos, nos relatos de Varazze (2003), e por meio de prova de força contra as divindades pagãs que o cristianismo de Jacopo reduzia a demônios disfarçados por alguma figura representativa, e Deus como sendo o único e absoluto cristão:

[...] para o dominicano de Varazze aqueles não eram fatos históricos, ocorridos no passado, na época da instalação do cristianismo no Império Romano, e sim exemplos eternos da luta entre os maus e os bons, luta que continuava a ocorrer na sua época e ocorreria ainda no futuro, até o fim dos tempos. Em razão disso, várias vezes os santos deixavam de lado a caridade e a piedade cristãs para mutilar e matar adversários da fé (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 18).

Deste modo, o dominicano escreveu a obra em uma realidade pessimista e transitória, devido à séria crise global que estava presente na segunda metade do século XIII, uma vez que se invertiam as tendências demográficas, econômicas e sociais que haviam atingido seu auge para as condições medievais. Quanto a este aspecto histórico, o estudioso diz:

É mais significativo que Deus tenha pensado em acabar com o mundo naquele momento, adiando essa decisão apenas graças ao surgimento de santos excepcionais como Francisco e Domingos. É mais significativo ainda que a última vida de santo relatada termine mostrando como o tempo presente era o da tirania, da heresia, da vacância imperial resultante da deposição de Frederico II, que para alguns tinha sido o Anticristo e para outros o Messias (FRANCO JUNIOR, 2003, p. 20).

No aspecto cultural da Idade Média, Varazze (2003) procurava escolher e adequar o seu vasto material na consolidação do erudito com o popular à sua disposição, oscilando entre a teologia e o paganismo, com o objetivo de construir um discurso firmemente ortodoxo, mesmo havendo pressão de antigas heranças culturais cristalizadas por todos os cristãos. Isso exemplifica a citação que o dominicano fez sobre o ato de queimar os ossos de animais.

Às vezes, o desejo evangelizador mesclava-se com a presença mítica. E foi digna de exemplaridade a passagem na qual São Cristóvão transportou Jesus Cristo, que carregava o “mundo em seus ombros”, como fizera na mitologia Greco-romana; ou quando o Diabo,

disfarçado em figura feminina, enviava flechas envenenadas de desejo em direção ao coração do bispo, atuando como uma espécie de Cupido maléfico.

Outro discurso civilizador proposto por Varazze (2003) foi quando o cristianíssimo Santo Antônio encontrou na floresta personagens pagãos como um centauro e um sátiro. Outras vezes, a presença mítica era deformada pelas necessidades teológicas, igual a comparação da vida de São Juliano e, principalmente, de Judas à de Édipo.

Em síntese, as compilações de Varazze (2003) representaram o reconhecimento oficial de um novo equilíbrio entre diversas camadas da espiritualidade. O cristianismo medieval girava em torno da palavra, que remetia ao sentido de mito e de ato, na forma de rito ou dito de outro modo, de uma crença e de um determinado comportamento; enfim, o mito consubstanciava o reduto da cultura vulgar e o rito, da cultura erudita.

A obra do dominicano registrava a nova harmonia da dupla perspectiva verbal e gestual. Com efeito, o Universo nascera através da palavra (“faça-se luz”, “no princípio era o Verbo”), mas o ponto culminante da Criação dera-se com o trabalho manual de Deus (“modelou o homem com terra”). O mundo conheceu a verdade por meio da pregação de Cristo, mas tão importante quanto o rito decorrente de seu gesto da divisão do pão entre os apóstolos foi o seu pedido para que aquilo fosse sempre repetido “em minha memória”.

Desse modo, foi com palavras e gestos que Deus encarnado propôs novos comportamentos e curou os homens e mulheres individualmente, por meio dos milagres, e coletivamente, através da salvação, graças ao sacrifício da Cruz. Varazze (2003) acrescenta ainda que foi através de palavras e gestos multiplicados pelos santos e santas, verdadeiros seguidores de Deus, através de suas pregações e próprio martírio que os arquetípicos sacros (re)atualizavam-se.

A *Legenda áurea* buscou levar ao leitor a concepção da extensa história da cristianização do ocidente, por meio das pregações dos clérigos, inserida no contexto literário, com caráter discursivamente persuasivo. A leitura dos textos hagiográficos permitiu uma compreensão, esclarecimento e até justificar a existência de determinadas normas e controles, conforme outras obras que almejam catequizar o público da época.

Portanto, as histórias de santos e santas possuíam normalmente um modelo: encontrava-se na negação das riquezas, abdicação total da vida confortável, conduzida conforme as doutrinas divinas incumbidas, tendo com desfecho a morte, majoritariamente trágica e profundamente dramática, para a qual serviu de exemplo o martírio, tudo em favor do encontro com Deus e a elevação à categoria de santo.

A *Legenda áurea*, por fim, consubstanciou-se como manual de uso prático, serviu para contribuir para os sermões de clérigos, monges e bispos, revelando aos leigos a santidade, a trajetória de vida dos santos e das santas.

2. AS REPRESENTAÇÕES DO FEMININO NA *LEGENDA ÁUREA* NO SÉCULO XIII

Este capítulo procurou trazer representações realizadas pela Igreja Católica das mulheres (virgens, casadas ou viúvas) presentificadas na *Legenda áurea*. Embora as condições pessoais fossem diferentes umas das outras, essas mulheres percorreram uma trajetória em busca de salvação de suas almas, algumas delas tempos depois da renúncia da carne, do ato sexual.

As mulheres no período medieval foram inferiorizadas, identificadas como inimigas e ameaçadoras, uma fonte do mal para os homens. Tal rebaixamento aconteceu porque antes do século XIII quem escreveu a seu respeito eram, em geral, membros da Igreja Católica. Localizados à distância do universo feminino, isolados em seus suntuosos palacetes e pelos intransponíveis muros dos mosteiros, separados, além disso, pelo celibato, sem nada saber a respeito delas, representavam-nas com observável medo, estranheza e aversão.

A história das mulheres articulada à perspectiva de gênero revelou que as práticas culturais foram produzidas por relações de poder, por diferenças de gêneros, atreladas às visões de mundo daqueles que detém o poder ou são capazes de inculcar representações por meio de discursos persuasivos. Nesse sentido, a visão que aquela sociedade produziu em relação aos sexos foi construída de acordo com seu próprio entendimento do que seria homem e mulher, determinado por fatores de seu ambiente cultural específico. Perceber que o fato

histórico é social e culturalmente formado é um pressuposto central para os estudos que discutem a concepção de gênero (FORTES, 2006, p. 2).

A influência da Igreja Católica na sociedade medieval construiu representações¹⁵ negativas sobre as mulheres, caracterizadas como heréticas, subversivas e pecadoras, distintas das santas e de Nossa Senhora, que portavam todas as virtudes. Uma significativa parte das imagens sobre o feminino disseminada ao longo do tempo deriva desta generalização de atitudes, traços e características de Eva a tudo que envolvia a questão do sexo feminino e, muitas delas, têm precisamente a ver com o segundo argumento justificador da divisão sexual, a saber, a culpa de Eva no Pecado Original e ao demoníaco, via corpo feminino.

A representação do feminino no contexto social na Idade Média estava moldurada pelas heranças que retratavam a sua inferioridade e submissão, em que Eva representava a mulher tentadora, diferentemente de Maria, que imprimia o exemplo de conduta feminina. Conseqüentemente, houve discursos proferidos em torno dessa dualidade, uma vez que as mulheres encontravam-se à margem da sociedade, sua contribuição era apenas de auxiliar os homens no cuidado dos filhos e da casa, visto que herdavam suas vidas das atitudes suspeitas de Eva. No medievo, a instituição católica apenas oficializou essas teorias com o objetivo de estabelecer o seu poder na sociedade, principalmente sobre o corpo feminino. Entretanto:

Ora a mulher é fogo, devastadora das rotinas familiares e da ordem burguesa, devoradora, consumindo as energias viris, mulher das febres e das paixões românticas, que a psicanálise, guardiã da paz das famílias, colocará na categoria das neuróticas; filhas do diabo, mulher louca, histérica herdeira das feiticeiras de outrora. A ruiva heroína dos romances de folhetim, essa mulher cujo calor do sangue ilumina pelo e cabelos, e através da qual chega a desgraça, é a encarnação popular da mulher ígnea que deixa apenas cinzas e fumaça. Outra imagem: contrária: a mulher-água, fonte de frescor para o guerreiro, de inspiração para o poeta, rio sombreado e pacífico para o banhar-se, onda enlanguescida cúmplice dos almoços na relva; mas água parada, lisa como um espelho oferecido, estagnante como um belo lago submisso; mulher doce, passiva, amorosa, quieta, instintiva e paciente, misteriosa, um pouco traçoeira, sonho dos pintores impressionistas (PERROT, 2001, p. 188).

Varazze (2003) em suas narrativas das lendas exemplificou a Virgem Maria como padrão de mulher a ser seguido, em virtude de ter concebido um filho sem intermédio da prática sexual, continuando em estado puro e fiel aos preceitos divinos da instituição cristã

¹⁵ A representação é o instrumento de um conhecimento mediato que revela um objeto ausente, substituindo-o por uma “imagem” capaz de trazê-lo à memória e “pintá-lo” tal como é. A relação de representação, assim entendida como correlação de uma imagem presente e de um objeto ausente, uma valendo pelo outro, sustenta toda a teoria do signo do pensamento clássico, elaborada em sua maior complexidade pelos lógicos de Port-Royal (CHARTIER, 2002, p. 74).

sobre a perpetuação de Deus. Assim, Maria tornava-se diferente de Eva, cuja imagem era a de uma mulher comparada com o próprio demônio, uma serpente em forma de ser humano, que não seguiu a ordem de seu Criador, causando o declínio, a decadência do homem e da humanidade, “a maldição do ato de procriar atinge Eva e apenas Eva, que se torna protagonista culpada da união carnal, marcando, desse modo, pesadamente o destino - o seu e o das suas descendentes - de esposa e de mãe” (FRUGONI, 1990, p. 461).

A autora ainda completa a sua afirmação dizendo que

A Eva, com um papel tão criativo no pecado, opõe-se a Virgem Maria, cuja passividade se exalta no momento de se tornar instrumento de redenção: a Ave do Anjo da Anunciação, tal como é o explicado num canto anônimo provavelmente do século IX, é o universo de Eva! Maria, que dá o seu filho ao mundo mantendo-se virgem, e que, única do seu sexo, precisamente porque o seu corpo não conhece a união do matrimônio pode ser exaltada na sua maternidade, constitui o modelo que cada mulher deve procurar imitar, segundo uma proposta que nega acima de tudo o corpo feminino e as suas funções. É assim natural que dos três estados em que a Igreja divide a humanidade - as pessoas casadas, as viúvas e as virgens - estas últimas ocupem o primeiro lugar (FRUGONI, 1990, p. 462).

Assim, era notável que Maria, com o nascimento de Cristo, de acordo com a doutrina cristã, em sua vida fora dócil e obediente a Deus e ao seu marido. Diferentemente de Eva, que carregava toda uma responsabilidade em relação ao pecado e tudo o que houve na civilização, como consequência de seus atos. Ou seja, a representação da virtude e do pecado original numa só figura, a feminina. No entanto, “o argumento da ordem da Criação face à subordinação feminina é suplantado pelo da mulher como originadora do pecado” (TEDESCHI, 2012, p. 65).

No discurso da Igreja Católica foi Deus quem determinou a Eva que obedecesse ao marido, devido à queda original. Por esse viés, da autoridade e do papel de dominação apenas e exclusivamente exercidos pelo homem, inacessíveis à mulher, foi que Deus a tornou subserviente ao homem como castigo pela sua desobediência. Através da culpa original, quando Adão responsabilizou Eva por ter comido do fruto proibido, concretizou-se a hierarquia existente entre a figura masculina e feminina e a diferença entre ambas.

A ordem da Criação e a queda original funcionaram fundando as bases de uma hierarquização sexual que refletiu de forma concreta nas relações sociais. Referindo-se a essa temática, mais especificamente à questão da imagem e semelhança com Deus e do Pecado Original, as autoras defendem que ela “contribuiu para uma visão da mulher como ser inferior e como tentadora, à semelhança de Eva, associada a uma biologia e estratificação social” (CLÈMENT; KRISTEVA, 2001, p. 49).

Le Goff (2008, p. 16) afirmou que a Idade Média é dividida entre o período chamado Idade das sombras e luzes. Assim sendo, a parte do período medieval que caiu em trevas, remetia sempre à condição da mulher. A atitude da Igreja Católica não deveria resumir a representação das mulheres apenas na dualidade feminina, entretanto, o culto marial começou a surgir no Ocidente a partir do século XI, oposto ao que aconteceu no mundo bizantino. Foi no século XII, principalmente, que a imagem de Maria começou se estabelecer, ao passo que a figura de Eva encontrava-se associada como companheira de Adão, formando assim um casal.

O cristianismo medieval foi agitado pelo extraordinário desenvolvimento do culto mariano nos séculos XI e XIII. A devoção à Virgem Maria, enquanto “Mãe de Deus”, desenvolveu-se bem cedo no cristianismo grego ortodoxo. Penetrou mais lentamente o Ocidente Cristão, porque Maria não se encontrava em situação presente no culto desde a Alta Idade Média – em especial, na época carolíngia –, mas foi só a partir do século XI que tomou um lugar central nas crenças e nas práticas do Ocidente cristão. Este culto estabeleceu-se no coração da reforma da Igreja entre meados do século XI e XII (LE GOFF, 2007, p. 113).

As narrativas que buscaram afirmar a fragilidade feminina, ressaltavam que não havia resistência da mulher face à tentação da serpente, personificada como o diabo, levando seu companheiro para a maldição. Dalarun (1990, p. 35) destacou que uma passagem de Ambrósio de Milão, falecido em 397, onde afirmou que “a mulher é que foi a autora da falta do homem, não o homem para a mulher”.

Conforme constavam nas doutrinas eclesiásticas retomadas pelos inquisidores Kramer e Sprengler, em *Malleus Maleficarum*, Eva, considerada pecadora, como um arquétipo primordial de todas as mulheres, feita da costela de Adão, criada de um osso torto, remetia *a priori* à imperfeição desde a sua criação e em suas características femininas. Por tudo isso, deveria ser enclausurada dentro de seu lar, livre das tentações mundanas, como observam os autores:

E convém observar que houve uma falha na formação da mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurvada, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é por assim dizer, contrária a retidão do homem. E como em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepciona e mente (KRAMER, SPRENGLER, 1991, p. 116).

As mulheres eram consideradas pela Igreja Católica, ora altamente nocivas, ora uma ameaça ao homem e à sociedade, pois, segundo o imaginário patriarcal, todas eram movidas unicamente pelo instinto sexual e, em decorrência disso, eram servas do demônio, em nome

dele praticavam atos inaceitáveis. Quando condenadas pela inquisição pagavam seus pecados sendo queimadas vivas em fogueiras.

Segundo o livro de *Génesis*, homem e mulher foram feitos por Deus à sua imagem e semelhança. Entretanto, havia controvérsias, principalmente, quando nos deparamos com o livro *Aos Coríntios*, que relatava a sucessão da criação, primeiro do homem, em seguida, a da mulher, como objeto secundário, auxiliar e acessório do homem.

Dalarun (1990, p. 53) também explicitou uma comparação entre Eva e Virgem-Mãe:

De imediato, uma antinomia: Eva, Maria; uma simbolizando mais as mulheres reais e a outra a mulher ideal. Por razões de estratégia eclesial, de disciplina clerical, de promoção de uma nova moral. Eva é nesta viragem dos séculos XI e XII mais sobrecarregada do que é habitual: ela é a mulher de que o clérigo se deve afastar, a mulher de pouca condição de que se devem purificar as uniões principescas, a filha do Diabo. A Virgem-Mãe, em época de contracção das linhagens, é projectada pelos homens para fora do alcance das mulheres terrestres.

A influência da Igreja Católica na sociedade medieval contribuiu para a formação moral, definindo os papéis sociais de gênero a partir desses discursos, surgindo, então, a figura da mulher comparada à Eva, responsável pelo pecado original, e à Virgem Maria, o modelo do feminino a ser seguido, mas que, contraditoriamente, nenhuma mulher iria alcançar; e uma terceira imagem, a figura de Madalena, a pecadora que se arrepende de suas delinquências, criando, assim, representações por meio desses arquétipos, forjados na imbricação entre o poder e o imaginário. Este último, sendo o que “pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora da poética no sentido etimológico da palavra” (LE GOFF, 1994, p. 12).

Para compreender o conteúdo dessa alegoria seria preciso lembrar que o cristianismo medieval buscava na bíblia constantemente referências, explicações para as realidades de seu tempo. Então, nisso é que vão encontrar uma espécie de figura primitiva. A sociedade medieval, que não tinha o sentido da história com naturalidade, representou a Igreja nessa perspectiva eterna (LE GOFF, 1994, p. 120).

Para Le Goff (1994, p. 147), os deslizes constantes nas escrituras religiosas a respeito das práticas sexuais permitiam identificar contradições nas escrituras sagradas. No entanto, o conceito de “carne” ora era definido como maldição, fonte do pecado, ora como fonte de pureza, salvação e vida eterna. Em relação ao corpo na Idade Média, em especial, o

imaginário projetado sobre ele a partir dos estudos, era o de fonte de maldição, envenenamento e podridão, enfatizados pela teoria da Igreja.

Dentre os vários discursos proferidos pelo cristianismo, o que permaneceu se refere à carne e ao pecado. Isso não significa que o pecado da carne fosse frequente no medievo, mas foi visível, o processo que ao longo desse período pôs a autoridade suprema a serviço da justificação da repressão da maior parte das práticas sexuais:

No Evangelho de João, a carne é resgatada por Jesus, pois “o verbo fez-se homem” (1,14) e Jesus, na Última Ceia, fez da sua carne o pão da vida eterna. “... e o pão que eu hei-de dar é a minha carne pela vida do mundo [...] Se não comerdes a carne do Filho do Homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna...” (Jo 6,51-54). Mas já João opunha o espírito e a carne e afirmava: “O espírito é que dá vida, a carne não serve pra nada” (6, 63). E Paulo efectua também um ligeiro deslizamento: “Deus, enviando o seu filho em carne semelhante à do pecado e para expiação do pecado, condenou na carne o pecado [...] Se viverdes segundo a carne, morrereis” (Rom 8, 3-13) (LE GOFF, 1994, p. 158).

Viu-se a contrariedade na definição do corpo, ora como pecado, ora como fonte de vida nas passagens nos Evangelhos da Bíblia. No entanto, no período medieval, a humanidade deveria basear-se nessas escrituras, para a salvação de suas almas, ainda que houvesse contradição na doutrina cristã.

A sociedade medieval sofreu uma forte imposição por parte da instituição eclesiástica, por construírem uma estrutura de pensamento que disciplinou a sociedade. Para tanto, forjou representações do corpo através de imagens, no imbricamento do poder e do imaginário, que permitiram incorporar essa moral religiosa como disciplina, “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (FOUCAULT, 2008, p. 26). Assim, a representação da mulher transmitia práticas e virtudes quanto à castidade, submissão e obediência à doutrina da Igreja.

O entendimento do mundo e da sociedade foram, assim, construídos pelas representações que, de alguma forma, “procuram entender a produção de sentido das palavras, das imagens e dos símbolos, e busca também a reconstrução das práticas culturais em termo de recepção, de invenção e de disputa de representações” (CHARTIER, 2002, p. 73).

Parafraseando Chartier (2002, p. 74), a representação não se dava apenas ao luxo de etiquetar o povo a partir de condutas moralistas, mais do que isso, ela produzia no seio de uma época, como o medievo, a construção das identidades. No caso particular desta pesquisa, as de gênero, distinguia-se papéis sociais atribuídos a homens e mulheres do período, por meio de um “bélico” resultado de relações de força entre virtudes e regras impostas pelos detentores

do poder de classificar e nomear os outros e as estéticas criadas pela própria comunidade ou que sujeito produzia para si mesmo.

Não só clérigos, mas também leigos, apossaram-se dos fundamentos do conhecimento das escrituras, de tal maneira que correspondiam às exigências dos que *a priori* as elaboraram. Por intermédio dos cultos, sermões e também cursos episcopais, os grandiosos mosteiros, as suntuosas capelas dos soberanos, contaram sempre com a presença de clérigos instruídos. Advindos de castas baronais ou cavaleirescas, foram formados por escolas monásticas, sobretudo catedráticas. Por outro lado, o problema foi mais delicado e complexo quando algum destes adveio do mundo laico, como se pode observar a seguir:

[...] os leigos continuavam a ser, sob muitos pontos de vista, o elemento activo da sociedade temporal. Decerto que os menos cultos, dentre eles, nem por isso eram ignorantes. Além do mais, não deixavam de mandar traduzir, conforme as necessidades, aquilo que eles próprios não podiam ler; veremos daqui a pouco a quantidade de acontecimentos e de ideias que as descrições em língua vulgar lhes transmitiram. Todavia, basta que consideremos o caso da maior parte dos senhores e de muitos altos barões: administradores incapazes de consultar pessoalmente um relatório ou uma conta; juízes cujas decisões eram redigidas - quando o eram - numa linguagem que o tribunal desconhecia (BLOCH, 1997, p. 103).

A Igreja Católica defendia um modelo tradicional de sociedade, apoiado em hierarquias rígidas e em lugares sociais destinados, em representações bem demarcadas de homens e de mulheres. Assim, o discurso oficial da Igreja Católica contribuiu para com as desigualdades associadas aos gêneros, pois de “um discurso histórico factual, foi-se desenvolvendo uma argumentação teológica de suporte deste processo” (KRISTEVA; CLEMENT, 2001, p. 28).

A exaltação da figura masculina em meio à sociedade mantinha heranças históricas, em especial no medievo, a começar pelo fato de que os homens podiam fazer o que quisessem com as mulheres, e esperava-se que estas os agradassem, mas não se esperava o mesmo deles. Ainda que os homens mantivessem-nas reclusas, sós, em um ambiente privado, ao longo da jornada diária, ainda assim estariam (in)visíveis, se faziam presentes, na ambiguidade contraditória do termo.

Nesse universo completamente masculino, esperava-se que a sexualidade masculina fosse mais longe que a feminina, avançando inclusive os limites da conjugalidade. O homem não devia se restringir em absoluto ao quadro conjugal. A moral lícita o obrigava a isso, mas ela era um elemento que todos fingiam respeitar. Assim, o marido podia satisfazer-se com sua esposa e buscar ainda outras mulheres (SILVA; MEDEIROS, 2012, p. 4).

Segundo Duby (1989, p. 15), a Idade Média foi um período dominado pela figura masculina, podendo ser batizado praticamente como a “idade dos homens”. Percebeu-se nesse momento histórico, que os homens pareciam dotados de uma superioridade fálica consequente de suas práticas e, mais que isso, do conjunto de regras morais, religiosas e discursos artísticos. A predileção tanto pela sua escrita que testemunha a história da humanidade quanto sua opinião a respeito das mulheres e seus corpos testemunhavam o poder do sexo masculino na sociedade cristã Ocidental.

Discursos e concepções atribuídos ao feminino pela Igreja Católica prescreviam geralmente o cuidado com o ambiente privado, ou seja, prescrevia que a mulher fosse esposa, mãe e tivesse um bom comportamento no contexto familiar, negando toda a forma de desrespeito e resistência aos domínios da figura masculina.

O poder patriarcal impregnado pela moral cristã e em defesa da figura masculina no cerne de suas práticas sociais fez circular discursos sobre as características que as mulheres deveriam possuir, indo de pacífica, branda, obediente, submissa, discreta, verdadeira até muda, proibida de expressar-se a qualquer custo.

Entretanto, estabelecendo normas e abrindo caminho para a formação das identidades e funções ligadas às mulheres, direcionava seus discursos pela palavra de ordem, à semelhança da didática, orientando a conduta feminina em tudo aquilo que devia e poderia ser atributo delas, em conformidade com as regras culturais, os bons costumes e principalmente no intuito de livrar-lhes dos pecados a fim de salvar a alma. Segundos as doutrinas eclesiásticas, essa conduta deveria ser praticada desde a infância.

Essa maneira de disciplinar as mulheres tinha por consequência a limitação da sua vida no espaço público, mantendo-a sub-repticiamente relegada ao ambiente privado. Assim, a custódia seria uma forma de doutrina dos corpos em função das representações que as escrituras sagradas reforçavam como uma ferramenta de salvação e libertação da natureza feminina.

Partindo desse pressuposto, a cultura patriarcal disseminou por toda sociedade medieval uma espécie de discurso baseado em estigmas, que compreendia o feminino como um estado de coisas muito semelhante à desordem, ao descumprimento das regras. Obviamente, muitas mulheres não estariam adequadas a esses padrões preestabelecidos e seguiriam, portanto, seus próprios interesses, dando margem a uma forma de resistência ao poder. No entanto, Foucault (1996, p. 67), já mencionava que “estamos muito longe de haver constituído um discurso unitário e regular da sexualidade; talvez não cheguemos nunca a isso

e, quem sabe não estejamos indo nessa direção”. Ora, as desigualdades entre homens e mulheres eram históricas e muito bem fundamentadas para a época.

Perante esse comportamento social imposto pelos discursos¹⁶ dos oradores, das recomendações paternas, pelas advertências dos dirigentes religiosos, pelas ordens dos maridos, pelas recomendações dos confessores, por mais eficazes e respeitáveis que tivessem sido já não permitiam mais a restituição da realidade às mulheres. Elas se autodirigiam, ocultando seus sentimentos e possíveis desejos femininos. As mulheres, então, estavam invariavelmente relegadas a conviver com os signos daqueles homens, prestando gentilezas a uma determinada organização social e ideológica muito definida: a Igreja Católica, em toda sua plenitude secular, no governo dos corpos e das almas femininas.

A historiografia lançou novos olhares sobre a Idade Média e destacou o papel das mulheres na sociedade e suas resistências, que se expressavam em âmbitos variados. Ou seja, embora a mulher fosse rigidamente disciplinada e segregada, havia inúmeras formas resistências e conquistas de espaços de liberdade. Muitas mulheres gozavam de tantos privilégios e poderes quanto os homens. Para elucidar a afirmação foi preciso abordar certas questões jurídicas como o casamento, por exemplo, de extrema valia para se mostrar a liberdade de atuação e decisão que possuía a mulher medieval, mesmo vivendo sobre a tutela masculina (MURARO, 2002, p. 102).

Para Tedeschi (2012, p. 58), uma leitura dos mecanismos de recepção das representações do feminino veiculadas pela moral cristã poderia levar-nos a refletir apenas sobre o modo como determinam as práticas sociais vinculadas à dominação masculina, negligenciando a importância da autopercepção feminina e da incorporação de estruturas inconscientes, disciplinadoras do lugar social da mulher.

Georges Duby afirmou que a Idade Média era machista, porém existiram admiráveis rainhas, abadessas e santas. Ou seja, a Idade Média trouxe suficiente promoção à mulher. A elevação da Virgem Maria a uma condição de exemplo a ser seguido e cultuado, seria indício favorável para que pudesse afirmar que “o cristianismo libertou as mulheres” Le Goff (2008).

Casagrande (1990) ressaltou que o comportamento religioso feminino tornou-se mais relevante em quantidade e qualidade: como forma de resistência, algumas delas participaram de movimentos heréticos e que não aceitaram o catolicismo; outras se inscreveram

¹⁶ Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante (FOUCAULT, 1970, p. 49).

numerosamente em Ordens religiosas; ou escolheram um tipo de vida religiosa a serviço de Deus e do próximo à margem da instituição eclesiástica; muitas ainda tomaram a palavra para descrever o desejo de uma revelação mais intensa e direta com sua divindade. Entre os séculos XII e XIII, por exemplo, uma porção de mulheres participou do movimento herético cátaro e juntou-se também a comunidades autônomas, como o *Movimento das Beguinas*¹⁷ - grupos de mulheres leigas celibatárias que fugiam à dominação patriarcal e que, ao mesmo tempo, ameaçavam a autoridade masculina e dos clérigos nas instituições cristãs.

Varazze (2003) destacou por meio de sua compilação *Legenda áurea* o papel das mulheres na Idade Média, tirando-as da invisibilidade e apontou a sua exemplaridade. Essas mulheres que alcançaram a santidade eram corajosas, determinadas, perseverantes, sábias, rebeldes, fortes e resistiam à dominação masculina a fim de defender a sua fé e a Igreja Católica.

Ao analisar a santidade feminina, Le Goff disse que o cristianismo representava uma possibilidade de promoção da mulher, pois “houve muitas delas entre os mártires. Muito cedo elas bateram às portas da santidade. Há cortes de santas, às quais os fiéis dedicam suas devoções” (LE GOFF, 2010, p. 68).

Das 175 lendas compiladas na *Legenda áurea*, 30 são dedicadas às santas. Mesmo que o número de lendas dos santos seja superior, o dominicano conferiu enorme atenção à presença marcante das mulheres na obra.

2.1. As santas na *Legenda áurea*: representações do feminino

Na compilação sobre a vida das santas na *Legenda áurea* constam 30 lendas de mulheres que se tornaram santas. Destas, vinte são virgens: Ágata, Inês, Lúcia (mártir), Cristina (mártir), Petronela, Praxedes, Marta, Pelágia, Marina, Margarida, Anastácia, Justina, Eufêmia (mártir), Margarida (mártir), Cecília (mártir), Catarina (mártir), Uma Virgem de Antioquia, Dária (mártir), Perpétua, Felicidade, Onze Mil virgens. Cinco santas deixaram a vida do pecado, adotando a penitência e a conversão a Cristo; eram casadas e/ou mantiveram relações sexuais: Juliana (mártir), Maria Egípcíaca (prostituta), Taís (prostituta), Maria

¹⁷“Alain de Libera [...] situou o início do Movimento das Beguinas, nos arredores de Liège (Bélgica), por volta de 1210. Segundo este mesmo autor, o Movimento das Beguinas possuía sua singularidade: não tinha um santo fundador, não buscava autorização da hierarquia eclesiástica, não tinha uma constituição ou regulamento, não fazia votos públicos, seus votos eram uma declaração de intenção, não um comprometimento irreversível a uma disciplina imposta pela autoridade, e seus membros podiam continuar suas atividades normais no mundo”. (CALADO, 2012, p. 47).

Madalena, Sabina, e Teodora, que fora a única adúltera; as demais foram relatos de mulheres peregrinas e até mulheres que tiveram filhos, sendo as quais: Paula, Julita, Felicidade. Grande parte das santas são mártires do início do cristianismo. As santas Pelágia, Marina, Margarida e Teodora ingressaram em mosteiros e, para isso, tiveram que utilizar vestimentas masculinas.

Disseminada no Ocidente cristão durante a Idade Média Central, a representação das santas era uma tradição recorrente. O culto a essas virgens foi amplamente propagado pela Igreja Católica e, principalmente, pelas ordens mendicantes do século XIII. Estas ordens procuraram defender a salvação feminina, criando dentro da obra de Varazze (2003) um ideal de santidade em torno da vida dessas mulheres cristãs, propondo a virgindade como um dos únicos meios para se alcançar o ideal da perfeição cristã.

A partir desta relação entre anjos e demônios, pecado e santidade, foram elaborados modelos que deveriam servir de guia para que os sacerdotes da época elaborassem seus sermões, na educação das mulheres, disciplinando-as sobre como seus corpos deveriam se comportar. O mundo das práticas e o das representações nem sempre caminhavam juntos, assim concluímos, porque era preciso repreender o comportamento desviante e enfatizar a regra.

Uma das características presentes nas narrativas de Varazze (2003) era o ideal de pobreza, associado à penitência e peregrinação, atributos principais das Ordens mendicantes. No entanto, as lendas traziam as santas provenientes de famílias nobres, detentoras de riquezas e muitas buscavam a santidade, um dos caminhos era por meio de caridade e doações aos pobres. O desejo de preservar a virgindade, o testemunho da fé, a resistência diante de algozes, a conversão e a vida dedicada à penitência eram características das vidas das santas.

Na *Legenda áurea* as mulheres eram, em sua maioria, de classe nobre. Tidas como modelos de virgindade e pureza, muitas inclusive defenderam-nas até mesmo com o próprio martírio, ao passo que outras deixaram a vida de pecado e riqueza, conformando-se aos padrões cristãos, com intenção de seguir uma vida de penitência e conversão a Cristo.

Em virtude da ampla discussão acerca das mulheres religiosas, geralmente elas apareciam como imaculadas, castas, enclausuradas e necessitadamente penitentes para obtenção do perdão de Cristo pelos pecados cometidos.

O dominicano fez uma análise etimológica do nome de Lúcia, a partir da qual se obtinha o sentido de *lux*, 'luz'. Segundo próprio Ambrósio mencionava na narrativa, ela estava por natureza designada a ser graciosa. Varazze (2003) apresentou Lúcia pelo brilho da sua virgindade, sem desonra ou qualquer delito que desabonasse sua conduta. A virgem era de

Siracusa e pertencente à nobreza. Devota de Santa Ágata, Lúcia ouvia falar pelo povoado a celebridade da santa, foi até o seu túmulo com sua mãe, Eutícia, que sofria por anos de uma doença incurável. Durante a missa naquele mesmo dia, ouvia a mensagem do Evangelho na qual se contava que o Senhor curou uma mulher que padecia da mesma doença. Varazze (2003, p. 77) comentou que Lúcia dirigiu-se à sua mãe dizendo que “se você acredita no que foi lido, deve acreditar que Ágata está na presença Daquele por quem ela sofreu. Portanto, tocando seu túmulo com fé, logo você estará curada”.

Entretanto, durante sua oração, Santa Ágata apareceu para Lúcia e disse-lhe que a mesma podia interceder pela cura de sua mãe, devido a sua bondade, pureza e devoção a Deus. No entanto, Lúcia reportou-se à mãe e disse:

“Mãe, você está curada. Em nome Daquele por quem acaba de obter a cura, peço que não me procure um esposo, e que meu dote seja distribuído aos pobres”. Respondeu a mãe: “Depois que eu fechar os olhos você pode dispor de seus bens como quiser”. Lúcia replicou: “Se você me dá alguma coisa ao morrer, é porque não pode levá-la consigo; dê-me enquanto está viva e será recompensada” (VARAZZE, 2003, p. 78).

Assim, notamos que, mesmo diante do pedido da filha, o desejo da família insistia em conduzir a filha ao matrimônio. Todavia, passaram a realizar o desejo de Lúcia e venderam parte dos seus bens para doar aos pobres. Mas a notícia chegou ao noivo, e ele questionou o motivo de tal reação para a mãe de Lúcia. Deste modo, a mãe de Lúcia explicou que sua filha havia encontrado um investimento que resultaria em mais lucros.

Varazze (2003) disse que o insensato, crendo tratar-se de um comércio plenamente humano, passou a colaborar na verdade daqueles bens, buscando os melhores negócios. Ao descobrir o real motivo da venda dos bens da família de Lúcia, ele a denunciou pelo fato de violar as leis cristãs e imperiais. Durante o julgamento, o dominicano apresentou assim o julgamento:

Pascásio convidou-a a sacrificar aos ídolos, mas ela respondeu: “O sacrifício que agrada a Deus é visitar os pobres e prover às suas necessidades, mas como não tenho mais nada a dar, ofereço a Ele a mim mesma”. Pascásio retorquiu: “Poderia dizer essas coisas a um cristão insensato como você, mas a mim, que executo os decretos dos príncipes, é inútil argumentar assim”. Lúcia rebateu: “Você executa as leis de seus príncipes, eu executo a lei de meu Deus. Você deseja agradar-lhes, eu anseio ardentemente agradar a Cristo. Faça então o que julgar útil para você, e eu farei o que sei que me será benéfico”. Pascásio: “Você dilapidou seu patrimônio com uns depravados, e agora fala como uma meretriz” (VARAZZE, 2003, p. 78).

Lúcia fez a vontade de Deus ao doar parte dos seus bens aos pobres e necessitados, em favor de sua devoção, mas não fora aceita pelos homens, tanto noivo quanto o cônsul,

entenderam que Lúcia estava afrontando as próprias leis cristãs, que defendiam que um dos caminhos da salvação para as mulheres seria o matrimônio.

Diante desse fato, Lúcia explicou que investira seus bens em um lugar mais seguro do que todos poderiam imaginar, deixando o cônsul Pascásio furioso e sem saber a quais depravados Lúcia teria doado sua riqueza. Porém, Lúcia resistiu e defendeu o ideal que esses depravados não eram aqueles que foram ajudados, mas sim, os que desvirtuaram os ideais de Deus.

Durante esses discursos, Varazze (2003) mostrava a resistência e a determinação de Lúcia em defender seus ideais, sendo provocada e atacada com questionamentos intimidadores. Ao ser questionada pelo cônsul, se ela era o próprio Deus, então responde:

“Eu sou escrava do Deus que disse: ‘Quando estiverem em presença de reis e de juízes, não se preocupem com o que tenham a dizer, não serão vocês a falar, pois o Espírito Santo falará por vocês’”. Tornou Pascásio: “Então o Espírito Santo está em você?”. Lúcia respondeu: “Os que vivem em castidade são templos do Espírito Santo”. Pascásio: “Então vou mandar que levem você a um lupanar, par que seja violada e perca o Espírito Santo”. Lúcia: “O corpo só é corrompido se o coração consentir, porque se você me fizer violentar, será contra minha vontade, e ganharei a coroa da castidade. Jamais terá o meu consentimento. Eis meu corpo, ele está disposto a toda sorte de suplícios. Por que hesita? Comece a me atormentar, filho do diabo” (VARAZZE, 2003, p. 78-79).

O cônsul Pascásio não aceitou as justificativas de Lúcia e ordenou que viessem algumas pessoas do povoado para que a torturassem até a sua morte. Nesse momento, as reações sobrenaturais mostravam que o Espírito Santo fez com que Lúcia ficasse imóvel a tal ponto que fosse impossível movê-la. Insatisfeito, mandou chamar mil homens e amarrar seus pés e suas mãos, mas Lúcia continuava intacta e sem condições de ser manipulada.

Furioso com a situação de não poder castigar Lúcia, Pascásio então a questionou: “Que malefícios são esses? Por que uma moça não é movida por mil homens?” (VARAZZE, 2003, p. 79). Lúcia responde que não se tratavam de malefícios, mas de benefícios, e tudo que ocorrera não era obra do demônio, mas de Cristo.

Depois de toda tentativa de tortura, Lúcia expressou que tinha obtido seu descanso no martírio. Isso irritou mais ainda o cônsul a ponto de um de seus companheiros, ali presente, enfiar uma espada na garganta de Lúcia, que, sob essa condição fez mais um pronunciamento: “Eu anuncio a você que a paz foi restituída à Igreja, porque hoje Maximiano acaba de morrer e Diocleciano de ser expulso do seu reino. Da mesma forma que minha irmã Ágata foi eleita protetora da cidade de Catânia, assim também fui eleita guardiã de Siracusa” (VARAZZE, 2003, p. 79).

A virgem não foi tirada do lugar em que sofrera. Ela só se rendeu ao espírito depois que alguns clérigos ofereceram-lhe o corpo do Senhor. Lúcia foi sepultada naquele mesmo lugar, onde futuramente foi construída uma Igreja em sua homenagem. Seu martírio ocorreu no ano 310 do Senhor (VARAZZE, 2003, p. 80).

Neste excerto, destacamos alguns pontos, a começar pela análise do seu nome. Essa narrativa trazia consigo um valor religioso, como se Lúcia estivesse predestinada a ser uma santa e a seguir o caminho da doutrina cristã. A ênfase no seu nome podia também ser vista como uma característica do cristianismo: o caminho da luz, ou, no mínimo, que ela encontraria este caminho ao longo de sua vida. A figura masculina citada nas narrativas das santas foi uma característica predominante na *Legenda áurea*. O dominicano citava o clérigo Ambrósio como fundamento de autoridade, conferindo à legenda confiabilidade e fidelidade à narrativa.

As mulheres da nobreza eram vinculadas aos ideais de castidade, em nome da mais pura e elevada redenção da alma; enquanto que as de outros segmentos sociais tinham mais dificuldade para alcançar este *status*, pois precisavam passar por algum tipo de prova, prisão ou penitência para obter a salvação. A determinação de Santa Lúcia mostrava, pois, que seus ideais rompiam com determinadas práticas machistas.

Constava na legenda de Santa Ágata que este nome derivava de *ágios*, “santo”, e de *Theos* “Deus”, significando, portanto “santa de Deus”. Ágata, virgem e nobre da cidade de Catânia, muito bela, honrava incessantemente a Deus com toda sua lealdade. Na tentativa de conquistar a atenção de Ágata, Quintiano, cônsul da Sicília, homem ignóbil, voluptuoso, avaro e idólatra, mandou por resolução buscá-la. Entregou a virgem a uma meretriz chamada Afrodísia e suas nove filhas, depravadas como a mãe, a fim de que em trinta dias mudassem-lhe a decisão de continuar casta. Elas esperavam desviá-la dos bons propósitos, mediante promessas ou fortes intimidações (VARAZZE, 2003, p. 256). Porém, Ágata recusava-se, afirmando:

Minha vontade é mais sólida que pedra, pois está fundamentalmente em Cristo. As palavras de vocês são como o vento, suas promessas como a chuva, os terrores como os rios. Por mais fortes que sejam, as fundamentações de minha casa permanecem sólidas, nada poderá abalá-las (VARAZZE, 2003, p. 256-257).

Ágata chorava e pedia em oração a palma do martírio. Afrodísia, ao observar o desejo de Ágata de permanecer inabalável, reportou a Quintiano: “Amolecer as pedras e dar ferro a flexibilidade do chumbo seria mais fácil do que mudar essa moça e desviar sua alma das

práticas cristãs”. Quintiano, indignado, questionava: “De que condição social você é?” Ágata respondia dizendo que era de família nobre. Por fim, Quintiano questionou Ágata a razão de exercer costumes de servo, e a isso Ágata respondia que: “Pareço uma pessoal servil porque sou escrava de Cristo” (VARAZZE, 2003, p. 257).

Quintiano ainda lhe questionava: “Se é livre, como se diz escrava?” Ágata, convicta, replicava: “A suprema liberdade é estar a serviço de Cristo”. Quintiano diz-lhe para escolher entre sacrificar-se aos deuses ou suportar vários suplícios. Porém, Ágata contestava dizendo “que a futura esposa de Quintino seja semelhante à deusa Vênus a que você cultua, e que você mesmo seja como deus Júpiter, o deus que tanto venera” (VARAZZE, 2003, p. 257).

Quintiano ordenava que lhe batassem e proferia: “Não ofenda seu juiz com gracejos temerários”. Ágata emendava:

Surpreende-me que um homem tão prudente como você que tenha chegado à loucura de chamar deuses aqueles, cujos exemplos, não gostariam que sua mulher ou você mesmo seguissem, já que considera injúria meu desejo que você viva como eles. Se seus deuses são bons, desejei apenas o bem para você. (VARAZZE, 2003, p. 257)

No entanto, Quintiano replicou: “Preciso ouvir esse discurso inútil?” “Ou você sacrifica aos deuses, ou morrerá por toda espécie de suplícios”. Ágata, então, disse:

Se me entregar às feras, ao ouvirem o nome de Cristo elas ficarão mansas; se empregar o fogo, os anjos derramarão do Céu um rocio salutar sobre mim; se me infligir chagas e torturas, verá que desprezo tudo por ter em mim o Espírito Santo (VARAZZE, 2003, p. 257).

Com esses argumentos, Ágata publicamente envergonhou o cônsul, acarretando sua prisão. Ela foi para lá com grande alegria e glória, como se estivesse convidada a um banquete, e recomendava-se a Deus. No dia seguinte, Quintiano continuou a insistir que Ágata renegasse a Cristo. Porém, mediante a recusa de Ágata, ordenava suspendê-la em um cavalete e torturá-la. Neste instante, Ágata proclamou:

Nesses suplícios, meu deleite é o de um homem que recebe uma boa notícia, ou que vê uma pessoa por muito tempo esperada, ou que descobriu grandes tesouros. Da mesma maneira, que o trigo só pode ser colocado no celeiro depois de batido para ser separada da casca, minha alma só pode adentrar no Paraíso com a palma do martírio se meu corpo tiver sido dilacerado com violência pelos carrascos (VARAZZE, 2003, p. 258).

O cônsul, nenhum pouco feliz com a reação de Ágata, ordenou aos seus homens que arrancassem os seus seios com uma tenaz, e então Ágata em meio às angústias e dores diz ao cônsul “és um ímpio, cruel e horrendo tirano, e que se não tem vergonha de mutilar o seio de

uma mulher, que tinha servido o primeiro de seu alimento, a amamentação” (VARAZZE, 2003, p. 257). Assim, Ágata teve arrancadas suas mamas totalmente sadias, com as quais nutria todos os seus sentidos e que desde a infância foram consagradas a Cristo. Por fim, irritado, o cônsul ordenou que a levassem para o calabouço, proibindo a entrada de qualquer pessoa e de alimentos. Mas, durante a noite:

[...] precedido de uma criança com uma tocha, apareceu-lhe um ancião que trazia na mão diversos remédios e que lhe disse: “Embora aquele louco a tenha coberto de tormentos, você o atormentou ainda mais com suas respostas. Embora ele tenha deformado o seu seio, ele será coberto de amargura. Eu presenciei todas as suas torturas e vi que seu seio pode ser curado. Ágata: “Nunca exibí meu corpo nem para receber remédios, e seria indecoroso fazê-lo agora”. O ancião disse: “Filha, sou cristão, não tenha vergonha”. Ágata retrucou: “E como poderia sentir vergonha, se você é um ancião de idade avançada e meu corpo está tão horivelmente dilacerado ninguém poderia ter sua volúpia por mim? Sou grata, meu senhor e pai, por me honrar com sua solicitude”. O ancião: “Por que, então, não me deixa curá-la?” Ágata respondeu: “Porque tenho o Senhor Jesus Cristo, que com uma só palavra cura e restabelece todas as coisas. Se quiser, Ele pode me curar num instante”. E o ancião disse-lhe, sorrindo: Sou seu apóstolo, foi Ele mesmo que me enviou. Saiba que, em seu nome, você está curada” (VARAZZE, 2003, p. 258).

Após esse discurso, o dominicano descreveu que o ancião Pedro desapareceu e Ágata rendeu-se e agradeceu a Deus, e notou que estava com o seu seio reconstituído. Mas o cônsul ainda não se dando por vencido tornou questioná-la se iria ceder aos pedidos dele, porque, caso contrário, voltaria a castigá-la.

Ágata contestou-lhe o pedido novamente, dizendo que suas palavras não eram de grande valor. Nesse instante, Quintiano com tamanha ira perguntou-lhe mais uma vez se ela continuaria adorando Jesus Cristo e não a seus deuses, e Ágata continuava fiel em seu propósito. Desse modo, o cônsul desafiou sua postura de fé, “e mandou que jogassem pelo chão, cacos de cerâmica, e sobre eles brasas ardentes, arrastando depois por ali seu corpo nu” (VARAZZE, 2003, p. 259). Durante o castigo aconteceu um terremoto, que abalou toda cidade, causando o desaparecimento de dois conselheiros de Quintiano, sob as ruínas do palácio.

Por consequência, a população reuniu-se e foi até o cônsul, convencendo-o de que tais acontecimentos resultavam unicamente da injustiça cometida contra Ágata. Então, o cônsul, temendo que ocorresse outro fenômeno natural, como um terremoto, ou a rebelião do povo, fenômeno social, ordenou que a levassem novamente para a prisão, onde ela fez a prece subsequente:

“Senhor Jesus Cristo, que me criou e me protegeu desde a infância, que preservou meu coração de máculas, que o poupou do amor do mundo e que me fez vencer tormentos, dando-me virtude da paciência, receba meu espírito e permita-me alcançar sua misericórdia”. Após essa prece, ela deu um grande grito e rendeu o espírito por volta de 253 do Senhor, sob o império de Daciano (VARAZZE, 2003, p. 259).

Varazze (2003, p. 260) finalizou a narrativa da legenda da Santa Ágata dizendo que sua alma “santa e generosa” honrava as doutrinas do Senhor. E o cônsul Quintiano, no instante que fora apropriar-se dos bens de Ágata, foi morto por dois cavalos que se soltaram, dos quais um lhe mordera e o outro lhe dera um coice que o lançou ao rio daquela localidade, sendo seu corpo jamais encontrado, dando-se por desaparecido.

Diante disso, foi perceptível a persistência de Ágata na conduta religiosa, mesmo diante do sofrimento, torturas e angustias. Essa demonstração de fé, conforme a doutrina cristã foi o modelo de vida mais próxima de Deus para quem buscava a salvação, mostrando o quão valente a santa persistiu no seu propósito, resistindo a tudo para manter seus propósitos. Como resultado do castigo divino, por não seguir os mandamentos de Deus e por seu mau comportamento com Ágata, o cônsul Quintiano não obteve a salvação da sua alma.

A legenda de Santa Ágata repôs, por assim dizer, com veemência seu temor a Deus, que nada nem ninguém desaprovavam a sua conduta perante a sociedade. A partir do discurso do dominicano, um ano após a morte de Ágata:

Eis o que diz Ambrósio sobre essa virgem: “Ó feliz e ilustre virgem que mereceu o martírio, derramando seu sangue para a glória do Senhor! Ó gloriosa e nobre virgem, ilustrada por uma dupla glória, por ter feito toda sorte de milagres no meio dos mais cruéis tormentos e por ter merecido ser curada pela visita do apóstolo! Os céus acolheram essa esposa de Cristo, cujos restos mortais são objeto de glorioso respeito, e cuja santidade da alma e libertação da pátria é proclamada por um coro de anjos” (VARAZZE, 2003, p. 260).

Comparativamente, a legenda de Ágata assemelhava-se à de Lúcia. Houve análise latina dos nomes que era um exercício de conexão religiosa, de entrega a Deus. Mesmo se tratando de um período em que era valorizada a pobreza, muitas mulheres que alcançaram a santidade eram ricas e belas. Mas todas recusavam à luxúria, vendiam seus bens materiais e seguiam com determinação suas convicções religiosas. Essas mulheres também reagiam à imposição das figuras masculinas, pois o único companheiro masculino aceitável em suas vidas era Jesus Cristo, que ocupava o espaço do homem. Com isso, a virgindade associava-se à entrega a vida religiosa.

Nas articulações de Varazze (2003), todavia, foi perceptível a descrição dos corpos dessas santas. Os corpos ideais, segundo os modelos da Igreja Católica, deveriam ser castos, puros e intactos. Porém, mulheres casadas, prostitutas não estavam impedidas de alcançar a santidade, desde seguissem os preceitos católicos. Assim, a devoção religiosa não eliminava ou anulava a beleza dos corpos, mas a acentuava, tendo o cuidado de mostrá-los perfeitos e atraentes aos que contemplam; eram, por inteiro, corpos intocáveis, puros e castos.

Outro exemplo de santa que morreu virgem, compilada pelo dominicano é Inês. Segundo a legenda:

Inês [Agnes] vem de agnus ‘cordeiro’, porque ela foi doce e humilde como um [...] Inês, virgem de elevadíssima prudência, com a idade de treze anos sofreu a morte e ganhou a vida, segundo testemunho de Ambrósio, que escreveu seu martírio, [...] de rosto era bela, porém mais bela ainda por sua fé. Um dia ao voltar da escola, encontrou o filho do prefeito, que ficou apaixonado por ela. Ele prometeu pedrarias e riquezas imensas se casasse com ele. Inês respondeu-lhe “Afastese de mim, lar de pecado, alimento de crime, pasto de morte, pois já estou prometida a outro amado”. E começou a fazer elogio desse amante, desse esposo que tinha cinco qualidades exigidas pelas esposas: nobreza de raça, beleza deslumbrante, abundância de riquezas, coragem e força [...]. Ao ouvir isso o rapaz ficou fora de si, adoeceu de amor, passou a soltar longos suspiros. Seu pai fez a jovem virgem ficar sabendo disso e ao ouvi-la garantir que não podia violar a aliança jurada ao seu primeiro esposo [...]. Alguém lhe assegurou que o esposo de que ela falava era Cristo, então o prefeito quis dissuadi-la, primeiro por doces palavras depois por temor [...]. O suplente, que se chamava Aspásio, mandou jogá-la numa grande fogueira, mas a chama, dividindo-se em duas, queimou o povo que estava em volta, sem atingir Inês. Aspásio mandou então enfiar uma espada na garganta dela. Foi assim que Cristo, seu esposo fulgurante de brancura e de vermelhidão, sangrou-a sua esposa e sua mártir (VARAZZE, 2003, p. 183-187).

Varazze (2003) sustentava seu discurso, na compilação da legenda de Inês, em Ambrósio, discípulo da fé cristã e símbolo masculino da verdade, a fim de garantir credibilidade aos seus relatos. A castidade também era evocada, assim como o sacrifício de Inês, que “sofreu a morte e ganhou a vida”, ou seja, a recompensa celestial da salvação por meio do suplício.

Varazze (2003) preocupava-se tanto com jovens moças da época que a inocência e a juventude da santa jovem contrariam o imaginário católico que conferia devoção religiosa à maturidade da mulher. Devido ao comprometimento com Deus, Inês também pretendeu se livrar do casamento indesejado, combinado segundo a tradição patriarcal. Diante de tudo isso, vimos como foi evidente a preocupação de com as moças jovens, a fim de propor-lhes padrões de comportamento religioso. Estes foram indispensáveis para a transformação do comportamento das mulheres no medievo.

Era, portanto, a figura masculina dos padres, principalmente clérigos, em seus sermões, que tinha o poder de orientar como as mulheres deveriam gerir seus corpos; ademais, explorando a figura masculina de Ambrósio como testemunha da verdade, aceitação e fé.

Nossa Senhora e as santas foram os principais símbolos da virgindade descrita nas narrativas de Varazze (2003). No discurso cristão, segundo Freitas e Tomé (2011, p. 186-187), a virgindade estava ligada à integridade corporal. Para Dalarun (1990, p. 42), a virgem deveria ter o corpo incorruptível e a mente em integridade, situando-se longe de desejos sexuais. Mesmo sofrendo algum tipo de abuso, sua virgindade não seria rompida; diferente da viúva, pelo fato de seu corpo ter sido obrigado a se liberar nas relações sexuais, e da mulher casada, cuja relação sexual era praticada no seio do matrimônio. Por conseguinte, o autor definiu que as “Virgens, viúvas e casadas não representam somente três modos possíveis de castidade, mas três graus possíveis de perfeição dessa virtude”.

Nesse quadro complexo, as virgens gozavam de maior primazia, pois estavam libertas do poder do homem sobre seu corpo e eram salvas, tendo as portas do Paraíso abertas em sua redenção. O que poderiam fazer as mulheres casadas que já não eram mais virgens e desejam à salvação? Existiam vozes que as defendiam, embora timidamente:

Não se deverá preferir a mulher a todos os bens materiais, uma vez que ela é em tudo semelhante ao homem, ‘exceto no sexo’? Existiria a humanidade sem a mulher? Se te falta o campo, de que te servem as sementes? ‘A mulher é prestável, hábil. Ela é excelente sobretudo nas pequenas coisas’ da vida cotidiana. Nenhuma é pior do que Judas, assim como nenhum homem é igual a Maria. (DALARUN, 1990, p. 44)

Ou seja, se por um lado, havia uma hierarquia das formas possíveis de castidade, na qual a mulher virgem ocupava o topo da classificação; por outro, as mulheres que já praticavam sua sexualidade não estão impedidas de serem consideradas virtuosas e definidas como castas, devido à natureza espiritual e intencional da castidade (CASAGRANDE, 1990, p. 111). Existiam associações sobre as mulheres e o controle do seu corpo:

A integridade do corpo, que desempenha um papel secundário na definição da castidade como virtude, torna-se determinante quando se trata de estabelecer uma hierarquia das formas possíveis de castidade. A castidade da alma das virgens, das viúvas e das mulheres casadas é diferente a castidade dos seus corpos: um corpo desde sempre puro permite às virgens uma adesão total ao espírito, que se mantém objectivo mais ou menos longínquo para as viúvas e as casadas, cujo corpo, entretanto marcado pelas exigências da carne, trava ou afrouxa a tensão da alma para o alto. Virgens, viúvas e casadas não representam somente três modos possíveis de castidade, mas também três graus possíveis de perfeição dessa virtude (CASAGRANDE, 1990, p. 112).

Assim, o ideal de virgindade era supremo para clérigos. A salvação para as mulheres casadas era através do resgate, uma vez que a perda da virgindade não tinha apelo físico nem moral, sendo a penitência o único caminho plausível. A maior preocupação da Igreja Católica e que se observava na *Legenda áurea* era com a preservação e o cuidado das mulheres virgens, castas, sem pecado, já que poderiam se dedicar à religião, à fuga do mundo, diferentemente das casadas, pois estas, sim, tinham o dever de zelar pela sua casa, agradar seu marido, gerar filhos e permanecer fiéis ao casamento. Para a Igreja, o refúgio para as mulheres solteiras e virgens era os Conventos, isolados da sociedade, com proteção, para obter uma vida longe das tentações dos demônios, que também se associavam à representação feminina de dedicação religiosa.

A vida de Santa Cristina foi, na mesma medida, excelente exemplo porque através dela o dominicano reforçou a importância de se cuidar das mulheres virgens, de mantê-las afastadas do pecado. Varazze (2003), como de costume, iniciou a legenda pelo estudo etimológico do seu nome. Cristina significa “ungida com Crisma”, pois teve bálsamo de um bom odor nos atos, óleo de devoção em sua alma e benção em sua boca. Ou seja, seu nome já carregava a força de sua predestinação para servir a Deus.

Segundo Varazze (2003, p. 558), Cristina era filha de pais nobres na Itália. Urbano, seu pai, era um juiz criminal, porém pagão. Por ser muito bela e culta foi cobiçada por muitos homens, mas, não querendo ceder ao casamento, fora enclausurada por seu pai em uma torre, acompanhada por criadas, onde se localizavam imagens de deuses de ouro e prata, consagrados ao culto dos deuses. Com isso, a característica da santidade feminina, principalmente as virgens, foi descrita de uma forma diferenciada.

A menção à beleza física e à ambição masculina delimitava o espaço reservado às mulheres. Apesar do estímulo de seu pai ao culto aos deuses pagãos, Cristina o contrariava por firmar-se cristã, ficando vulnerável ao sacrifício em favor deles. A moça quebrou todas as imagens que pertenciam a ele e os repartiu o ouro e a prata das estatuetas entre os pobres. Nesse instante, seu pai ordenou que a açoitassem e depois acorrentassem e o encarcerassem-na. Entretanto, sua mãe desesperada pelas torturas que Cristina sofreria, jogou-se aos pés da jovem e clamou:

“Cristina, minha filha, luz dos meus olhos, tenha misericórdia de mim”. Ela respondeu: “Por que me chama de filha? Não sabe que sou filha de meu Deus?” Convencida de que nada podia fazer a mãe retornou para seu marido e contou a ele as respostas que ouvira. Então o pai mandou que a conduzissem a seu tribunal, onde lhe disse: “Sacrifica aos deuses, pois se

não o fizer será torturada e não será mais chamada de minha filha”. Ela: “Você me concede grande graça ao me repudiar, ao não me chamar de filha do diabo, por que quem nasce do diabo é demônio, e você é o pai do próprio Satanás” (VARAZZE, 2003, p. 559).

Essa passagem do relato foi extremamente interessante não só pela ousadia da jovem santa, mas pela sua absoluta coragem, ao enfrentar os preceitos do pai com austeridade e confiança próprias de uma filha de Deus. A santidade feminina na obra de Varazze (2003) geralmente não foi pautada pela inferioridade e submissão das mulheres em relação aos homens. A notável resistência da Santa Cristina fez com que assumisse outra representação diferente da comum vitimização das santas.

Esta legenda permitiu dar vistas à ruptura com esse *standard* de vida, ao resistir e simultaneamente desconstruir a autoridade paterna, maternal e marital. Com estas atitudes praticamente díspares dos padrões de comportamento feminino, Cristina representava, assim, outro viés de feminilidade, dissociada de todos aqueles anteriormente descritos. Na situação de sucessora da família, ao enfrentar seu pai chamando-o de diabo, ela não estava simplesmente negando sua condição de filha submissa, mas desnaturalizando, sobretudo, a condição falsa de pai, que impedia a filha de submeter-se à religião católica e de professar sua fé. Portanto, a legenda de Cristina, à primeira vista, conferiu à representação do feminino na Idade Média maior liberdade, se comparada a de outras santas, demonstrava também, por outro lado e contraditoriamente, que ela teria de se submeter. Dessa alteridade, na disputa entre os as forças contra e a favor ao cristianismo, apenas um poderia vencer. Isso se explicitou na sequência dos acontecimentos:

Em seguida seu pai mandou que rasgassem suas carnes com garfos pontiagudos e que deslocassem seus membros jovens. Cristina pegou um pedaço de suas carnes e o jogou na cara de seu pai dizendo: “Tirano, recebe e come a carne que você gerou”. Então o pai mandou que a colocassem sobre uma roda e a incendiassem com óleo, mas as chamas saltaram para fora e 1500 homens morreram. Atribuindo tudo isso a artes mágicas da filha, o pai fez com que a trancassem de novo no cárcere (VARAZZE, 2003, p. 559).

Cristina foi revestida, nessa passagem, de um simbolismo tal que ela própria, com altivez, aceitava a condenação e desafiava seu pai novamente, devolvendo-lhe ao rosto à carne de que fora feita. No entanto, isso representava um modo de devolver ao “mundo” aquilo que não se mais era, ou seja, renunciava ao próprio passado, negando a identidade vivida. O condensamento do sobrenatural nesse meio social externalizou-se na sobrelevação da fé de Cristina em Cristo. Seu pai, vendo que a filha não cederia mesmo com a pressão das torturas,

atribuiu os acontecimentos fabulosos às artes mágicas. Assim sendo, decidiu finalmente arremessá-la ao mar com uma grande pedra em seu pescoço.

Nessa perspectiva ficou evidente a presença do sobrenatural na *Legenda áurea*, pois o arcanjo Miguel se encarregou de levá-la de volta para terra. Urbano, pai de Cristina morreu antes mesmo da decapitação da filha.

A autoridade paterna é substituída então pela figura masculina, Juiz de nome Hélio. Este mandou colocar Cristina numa tina de ferro cheia de óleo fervendo, ao qual deveriam acrescentar resina e piche. No instante que os quatro homens mexiam a banheira para que Cristina fosse consumida mais depressa, ela enaltecia a Deus.

Para Varazze (2003, p. 559), o fato de Cristina sobreviver a este martírio simbolizava que Deus lhe prestara um novo nascimento. Assim, o Juiz furioso, fez com que raspassem a cabeça dela e a levassem até o templo de Apolo. Aqui, outra representação do feminino surgia na hagiografia das santas virgens e ao mesmo tempo era destruída: a beleza, como símbolo do pecado. Com a representação dessa cena, sua feminilidade era destruída e como resultado desse processo tinha de ser mais forte porque agora estava purificada de sua condição original de mulher.

Mas esta força era tamanha que transformava os templos pagãos em pó. Assustado, o Juiz desistiu, sendo sucedido por Juliano, que continuava com as torturas. Juliano mandou acender uma fornalha e nela jogar Cristina, que ali permaneceu ilesa durante cinco dias passeando e cantando com os anjos. Insatisfeito, ordenou então que colocassem junto dela duas serpentes, duas víboras e duas cobras, mas os ofídios não lhe fizeram mal algum. Todos estes milagres foram descritos para mostrar a superioridade do cristianismo ao inimigo, o paganismo. Não satisfeito com o que viu,

Juliano ordenou que cortassem os seios dela, dos quais em vez de sangue jorrou leite. Depois mandou que lhe cortassem a língua, mas Cristina não perdeu a fala, recolheu a língua e lançou-a contra o rosto de Juliano, atingindo seu olho e cegando-o. Cheio de ódio, Juliano arremessou contra ela duas flechas no coração e uma no tronco, de forma que entregou seu espírito a Deus sob Diocleciano, no ano do Senhor de 287. Seu corpo repousa no castelo chamado Bolsena, entre Civitavecchia e Viterbo (VARAZZE, 2003, p. 560).

A legenda de Cristina encerrou-se propondo outra reflexão, porque a representação do seio jorrando leite ao invés de sangue não fora utilizada unicamente nesta legenda. Varazze (2003) ao compor a narrativa, atribuiu às santas uma imagem materna. A imagem da mãe em sacrifício, que ampara seu filho Jesus, como demonstrou as escrituras, e a imagem do leite,

como símbolo da pureza e da nutrição, podia fazer com que aqueles que assistiam seu martírio se convertessem “às verdades do cristianismo”. Estava-se diante, pois, do sacrifício da mártir (FREITAS; TOMÉ, 2012, p. 192) que morre em nome da fé diante de todos. A “vítima imolada” para a nutrição e crescimento da Igreja Católica: a “oferenda viva”, que se assemelha ao Cristo.

A trajetória de vida de Cristina permitiu refletir sobre os propósitos do martírio. Segundo Teixeira (2007, 130-131), ela deveria suportar os sofrimentos infligidos injustamente, sendo necessária a sua obedecer, em sinal de testemunho de fé. Assim, o martírio era um ato de fortaleza e de caridade.

Como a Igreja Católica possuía o desejo moral de moldar as identidades das mulheres, construiu um discurso voltado ao feminino através das palavras, dos sermões e toda forma de ordenar as mulheres. Esse desejo nasceu de uma premissa e uma orientação que visou disciplinar o feminino em tudo aquilo que ele podia e devia fazer para enquadrar as mulheres nas normas culturais, nos bons costumes, com a finalidade de salvar sua alma. Essa prática deveria ser feita desde a infância e acompanharia a mulher em todas as fases de vida. Para Casagrande (1990, p. 121), a lenda de Custódia tinha inúmeros fins disciplinares:

Custódia serve para indicar tudo aquilo que pode e deve ser feito para educar as mulheres nos bons costumes e salvar suas almas: reprimir, vigiar, encerrar, mas também proteger. Preservar, cuidar. As mulheres guardadas são amadas e protegidas com um bem inestimável, escondidas como um tesouro frágil e precioso, vigiadas como um perigo sempre iminente, encerradas como um mal de outro modo não evitável. Esta série complexa de intervenções, que vão da repressão mais rígida ao cuidado amoroso, deve ser praticada desde a infância e portanto acompanhar a mulher, ser ela leiga ou religiosa, em todas as fases de sua vida.

As mulheres eram mantidas sob um controle rigoroso da sexualidade. Mesmo as casadas e/ou viúvas podiam atingir o ideal de castidade tão desejado, considerado uma vitória sobre a concupiscência e o pecado da carne. Um exemplo disso é a lenda de Santa Paula, uma mulher pertencente à nobreza. Sua narrativa foi feita pelo clérigo Jerônimo, segundo a sua abordagem:

Se todas as partes do meu corpo estivessem convertidas em línguas e caso uma delas pudesse falar, eu não poderia dizer nada que se aproximasse das virtudes da santa e venerável Paula. Nascida de estirpe nobre, foi tornada ainda mais nobre por sua santidade; foi poderosa em riquezas, mas agora é muito mais importante por ter abraçado a pobreza de Cristo. Tomo como testemunha Jesus e seus santos anjos, em especial seu anjo da guarda, companheiro dessa mulher admirável, o que não digo por lisonja ou exagero, mas por ser pura verdade, reconhecendo que tudo o que poderei dizer está aquém de seus méritos (VARAZZE, 2003, p. 209).

Paula deixou todas as suas riquezas aos pobres, tornando-se uma mulher pobre, igualmente aos outros. O clérigo narrou que entre as pedras preciosas, Paula possuía um brilho de um ornamento precioso. Todavia, Paula tornou-se uma mulher de humildade extrema, sempre perfazendo e mostrando-se menor para se tornar mais atrativa aos olhos de Deus. O clérigo acreditava que à medida que ela se rebaixava, Cristo elevava-a. Ela se escondia, mas não conseguia se ocultar, pois ela fugiu da ostentação e merecia a glória, porque a glória acompanha a coragem como um prestígio, desprezando os que a buscam, os que a desprezam. Sobre a vida de Paula, o eclesiástico ainda disse:

Ele teve cinco filhos: Blesilha, por cuja morte a consolei em Roma; Paulina, que nome seu santo e admirável marido, Pamáquio, o qual enviei um livrinho sobre a perda da esposa, herdeiro de seus bens e executor de seu testamento; Eustóquia, que ainda hoje vive nos lugares santos e é, por sua virgindade, um precioso ornamento da Igreja; Rufina, que por sua morte prematura encheu de dor a alma de sua mãe; Toxócio, após cujo nascimento ela parou de ter filhos, o que atesta que ela só desejara tê-los para satisfazer seu marido, que queria filhos homens. Depois da morte do marido, ela chorou tanto que pensou que ia perder a vida e consagrou-se de tal sorte ao serviço e Deus que se poderia imaginar que tinha desejado ficar viúva (VARAZZE, 2003, p. 2010).

A legenda trazia como modelo de mulher que fora casada e que tinha como objetivo alcançar a santidade. Convencida pelas virtudes de Paulino, bispo de Antioquia, e de Epifânio, que tinham vindo a Roma, ela pensou rapidamente deixar seu país. Isso atestou que a virtude dessa mulher, pois resistiu a qualquer imposição masculina, incorporando o desejo de peregrinar, abandonando sua posição social para seguir a devoção a Deus. O clérigo, durante a sua narrativa justificou o porquê nos detalhes concernentes a Paula:

Ela dirigiu-se ao porto, e seu irmão, seus primos, seus próximos e, mais importantes que todo o resto, seus filhos, acompanharam-na esforçando por convencer sua terna mãe a mudar de ideia. O navio de velas içadas e impulsionado pelos remos começava a se afastar, mas na praia o pequeno Toxócio ainda lhe estendia as mãos. Rufina, prestes a casar, sem proferir uma palavra pedia-lhe, através do pranto, que esperasse suas bodas. No entanto Paula, erguendo os olhos para o céu sem derramar uma só lágrima, superava, por seu amor a Deus, amor que tinha por seus filhos. Ela esquecia que era mãe para atestar que era escrava de Cristo. Suas entranhas estavam dilaceradas e ela combatia contra uma dor que não era menor do que sentiria se lhe tivessem arrancado o coração. Mas às leis da natureza ela opunha uma fé imensa, e com alegria sacrificava seu amor aos filhos por um amor ainda maior a Deus (VARAZZE, 2003, p. 210).

Nesse sentido, o clérigo continuou a narrar a sua trajetória, e à medida que ganhava o mar e todos os tripulantes olhavam a praia, a despedirem-se, Paula, não; ela desviava seus

olhares. Logo que chegou à Terra Santa, negou toda a forma de regalias e mordomias, mantendo-se humilde e forte em seu propósito.

Percorreu com tanto zelo e cuidado pelos lugares em que havia vestígios da passagem de Cristo que só conseguia deixar àqueles locais somente para se dirigir aos outros. Manteve-se diante da cruz, como se Cristo ainda estivesse ali presente. Quando adentrou o Sepulcro, “beijou a pedra da Ressurreição que o anjo havia tirado da entrada do monumento, e colocou seus lábios sobre o lugar em que repousara o corpo do Salvador, como se estivesse sedenta das águas da fé” (VARAZZE, 2003, p. 210).

Os moradores da cidade de Jerusalém teriam testemunhado quantas lágrimas Paula teria derramado por emoção, de quantos foram seus gemidos e também da sua dor. Após esse episódio, Paula foi a Belém e entrou no estábulo, onde teria nascido Jesus. Viu um menino embrulhado nos panos, a chorar na manjedoura e os reis magos adorando ao Senhor:

Ela viveu com tal humildade, que quem a tivesse conhecido e então a visse não a teria reconhecido, e sim tomado pela última das criadas daquele grupo de virgens, devido a seus trajes, suas palavras, sua postura. Desde a morte do marido até seu último dia, ela não comeu na companhia de homem algum, por mais santos que fossem e mesmo que tivessem sido elevados à dignidade episcopal. Ela só banhava se estivesse doente, só dormia em cama macia quando era acometida por fortes febres, senão repousava num cilício estendido na terra dura, se é que se pode chamar de repouso unir as noites aos dias para passa-las em orações quase contínuas. Chorava tanto por pequenas faltas, que alguém imaginaria que tinha cometido os maiores crimes. Quando lhe dizíamos que deveria poupar sua vista e conservá-la para ler o Evangelho, respondia: “É preciso desfigurar este rosto que tantas vezes pinte de vermelho, branco e negro contra o mandamento de Deus. É preciso afligir este corpo que conheceu tantas delícias, é preciso compensar os risos e alegrias de tanto tempo por lágrimas contínuas, a delicadeza da roupa branca e a magnificência de ricos tecidos de seda pela aspereza do cilício. Do mesmo modo que agradei a meu marido e ao mundo, agora desejo agradecer a Cristo” (VARAZZE, 2003, p. 211).

No entanto, ela pouco se dirigia ao clérigo. Com sensatas palavras e extrema prudência, clamava o nome de Cristo como testemunha, dizendo que fazia tudo àquilo por amor a Ele. Paula ainda acrescentou em sua defesa, como último argumento: “Se ficar na completa miséria, encontrarei várias pessoas que me ajudarão, mas se um pobre morrer de fome por não receber de mim o que lhe posso facilmente dar, a quem se cobrará por sua vida?” (VARAZZE, 2003, p. 212).

Entretanto, passados alguns anos, após de ter construído um mosteiro para homens, cuja direção estava sob o olhar dos homens, reuniu em outros três mosteiros virgens procedentes de diferentes lugares, tanto mulheres nobres quanto de média e baixa condição.

Por meio de jejuns frequentes e redobrados, Paula debilitava os corpos dessas jovens que tinham necessidade de mortificação, pois diziam que era preferível a saúde do espírito à do corpo. No entanto, ainda assim toda a sua foi marcada por muito sofrimento. O clérigo narrou que:

Ela sofria muito com a perda dos que amava, em particular seus filhos, e nessas ocasiões, da mesma maneira que quando da morte do marido, quase morrida de desgosto. Ela enfrentava a dor fazendo o sinal da cruz sobre a boca e o peito, enquanto suas entranhas eram dilaceradas pelo choque entre sua fé e seus sentimentos pessoais. Ela sabia de cor a Santa Escritura, e muito embora amasse as histórias nelas contadas, que considerava o fundamento da verdade, apegava-se de preferência ao sentimento espiritual delas, usando-o para construir o edifício de sua alma (VARAZZE, 2003, p. 213).

Paula assim se tornou consagrada ao Senhor. Dona de um sentimento voltado para religião, caridade e martírio, sofreu de uma grande doença, que fez com que realizasse o seu desejo, permanece junto ao Senhor. Seu corpo foi velado por todos que os habitantes de todas as cidades da Palestina que compareceram. Segundo Jerônimo, não houve aposento para os monges, nem lugares para acomodar as virgens, até que seu corpo estivesse enterrado no solo da Igreja, ao lado da gruta em que nasceu Jesus Cristo. Sua filha, que esteve junto durante a sua trajetória, a virgem Eustóquia, abraçou-, já que não suportava ter perdido sua mãe, desejava ser sepultada com ela. Sendo assim, ficou incumbida de cuidar dos pobres, de um grande número de monges e virgens. (VARAZZE, 2003, p. 214).

A legenda da Santa Paula foi encerrada desse modo, mostrando que sua trajetória foi marcada pelas duras jornadas da peregrinação, porém o seu objetivo fora alcançado, pois sua santidade teve um grande significado e reconhecimento pela Igreja.

Outra santa representativa foi Santa Anastácia. Filha do romano Pretaxato e da cristã Fantasta, ela recebeu princípios de fé, herdados de sua mãe e do beato Crisógono. Tendo casado com Públio, simulou doença para abster das relações conjugais, mas ele descobriu que sua esposa, acompanhada por uma criada e vestindo trajes muito pobres, percorria as prisões onde se alojavam cristãos, para levar-lhes coisas de que necessitavam.

Anastácia tinha três irmãs: Agapete, Tionia e Irene que eram cristãs e recusavam-se obstinadamente a obedecer ao prefeito de Roma, que era apaixonado por elas. Então, este mandou prendê-las num quarto onde se guardavam utensílios de cozinha a fim de obrigá-las a fazer sexo, porém elas o rejeitaram. Irritado e fora de si, passou a abraçar as panelas, caldeirões e outros utensílios, imaginando serem as virgens. Assim, todos aqueles que

presenciavam tal cena “acharam que tinha transformado em demônio, cobriram-no de pancadas e depois fugiram, deixando-o só” (VARAZZE, 2003, p. 103).

Tomado por força sobrenatural com tamanha loucura, o prefeito de Roma pensava estar trajado de roupas brancas, como as vestes dos nobres, porém, estava na verdade trajado com roupas indignas, logo pensou que as moças tinham-lhe enfeitado. Com isso, por elas terem recusado a satisfazer os seus desejos, ordenou que seus homens tirassem-nas as roupas à força, mas como elas eram cristãs, as roupas aderiram-lhes ao corpo, de tal maneira que foi impossível tirá-las. Isso o perturbou de tal forma que imediatamente caiu adormecido e não podia ser acordado nem a pancadas.

Varazze (2003, p. 104) afirmou que Anastácia foi entregue pelo imperador a outro prefeito que, se conseguisse fazê-la realizar sacrifícios aos deuses pagãos, poderia casar-se com ela. Esse prefeito levou-a para sua casa e ao tentar abraçá-la ficou totalmente cego. Ele implorou, então, a cura de seus deuses, ao que lhe responderam: “Como você atormentou Anastácia, padecerá no Inferno a nosso lado os tormentos que sofremos. E ao voltar para sua casa foi morto pelos próprios filhos”.

Quando Anastácia fora entregue a outro prefeito, após a morte do imperador, fizeram-lhe a seguinte proposta: “Anastácia, se você quer ser cristã, faz o que o seu Senhor mandou: Quem não renunciar a tudo o que possui, não poderá ser meu discípulo. Dá-me, então, tudo o que você tem e vá a liberdade aonde quiser, sendo uma verdadeira cristã”. Anastácia responde: “Meu Deus disse: Vendam tudo o que tiverem e deem aos pobres, não aos ricos. Ora, como você é rico, eu estaria agindo contra o mandamento de Deus se lhe desse qualquer coisa”. Furioso, o prefeito jogou Anastácia numa masmorra para morrer de fome, mas Santa Teodora, que já sofrera as honras do martírio, alimentou-a com pão celeste durante dois meses (VARAZZE, 2003, p. 104).

Dias depois, Anastácia foi amarrada a uma estaca e queimada viva, enquanto outros pereciam sob diferentes suplícios. Entre os martirizados, havia um cristão que fora despojado várias vezes de suas riquezas por causa de Cristo e que sem cessar repetia: “Não me privarão de Cristo”. Apolônia sepultou com honras “o corpo de Santa Anastácia em seu pomar, onde construiu uma igreja. Ela sofreu sob Diocleciano, que começou a reinar no ano do Senhor de 287” (VARAZZE, 2003, p. 105).

A trajetória de vida de Santa Anastácia foi registrada com o objetivo da busca pela santidade, mesmo sob a tentativa de submissão do marido. A atitude da santa em trabalhar a favor dos mais pobres e necessitados, em nome de Deus, deixando sua vida de ostentação,

honorárias e resistente à imposição de seu esposo, fez com que Anastácia alcançasse sua santidade, sendo mais um exemplo de figura feminina de Varazze (2003).

Assim, havia simbolismos diferentes para cada uma das mulheres. Esse tratamento de diferenciação ficou explícito na narrativa de Varazze (2003). Vejamos o exemplo da vida de Santa Taís:

Taís, meretriz, pelo que se lê nas *Vidas dos Padres*, era de tão grande beleza que muitos homens por ela venderam tudo que tinham e viram-se reduzidos à maior pobreza. Seus amantes, ciumentos uns dos outros, frequentemente se entregavam diante de sua porta a discussões que acabavam com derramamento de sangue. Informado disso, o abade Pafúncio pegou uma roupa laica e uma moeda e foi encontrar Taís em uma cidade do Egito, dando-lhe a moeda que era o preço do pecado. Ela aceitou o dinheiro e disse: “Vamos para o quarto”. [...] ele disse: “Se houver um quarto mais afastado, vamos para lá”. [...] Então ela disse: “Há um quarto onde ninguém entra, mas se você teme a Deus não existe lugar para se esconder”. [...]. Ela ficou reclusa dessa maneira três anos, até que, condoído, o abade Pafúncio foi encontrar o abade Antônio para saber se Deus perdoara os pecados dela [...]. Eles oraram incessantemente, e o abade Paulo, principal discípulo de Antônio, viu de repente no Céu um leito recoberto de tecidos preciosos vigiado por três virgens cujos rostos resplandeciam. Essas três virgens eram o temo da pena futura que retirara Taís do vício, a vergonha das falhas cometidas que lhe valera o perdão, o amor pela justiça que conduziu às coisas do Céu [...]. Chegando ao mosteiro, rompeu o lacre da porta da cela, mas Taís rogou que a deixasse ainda reclusa. Ele disse: “Saia, pois Deus perdoou seus pecados” (VARAZZE, 2003, p. 854-856).

Nessa narrativa, Taís foi descrita como uma bela meretriz rodeada de luxúria. A beleza física da santa foi enfatizada. Muitos “homens vendiam seus bens” para poder pagá-la pelos seus serviços sexuais, ou seja, Taís era motivo de desgraça e pobreza para estes homens, segundo o texto retrata. Entretanto, talvez fosse possível notar que por não ter tanta ênfase em sua vida pessoal não seria um modelo correto de mulher a seguir.

Seu comportamento era desviante e pecador, contudo conseguiu atingir o ideal de castidade da alma, permitindo que se tornasse uma santa, após ter estado presa, a fazer penitência, obtendo como sanção uma graça vinda dos céus. Para obter a redenção de seus pecados, Taís viveu enclausurada num mosteiro durante anos e, só após pagar esse preço, pôde voltar à convivência em sociedade, somente depois do perdão dos padres e dos monges. A religião era, portanto, um fator de correção e de controle na vida das mulheres.

Maria Egipcíaca, ou mulher que percorreu longo caminho até encontrar a santidade, viveu anos mergulhada no mundo da prostituição. Segundo a compilação do dominicano:

Maria Egipcíaca, chamada a Pecadora, passou 47 anos no deserto em austera penitência. Começada por volta do ano do Senhor de 270, no tempo do Imperador Cláudio. Certa vez, um abade chamado Zózimo atravessou o rio

Jordão e percorria um grande deserto procurando um santo eremita, quando viu caminhando uma pessoa nua e de corpo enegrecido pelo sol. Era Maria Egipcíaca, que imediatamente fugiu, com Zózimo correndo atrás dela, por isso perguntou: “Abade Zózimo, por que me persegue? Desculpe-me, não posso mostrar meu rosto porque sou mulher e estou nua; dê seu manto para que eu possa olhá-lo sem me envergonhar”. [...] Nasci no Egito, irmão, e aos doze anos de idade fui para Alexandria, onde durante dezessete anos entreguei-me publicamente à libertinagem e nunca me recusei a quem quer que fosse [...]. O ancião ajoelhou-se e abençoou a escrava do Senhor. Ela lhe disse: “Peço que no dia da ceia do Senhor você venha para a margem do Jordão e traga o corpo do Senhor. Eu irei encontra-lo ali e receber de sua mão esse corpo sagrado, porque desde o dia em que vim para cá não recebi a comunhão do Senhor” (VARAZZE, 2003, p. 352-354).

Santa Maria Egipcíaca foi representada como pecadora. E para alcançar seu perdão, além de precisar do auxílio da figura masculina, necessitou passar por penitência no deserto, reclusa da sociedade. O dominicano a descreve como, maltratada pelo tempo e pelas suas atitudes mundanas. É possível notar que também não há menção maior de sua vida pessoal, apenas o relato de como ingressou sua vida na prostituição, aos doze anos, quando se mudou para Alexandria. Por ser pecadora, foi excluída da sociedade e somente quando encontrou um homem religioso, pode alcançar o perdão e a correção moral. Este homem foi Zózimo, o abade que encontrou Maria Egipcíaca no deserto e lhe conduzia o que fazer.

Nem todas as mulheres abordadas na *Legenda áurea* foram pobres e reclusas socialmente. A legenda de Santa Juliana foi um exemplo distinto neste sentido. Era uma santa que, para manter relações sexuais, exigiu que seu esposo aceitasse Cristo como o único Senhor. Varazze (2003, p. 266-267) descreveu sua passagem da seguinte maneira:

Juliana acabara de se casar com Eulógio, prefeito de Nicomédia, quando disse que só teria relações sexuais se ele aceitasse a fé em Cristo. Ela voltou para a casa de seu pai que mandou despi-la e surrá-la duramente e depois entregou ao prefeito [...]. O prefeito: “Minha senhora, não posso fazer isso, porque o imperador mandaria cortar minha cabeça”. Juliana replicou: “Se você teme dessa forma um imperador mortal, como quer que eu não tema um que é imortal? Faça o que quiser, mas assim não me terá”. O prefeito mandou surrá-la duramente com vara e, durante meio dia, pendurá-la pelos cabelos, enquanto derramavam chumbo derretido sobre a cabeça. Com esse tormento não lhe faz mal algum, acorrentou-a e fechou-a numa prisão, onde o diabo foi encontrá-la sob forma de anjo dizendo: ‘Juliana, sou o anjo que o Senhor enviou para exortá-la a sacrificar aos deuses [...]’. Então Juliana pôs-se a chorar e orou: ‘Senhor, meu Deus, não permita que eu fraqueje, faça com que eu conheça quem é que me dá semelhantes conselhos’ [...]. Depois que Juliana foi decapitada, ocorreu uma tempestade na qual se afogaram no mar o prefeito e 34 homens que o acompanhavam. Seus corpos, vomitados pelas águas, foram devorados por animais e aves.

O que nos chamou atenção nesse excerto foi que, ao contrário das mulheres que foram prostitutas, tais como Taís e Maria Egipcíaca, Juliana acabara de se casar com o prefeito de Nicomédia. Assim, conquistou uma importante posição social. No entanto, independente das santas serem casadas e de terem consumado o ato sexual ou de viverem em pecados, elas alcançaram a salvação. Para isso, foram determinadas e corajosas para o seu tempo e mantiveram-se firmes em seus propósitos de alcançar a salvação. Santa Juliana, por exemplo, não aceitou consumir o casamento enquanto o prefeito não se convertesse ao catolicismo. Santa Taís e Santa Maria Egipcíaca, por sua vez, não tiveram o direito de escolha.

Santa Juliana demonstrou sua resistência, levantando a voz e expressando o seu desejo. Deste modo, apesar da influência da religião na vida das mulheres, o controle e a disciplina dos corpos que perpassavam toda a *Legenda áurea*, foi a própria santa que se impôs ao marido, foi ela quem apresentou as condições. Embora tivesse apresentado a condição religiosa para consumação do casamento com seu esposo, e transpor o poder de seu corpo puro e santo para um homem de fé, essa não era condição suficiente para Juliana concretizar sua conduta cristã, sem sair ilesa, já que, de uma ou de outra maneira, era o homem quem detinha o poder sobre ela.

Por causa de sua crença, Santa Juliana passou pelos sacrifícios da clausura, tortura e decapitação a mando do marido. Apesar de as agressões físicas terem ocorrido (quando a deixou pendurada pelos cabelos, queimando a sua cabeça com chumbo quente), ela nada sofreu. Dessa forma, materializaram-se os objetivos da Igreja em demonstrar por meio dos sofrimentos, sacrifícios, provas e testes a resistência das santas, isto é, a existência de um milagre, a manifestação divina poupando-lhe o sofrimento. Como as santas já citadas anteriormente, Ágata que, mencionada pelo clérigo Ambrósio, relatou os seus inúmeros milagres mesmo sendo castigada e maltratada por não ceder aos caprichos do cônsul. As santas Teodora e Marina, as quais serão analisadas no próximo capítulo, estas foram reconhecidas devido aos inúmeros milagres, como também à intervenção de Deus durante os momentos das injustiças e as maleficências do demônio.

Os homens comuns que contribuíram com a punição de Juliana e cujos nomes não foram mencionados por Varazze (2003) também foram punidos, porque eles feriram as doutrinas cristãs, fazendo mal àquela que defendia e zelava pela moral religiosa. Esses homens morreram no mar, após uma tempestade, novamente algo vindo diretamente de Deus. Os corpos masculinos ainda foram devorados por animais, não tiveram sequer um sepultamento digno, o que para o período era considerado terrível.

Outro fator importante foi a forma como Varazze (2003) descreveu a morte de Juliana: tranquila, a tortura não lhe fez mal algum. Sua morte serviu, assim, de modelo para os fiéis, ao entregar-se completamente à vida religiosa. A santa morreu para defender sua fé, e Jesus Cristo morreu em favor de suas almas e de toda humanidade. Das santas que mantiveram relações sexuais, Juliana era a única integrada socialmente, pois era casada. Assim, tentou usar o seu corpo para converter seu marido a seguir a doutrina cristã. Santa Taís e Maria Egípcíaca eram prostitutas e viviam no pecado, sendo excluídas da vida em sociedade como penitência por seus pecados. Juliana não vivera à margem da sociedade, pelo contrário, era uma mulher presente ao ambiente público, sendo esposa do prefeito de Nicomédia.

Entretanto, Santa Taís e Santa Maria Egípcíaca precisaram fazer longa penitência, sofrendo durante muito tempo para alcançar sua salvação. A morte de Juliana ocorreu de maneira mais breve. Nos três exemplos, no entanto, as santas compiladas que permaneceram virgens foram mais valorizadas do que as mulheres que haviam consumado o ato sexual.

A sexualidade feminina, no século XII, era vista então através de discursos preconceituosos legitimados pela doutrina religiosa que contribuíam para a representação negativa do corpo feminino, disseminando por toda a cultura práticas discursivas e imaginários que relacionavam mulher e pecado como forma de sobredeterminar-lhes poder. Além disso, tais reforçavam que o ideal feminino era a Virgem Maria, mãe exemplar, assexuada, recatada, submissa, respeitada pelos clérigos e pela instituição cristã. A *Legenda áurea* procurou utilizar, por meio das santas, os exemplos de devoção, abstinência, penitência, conversão e constante oração com função pedagógica e ortopédica, para servir de lição à civilização que se desenvolvia.

Como vimos, a fim de purificar-se e preservar a virgindade, símbolo de devoção e castidade ao Pai, o corpo feminino sofreu inumeráveis provocações, torturas, sofrimentos. Foi por intermédio dessa literatura de cunho quase confessional que se manteve o poder sobre o público leigo. A sutileza de Varazze (2003) residia justamente no trabalho com as imagens na linguagem, não só o corpo das santas era dotado de tamanha beleza, mas as mensagens de triunfo do bem sobre o mal, de elevação da alma aos céus, após a mutilação da carne, projetavam também efeitos de poder “positivos” sobre a população leiga que chegava a crer no realismo da cena. Corpo do pecado original, mas também o corpo angelical, dotado de uma beleza que se aproximava da pureza sem corrupção, essa era a representação que também existia em torno da mulher medieval. Mesmo corpo que se recusou a luxúria, decidiu curvar-se às práticas religiosas, abdicar até mesmo da própria graça, do enaltecimento de si e

perfeição de todo charme feminino, evitando o despertar os desejos masculinos. Tratavam-se, logo, de mulheres cuja escolha advinha de sou âmago mais profundo, e cuja resistência e autonomia resultaram da sua repulsa ao sexo oposto.

De acordo com Casagrande (1990), as mulheres usaram a sua sexualidade de maneiras diversas, inclusive, não as impedia de atingir o ideal de castidade tão almejado. Mas o que foi necessário sempre ficar claro era que o ideal de castidade é igual o da virgem, visto que, era considerada uma alma pura, com a virtude da alma, que não teve o corpo tocado ou contaminado, remetendo-se a virtude do corpo como templo, morada do Espírito Santo.

A hierarquia da castidade era clara. Assumia o topo do posto a mulher virgem. Porém, o preceito religioso do arrependimento e da conversão permitiu driblar a virtude do corpo, colocando em jogo a questão da intenção espiritual que era muito mais superior que o corpo corrupto pelo pecado do sexo. Assim, mulheres casadas e viúvas também podiam transformar-se em verdadeiras mártires da salvação. Ora, tornava-se uma espécie de ensaio, um lugar teórico e uma experiência concreta em que uma sociedade inteira pensou e verificou um conceito particular de sexualidade (CASAGRANDE, 1993, p. 111-112).

Então, com palavras, exemplos, discursos, diálogos retóricos, a Igreja Católica construiu a representação das mulheres daquele momento, fixando-lhes determinadas identidades. Disciplinou pela palavra os corpos e a consciência da mulher, expôs os martírios como fonte de salvação e encontro com Deus, fez incorporar a escritura, a usura, os bons modos, a doação e o desapego, para reconciliar-se com o Salvador, o mesmo que havia expulsado o casal do paraíso. Mais que isso, introduziu no seio da Europa medieval ao mesmo tempo o medo e a salvação, no antagonismo da fé e do pecado. Neste sentido, a *Legenda áurea* foi de encontro com esse público feminino, já que as mulheres foram consideradas como corpos consignados à Igreja ou à família: virgens não maculadas, completamente dedicadas à vida da alma, mulheres fecundas que garantiam a continuidade do núcleo familiar, viúvas capazes de esquecerem as exigências carnis para viver a vida do espírito. Contudo, aparentemente ordenado e tranquilizante, como também imóvel e insensível às mutações da história dirigiam-se a elas sermões, conselhos, avisos, e ensinamentos de pregadores, clérigos, monges, maridos e pais.

Varazze (2003) propôs na *Legenda áurea* que as mulheres reconhecessem a possibilidade de serem tocadas pela palavra de Deus, que as gratificava com a profecia. Tais presságios e relatos foram fortemente encontrados nos discursos do dominicano, principalmente nas lendas das santas.

Os discursos proferidos pela Igreja Católica tiveram como objetivo apresentar uma narrativa com intuito de orientar a figura feminina em tudo aquilo que deveria ser realizado, para condizer a uma conduta normativa, com a finalidade de salvar sua alma.

Por intermédio das hagiografias, explicitou-se que as mulheres foram representadas como seres detentores de relevante sabedoria, coragem e determinação e que resistiam, faziam escolhas, rebelavam-se e morriam para defender suas convicções. A eloquência dessas mulheres deixava subentendida a participação da figura masculina pelo gozo do poder e da submissão; além da ativa habilidade que se fez pela intervenção de um demônio, tentando desviá-las da conduta eclesiástica. Nas elaborações de Varazze (2003), notou-se que a figura do masculino foi de uma fortaleza dirigida pela santidade, mas sua fraqueza encontrava-se no argumento ardiloso do inimigo, que usava das fragilidades dos indivíduos.

3. A SANTIDADE FEMININA NA TRAJETÓRIA DAS SANTAS MARINA, TEODORA, PELÁGIA E MARGARIDA

Este capítulo teve por objetivo analisar legendas de santas da *Legenda áurea* que morreram virgens, tais como Pelágia, Marina, Margarida (mártir) e Teodora, a única adúltera. Essas santas tinham em comum o fato de se vestirem de homens e de entrarem em conventos masculinos, negando a feminilidade como meio de obtenção da salvação. Considerando a santidade uma construção social, um ideal desenvolvido historicamente, pretendeu-se refletir sobre a(s) representação(ões) deste grupo restrito de santas a partir dos estudos de gênero. Somente assim se pode compreender mais sutilmente a sutileza da construção de um padrão de comportamento feminino, nas legendas em que a figura feminina às vezes desviava do modelo de comportamento socialmente aceito e desejado para aquela sociedade medieval.

A *Legenda áurea* foi escrita para servir como material de apoio pedagógico. Esse livro exerceu forte influência na época porque possuía caráter moral, educativo e religioso. A partir da leitura das compilações, foi possível observar que o dominicano priorizou as vidas de santas virgens como um meio de fornecer exemplos para a educação do comportamento feminino. Não obstante, Varazze citou também outras personagens pecadoras, mundanas, que de igual modo se converteram a Cristo. Ainda assim, em todo o conjunto da obra, este padrão de controle e punição era o que mais de destacava.

O elemento mais importante para a construção destas narrativas das vidas das santas era o ideal de castidade, fator primordial na constituição de uma vida religiosa. Como já

tivemos a oportunidade de explicar, ela se distinguia em diferentes níveis. Assim, havia símbolos diferentes de acordo com cada uma das santas. Essa distinção só foi percebida a partir de uma análise mais rebuscada da narrativa do dominicano.

Para Casagrande (1990, p. 112), a virgindade operou como principal forma de elevação da mulher no plano da salvação. A adesão ao estado virginal se situava no imaginário medieval como uma dimensão simbólica altamente significativa. A virgindade pertencia ao estado paradisíaco de que gozaram todos os progenitores e que o cristão, sobretudo a cristã, deveria tentar recuperar com todas as forças, ou seja, a mulher deveria buscar mais o estado virginal do que o homem. A mulher, assim, deveria buscar a sua redenção, já que era considerada ativa no pecado, uma das consequências do passado de Eva.

Na Idade Média, as obras hagiográficas tiveram caráter festivo que visava a influenciar uma memória sobre alguém considerado digno de veneração e de comemoração à sua vitória contra o mal. Por isso que os discursos sobre a vida das santas foram lidos em locais públicos para servir de concepções teológicas, exemplos de comportamento e valores, particularmente aqueles ligados às diferenças sexuais/identitárias de gêneros.

Pedro (2005, p. 79) afirmou que o gênero foi um elemento constitutivo das relações sociais em que estava inserido o ser humano, mas também constituiu uma forma de relações que significam poder. O gênero pressupunha diferenças e apontava para as várias possibilidades das experiências e das construções identitárias. O gênero também podia ser compreendido como uma construção cultural, onde a sociedade criaria modelos de comportamentos a serem seguidos. Estes exemplos refletiam, através dos textos sacros, práticas discursivas que articularam o social e o imaginário, produzindo no seu encontro subjetividades. Assim, o gênero só poderia ser visto na qualidade de uma construção discursiva por excelência, visto o imbricamento nessa formação as representações que diferenciavam um gênero do outro, à moda de uma época, sob as condições de poder específicas desse momento histórico.

De acordo com essa perspectiva, as narrativas de Varazze (2003) contribuíram para uma reflexão acerca de como as santas conduziam suas vidas para manter uma trajetória de vida conforme as exigências da doutrina cristã e, ao mesmo tempo, acontecia essa construção do feminino discursivamente. Ainda que fossem virgens, casadas ou adúlteras, elas procuraram meios de alcançar a redenção de Cristo, de diversas maneiras: com jejuns, peregrinações, tornando eremitas, realizando trabalhos árduos, até travestiram para ingressar em comunidades religiosas masculinas.

Segundo Fortes (2008, p. 87), a santidade se manifestava no corpo, mas de formas diferentes de acordo com o gênero. Grande parte dos relatos sobre santas se centralizava na beleza, que era destruída pela maceração do corpo por meio das torturas, das práticas ascéticas rigorosas ou do travestismo. Sempre enfrentaram situações adversas que as convidavam ao pecado, sendo, por isso, chamadas renitentemente pelo demônio a abdicarem de sua fé, para usufruírem de um mundo de delícias e de volúpias.

Considerando a inferioridade das mulheres em relação aos homens um dos principais fatores da sociedade medieval, dois expedientes tornaram-se patentes na *Legenda áurea*: o de colocar em suas bocas palavras a respeito de sua indignidade e subordinação; e o de legitimar o valor da desvantagem e dependência. Fortes (2008, p. 83) observou também que a figura feminina aparecia quase sempre sob a dependência de uma figura masculina. Porém, as santas eram mulheres distintas, pois durante as suas vidas nunca aceitavam as dominações masculinas, resistiam a ela e, livres, construíam novas possibilidades para atingir a salvação de suas almas.

Partindo desse pressuposto, a narrativa da legenda de santa Marina exemplificou magistralmente a cumplicidade com o seu pai, que era católico. Ela foi uma das mulheres que buscou as vestes masculinas para passar-se por monge, em decorrência da acusação injusta de cometer práticas sexuais e ser punida por isso. Uma das interpretações que se faz dessa legenda mencionou que a santa foi criada e educada por seu pai, ou seja, desde cedo à figura masculina surgiu como único ícone na sua formação. Essa cumplicidade mantida com o pai era o que mais se destacava, uma vez tendo sido mantida em silêncio durante a sua vida.

As normas da doutrina cristã estabeleceram que uma mulher não podia adentrar aos mosteiros. Essa regra cristã obrigou-a a ocultar sua identidade feminina, seu sexo através da confecção de vestes masculinas, a levar, por conseguinte, uma vida de segredo, de peregrinação e de clausura. Apesar da morte de seu pai, Marina fora proibida por este de revelar sua verdadeira identidade, em consequência da imposição da figura masculina no meio em que a jovem vivia.

Marina apresentava-se como um modelo ideal da figura feminina para a doutrina cristã. Conforme a narrativa do dominicano, desde a infância educada pelo pai, Marina nunca recusou ou questionou apresentar-se no mosteiro como menino e manter-se silenciada no seu interior.

Durante a narrativa de Varazze (2003, p. 478), Marino, assim como era conhecido na localidade, realizava as atividades à que era designado, apesar de as pessoas nada

desconfiarem de sua conduta ou de sua verdadeira identidade. A gravidez da filha do homem daquele povoado mudou toda essa situação. Porque a moça alegou ter mantido relações sexuais com o monge Marino (na verdade, Marina), uma forma de resguardar sua identidade e poupar o soldado responsável pelo ato.

Ao admitir toda a culpa, uma responsabilidade que não era sua, mas do soldado, Marino subverteu a primordial regra do jogo cristão que era dizer somente a verdade. Caso o povoado descobrisse, seria naturalmente punido conforme os preceitos da doutrina eclesiástica. Por outro lado, tal assunção pelo monge era digna de notoriedade porque também admitiu a leitura do outro lado da questão: foi a fim de salvar o próximo, a alteridade, que a culpa foi assumida e, com ela, toda a carga de sua responsabilidade. De todo modo, a leitura que se faria não seria outra senão a de que a filha do morador do povoado engravidara como consequência da prática sexual ocasional, ou seja, a culpa de todo o mal, e contra o qual se utilizou de artimanhas, mentiras e calúnias para livrar-se da punição.

Durante sua jornada, Marina fez sua escolha e manteve-se convicta nos caminhos da devoção. Por isso, a maneira de utilizar as vestimentas masculinas não diminuiu sua boa conduta e a sua determinação de alcançar a salvação de sua alma.

No discurso de Varazze (2003), o demônio provocava de diversas formas para fazer o mal. Na legenda de Marina, o dominicano acreditava que a acusação por parte da mulher grávida era um teste, pois o demônio lançou a maleficência através da acusação indevida. No entanto, Marina aceitou a culpa como forma persistir em seu objetivo. Entretanto, o nome dessa mulher não fora mencionado. Isso foi um dos motivos que ocasionou a santificação de Marina, pois a narrativa demonstrou que o silêncio e a assunção da responsabilidade conduzia a várias formas de punição, inclusive a sua expulsão do mosteiro.

Marina permaneceu na porta do mosteiro sendo sustentada por uma pequena quantidade de pão e água. Dessa maneira, o objetivo da Igreja seria alcançado, uma vez que agregava ao imaginário leigo medieval a moral cristã, inculcando nos expectadores das lendas que o resultado do pecado era o pagamento por meio de castigos e penitência. A absolvição era o sacrifício do corpo e da alma.

Varazze (2003, p. 478) acrescentou que a santa cuidou da criança logo após o seu nascimento, pois a sua paternidade fora desconhecida e a mãe da criança dissera o nome da santa-monge como o suposto pai. A sua conduta como religioso e trabalhador, não deixava dúvidas que era um servo de Deus. Quando voltou ao mosteiro, continuou a cuidar da criança e a trabalhar no que fosse necessário até o dia de sua morte.

Com a morte de Marino, os colegas de hábito, no momento que foram cuidar do corpo para o enterro, notaram que o monge Marino era uma mulher, fato que resultou no espanto de todos. Daí em diante, Marina foi venerada pelos clérigos e pela população local. Marina manteve-se temente a Deus, “acorreram para tão espetáculo e pedir perdão pela ignorância e erro cometido em relação a ela. Seu corpo foi honradamente colocado na igreja” (VARAZZE, 2003, p. 479).

A peculiaridade da legenda de santa Marina Varazze (2003, p. 478), se comparada às demais, deveu-se ao fato de que foi uma das santas que permanecera virgem até a sua morte. Além de sua vida ter sido marcada pela peregrinação, pela devoção e pela conduta exemplar de acordo com os moldes da Igreja Católica. Seu silêncio também foi uma forma de seguir sua fé e desejo de alcançar a santidade. A cúpula cristã adotou-a como santa, porém obedecendo ao critério da virgindade. À semelhança de Virgem Maria, suas virtudes contribuíram enormemente, já que os princípios que nortearam da vida de Marina os princípios da paciência, da tolerância, da dedicação e da humildade.

Enquanto a santa escondia a sua identidade feminina, apresentando-se como o monge Marino, sua conduta era tida como exemplar. Enquanto essa parte de sua vida foi narrada para a população, fica subentendido que esse é um exemplo de servo do Senhor que os clérigos provavelmente querem representar.

Segundo Biserra (2001, p. 243), na tradição hagiográfica cristã, os santos e santas eram encorajados a suportar e calados todas as iniquidades, uma maneira de se aproximar ao comportamento de Cristo: inocente, sacrificado e difamado. Desse modo, a *Legenda áurea* convidava os fiéis a seguirem esses exemplos, não se defenderem diante das acusações e das provações, porque Deus protegia os inocentes. Era essa a revelação religiosa por detrás do silêncio de Marina.

Santa Marina também negou uma corporeidade de gênero ao viver as privações ao longo de sua jornada no mosteiro. Marina, de acordo com o pensamento patriarcal, era um ser impedido de tomar algumas decisões, mesmo diante da sua visibilidade na trajetória da santidade. Pois sua posição nessa dualidade de gênero não ficara nem em segredo nem dentro dos limites da cultura estabelecida, que era o interior dos muros do mosteiro; ela e seu incômodo deveriam ser expulsos, retirados de ordem. Ela ocupou, assim, um lugar ambíguo, tanto podia ser condenado, quanto santificado, ou seja, os polos de um *continuum* cujos extremos se opõem.

Marina continuaria excluída e não importava em qual posição de imagem incorpórea ela fosse colocada. Sua verdadeira identidade só podia ser revelada no momento de sua morte, pois a salvação era mais importante que as mentiras e os artifícios humanos. A verdade última, no imaginário cristão, correspondia à morte e só nela podia ser encontrada (BISERRA, 2011, p. 244). Assim, o reconhecimento de sua determinação e conduta aos olhos de Deus seria visto de maneira aceitável e reconhecida.

Uma injustiça, na perspectiva de gênero, lançada ao monge Marino, moveu toda a história. Apenas com a revelação do sexo biológico foi que se provou a inocência de Marina, porém ela só se tornou monge por essa mesma imposição de gênero, sobre a qual também não fora questionada. Por que este silêncio? A injustiça de suportar seu segredo foi melhor do que resistir e expor a verdadeira identidade? Restaram essas dúvidas.

Varazze (2003) disse que Marina não tinha sido possuída pelo demônio, associando mais uma vez a sexualidade feminina ao demônio. A possessão acabou no túmulo de Marina, ou seja, uma alusão velada a Cristo, perdendo seus inimigos, enfatizando mais uma vez que Marina foi o oposto da moça que ali estava. A santa era uma boa filha, porque matara seu corpo e possivelmente suas vontades, enquanto a outra jovem era vítima do demônio, pois havia sido sua vontade e reconhecimento os desejos de seu corpo feminino (BISERRA, 2011, p. 245).

Desta feita, além das virtudes que a caracterizaram – a humildade, a virgindade, sua força e as coisas pelas coisas temporais –, Biserra (2011, p. 247) permitiu-se questionar, a partir desse contexto, como Marina, uma figura feminina, se sentira? Acusada de coisas horrendas e ainda sendo obrigada a mentir o tempo todo, até mesmo em meio às suas confissões e à missa? Entretanto, Marina precisava ter uma imensa força para suportar essas provações. Outro fator a ser questionado consistia na mensagem evangelizadora da Igreja Católica, que ofereceu consolo ao pregar a humildade e o desaparecimento como caminhos para o Senhor. Por meio das vestes de monge, deveria usar a tradição patriarcal a seu favor, buscando forças em passagens importantes do evangelho atribuídas a Cristo.

Em relação ao travestimento feminino, principalmente para a vida religiosa, uma singular relevância saltou aos olhos. A mulher poderia esconder todos os outros sinais de seu gênero, mas o olhar seria sempre o mais perigoso, pois revelaria muito mais do que ela estaria disposta a mostrar (BISERRA, 2011, p. 249).

Compreendeu-se que o cuidado do pai de Marina ao enviá-la ao mosteiro era para que mantivesse os olhos abaixados. Esse gesto justificava a ação do pai, pois era o ponto mais

vulnerável do disfarce, e quando descoberto, levaria ambos à expulsão. No entanto, os olhos das mulheres sempre exerceram um fascínio no imaginário masculino, igualmente aos cabelos, artifícios femininos que causaria a sedução dos homens.

Ao longo das narrativas de Varazze (2003) em relação à santa Marina, os maiores instrumentos da santidade feminina encontravam-se nas respectivas virtudes de anulação da vaidade e da feminilidade. Assim, a prudência e tantas outras virtudes demonstradas faziam-se presentes na vida das demais santas da *Legenda áurea*.

Outro questionamento que poderia ser levantado acerca do anonimato de Marina quanto a sua verdadeira identidade: Marina por ter sido criada pela figura masculina, seu pai, não sentia a necessidade de mostrar quem verdadeiramente era? Ou havia receio, medo da reação dos clérigos, já que a teoria eclesiástica afirmava que a figura feminina insistia em mentir e enganar? A partir disso, pudemos chegar a consideração de que, além das narrativas de outras santas, a voz de Marina e a sua santidade foram aceitas a partir de uma ordem discursiva masculina, determinada pelo clero, pelo desejo de salvação, de seguir a fé católica.

Varazze (2003) apresentou também temas relacionados aos pecados sexuais como o adultério e a prostituição. Segundo Almeida (2008, p. 69), esse discurso determinou que mulheres praticantes de atos semelhantes aos de Teodora, cujo pecado era o adultério, e Maria Madalena, cuja vida sexual e social era independente, fossem categorizadas como prostitutas. Apenas as lendas das santas Maria Egípcíaca e Taís, citadas anteriormente, deixavam claro o recebimento de pagamento pela prática desse ofício. Varazze (2003) estava, portanto, a par das mudanças sociais e econômicas responsáveis cada vez mais pela superação da concepção moralizante da prostituta em favor de sua identificação com a mulher semiconfinada aos locais conhecidos como prostíbulos, para a venda do corpo.

Na *Legenda áurea*, o termo prostituição era aplicado genericamente para se referir aos pecados sexuais femininos, como o adultério. Segundo Almeida (2008, p. 72), Varazze não formalizou um discurso exortativo sobre o adultério na *Legenda áurea*. No entanto, este aparecimento disseminado do adultério não deixou de revelar um posicionamento sobre a questão, comum em todo o texto. Situações de adultério e suas variações aparecem na *Legenda áurea*. O adultério era tratado para defender a excelência da castidade e a eficácia da penitência. Assim, o tema do adultério consolidou um texto interno à obra dirigido contra os focos de indisciplina, aos quais contrapõem a um quadro idealizado de relações, submetidos estritamente à autoridade do clero.

Teodora era uma mulher de linhagem nobre, casada, temente ao Senhor. Diferentemente de santa Marina, foi uma mulher submissa ao poder do homem e sensível às tentações do diabo, pois não resistiu aos encantos e às tentações da carne. O demônio, invejoso de sua santidade, despertou a atenção de um homem, que se sentiu provocado por ela. Ele fez de tudo para conquistar Teodora. Ela honrava seu matrimônio e sempre se opôs a tal cortejo.

Por mediação da feiticeira, Teodora foi convencida a acreditar que Deus não via o que se decorria após o pôr do sol, e com isso, na ausência de seu marido, ela aceitava receber o homem em sua casa. Em seguida, Teodora procurou uma monja, no intuito de certificar-se que não houve fato que a condenasse.

Enganada pelas palavras da feiticeira, a moça disse-lhe para mandar o homem vir à sua casa à noitinha, que ela satisfaria a vontade dele. Exultante com isso, o homem foi à casa na hora combinada, teve relação com ela e retirou-se. Tendo caído em tentação em si, Teodora derramava lágrimas amaríssimas e batia na própria face dizendo: “Ai! Ai de mim! Perdi minha alma, destruí o que me tornava bela” (VARAZZE, 2003, p. 531).

Após o adultério, Teodora procurou uma religiosa e a questionou sobre Deus. Ela explicou que Deus vê tudo, tanto durante o dia quanto a noite:

[...] respondia que nunca cometeria um pecado tão enorme antes os olhos de Deus, que tudo vê, a feiticeira acrescentou: “Tudo o que se faz de dia, Deus certamente sabe e vê, mas tudo o que se passa depois que cai o sol, Deus não vê”. A moça perguntou à maga: “É verdade isso que está dizendo?”. Ela: “Sim, digo a verdade” (VARAZZE, 2003, p. 531).

Arrependida do ocorrido e escondida de seu esposo, abandonou sua casa, vestiu trajes masculinos e ingressou em um mosteiro. Trabalhando em favor daquele povoado, Teodora era conhecida como irmão Teodoro, foi acusado de engravidar uma moça do vilarejo. Após isso, foi expulsa da comunidade, juntamente com a criança cuja paternidade lhe foi imposta. Teodora se ofereceu de bom coração para cuidar de uma criança que absolutamente não era filho seu. E depois de passar por inúmeras tentações durante a sua vida como monge, o demônio renitente a chama indistintamente de prostituta e adúltera. Em razão de suas várias atividades e realização de milagres, foi convidada para compor novamente a comunidade monasticista. Varazze (2003, p. 532) discorreu, nesse instante, sobre a representação de Teodora:

A bem-aventurada Teodora era de tal santidade que fazia muitos milagres, como ressuscitar um homem dilacerado por uma fera, a quem ela amaldiçoou fazendo-a cair morta na mesma hora. Mas o diabo, que não podia suportar tanta santidade, apareceu a ela dizendo: “Você é uma

prostituta, uma adúltera que abandonou seu marido para vir aqui me desprezar, então combatarei com meus terríveis poderes e se não conseguir fazê-la renegar o Crucificado, pode dizer que não sou eu”. Mas ela fez o sinal-da-cruz e no mesmo instante o demônio desapareceu.

Teodora, como demonstração do temor a Deus, buscou seguir o caminho santo por meio de duras penitências. Durante a sua jornada em busca de salvação, embora tenha cometido pecado, possuía dons para realizar milagres, o que incomodava o demônio, que buscou desviá-la do seu caminho:

Invejoso de tamanha paciência, o diabo apareceu diante dela transfigurado no seu marido: “Que está fazendo aqui, minha senhora? Eu suspiro por você sem encontrar consolo. Venha, minha luz, mesmo que você tenha dormido com outro homem, eu perdôo. Acreditando que era seu marido, ela respondeu: “Não posso ficar mais com você, porque o filho do soldado João deitou comigo e quero fazer penitência do pecado que cometi”. Como se pôs a rezar e imediatamente a figura desapareceu, ela entendeu que era o demônio. Outra vez ainda, o diabo quis assustá-la com demônios aparecendo para ela sob a forma de feras terríveis e com um homem que as instigava dizendo: “Devorem esta meretriz”. Mas ela rezou e tudo se esvaneceu (VARAZZE, 2003, p. 532-533).

Tempo depois, superadas muitas provações e testes por parte do demônio, o monge Teodoro morreu e ao prepararem seu corpo para o enterro notaram que se tratava de uma mulher, ou seja, de Teodora. O marido foi avisado de sua morte, e de frente ao corpo dela, decidiu passar seus últimos dias na mesma cela em que ficara Teodora, dando continuidade à educação de seu filho adotivo, que, posteriormente, já adulto, tornou abade do mesmo mosteiro.

O esposo de Teodora desconhecia o paradeiro de Teodora, mas, apesar disso, a ligação entre eles não se desfez. Ele tinha conhecimento do adultério e a perdoou. Após o falecimento, substituiu-a na cela e deu prosseguimento à educação do menino que ela criava como filho.

A legenda de Teodora não trata especificamente de mulheres e homens tomados separadamente, mas do casal. Nesse caso, observou-se uma das razões da pequena atenção dada por da Varazze (2003) ao adultério. Seu discurso concentrava-se na natureza e solidez das relações entre o marido e a esposa que superaram cada um ao seu modo a existência do pecado. A legenda de Teodora apresentava uma visão mais condescendente da mulher. No entanto, só ocorria à proporção que o enfoque deixava de ser a sexualidade. Segundo Almeida (2008, p. 83),

A benevolência para com as mulheres casadas liga-se historicamente àquela dirigida às pecadoras. Embora a ampliação do perdão a essas mulheres

também seja acompanhada por um aumento da rejeição às mulheres que fogem aos quadros de transgressão controlados pelo clero, essa flexibilização da hierarquia dos pecados favorece a remissão relativa da imagem feminina associada à luxúria. Observemos que a soberba, a luxúria e a avareza são pecados imputados às santas que são meretrizes penitentes e expõem conjuntamente o ponto mais baixo da condição de pecado das mulheres. A relativização do perfil luxurioso se dá de forma clara no perdão estendido a Teodora. De que maneira essa proposta de perdão ao adultério feminino atingiu a domesticidade, não sabemos. Mas temos conhecimento da eficiência relativa do perdão estendido às prostitutas nos séculos XII e XIII. O subtexto do dominicano Jacopo da Varazze é assim registro de um dos espaços de poder – pouco visível mas capital – em que se deu, se não a vitória completa dos ideais gregorianos mais radicais, ao menos a derrota cultural do monasticismo.

Assim, o alcance do perdão por Teodora era diferente das outras pecadoras. O envolvimento desolado das meretrizes se reduzia ao Senhor, o alvo indireto de suas ofensas e do qual se buscava obter o perdão. O pecado cometido por Teodora trazia consigo uma terceira personagem essencial à sua compilação: o papel desempenhado pelo marido cujo destino se traçou paralelo à história de reclusão desta santa.

Essa penitência desenvolvida naturalmente pelo caso foi semelhante aos que ocorreram nos demais registros de adultério. Esse pecado sempre dizia respeito não apenas àquele que pecou, mas ao casal como um todo. O perdão e fidelidade do marido tornavam-se lição de autodomínio daquele que, como “cabeça da esposa”, devia ser seu orientador e espelho de seu próprio autodomínio. Pois, como já demonstramos, a figura masculina era dotada de uma superioridade sobre a qual se condensou a moral católica. A *Legenda áurea* exigia essa fidelidade matrimonial de ambos, entre o marido e a esposa, como padrão de conduta do casal cristão temente à Igreja e a Deus.

Entretanto, a mensagem conduzida e difundida por meio da *Legenda áurea* testemunhava a atuação da Igreja e, particularmente, das Ordens mendicantes no processo de promoção da imagem feminina e dos laços emocionais entre o casal, como veículo de disciplinamento espiritual e social. O perdão e a fidelidade do marido de Teodora e dos esposos de supostas adúlteras aos laços conjugais eram símbolos através dos quais esses homens expressam seu autocontrole e por meio dos quais vêm a se santificar.

O modelo de vida demonstrado nos discursos sobre santa Teodora, oposto ao adultério e à separação dos cônjuges, na *Legenda áurea*, esteve ligado de outra forma à lógica do casamento. As narrativas da legenda intercediam à rigorosa indissolubilidade do matrimônio e à compatibilidade entre o sexo e ao modelo de santidade de suas personagens. O casal foi constituído da articulação espiritual com o consentimento do sexo, em substituição da família

para garantia da solidez do casamento. A partir do controle dessa ligação emocional se estabelece um dos fundamentos de uma ordem social que refundou o ambiente público na afetividade (ALMEIDA, 2008, p. 87).

Santa Teodora foi a única santa adúltera na *Legenda áurea*, isso tendia a mostrar que, mesmo pecadora, ou seja, mulher semelhante a figura de Maria Madalena, podia se arrepender dos seus pecados e percorrer o caminho da santidade. Para Almeida (2008, p. 82), as santas mártires da *Legenda áurea* tinham uma surpreendente similaridade de caráter com seus colegas santos. Eram moralmente inabaláveis, resolutas, oradoras brilhantes e destemidas. Aproximavam-se dos santos também pela recusa à sexualidade. O repúdio a toda iniciativa de abdicar a vida ao mundo somava-se ao processo de masculinização, no qual a representação da santidade feminina era uma alternativa para conseguir a salvação, por meio de vestimentas de monge. As santas utilizavam o travestismo a fim de serem agraciadas pelo perdão de seus pecados, de não despertarem os desejos masculinos e de negar sua sexualidade.

O outro modelo de santidade feminina que se apresentou na *Legenda áurea* foi Santa Pelágia de Antioquia. Ela foi mais um exemplo de penitência e conversão, representado pela figura de mulheres arrependidas. A legenda de Pelágia seria um dos modelos de santidade penitencial proposto pela Igreja às mulheres do medievo. No início da obra, o compilador já enfatizou que Pelágia foi “a mais célebre das mulheres, possuía muitos bens e riquezas, corpo belíssimo, hábitos ostentatórios e vãos, era impudica de espírito e de corpo” (VARAZZE, 2003, p. 849).

Pelágia era vista como uma mulher rica, de grandiosa beleza e muita ostentação, o que levou o bispo de Heliópolis, Verônio, a indagar sua fé diante de uma mulher que se interessava mais em agradar ao mundo do que a Deus. O bispo já mencionava aqueles que se faziam presentes, diante da passagem de Pelágia, que Deus apresentava essa mulher contra todos no dia do juízo final, pois ela tinha maior preocupação em cuidar de sua aparência física para agradar àqueles que viviam na terra, ao invés de agradar ao esposo celeste (VARAZZE, 2003, p. 849).

Nessa legenda foi apresentado um embate e a vitória dos bispos sobre a população que os desafiava, em especial, o público feminino. Varazze (2003) apresentou Pelágia como uma mulher da nobreza, forte e desafiadora, cujo belo corpo, influência social, e assertividade são vistos como causadores do seu próprio mal, e os quais deviam ser resgatados à custa de

severíssimas penitências, para, ao fim, por masculinizá-las. Só assim, Pelágia pode alcançar a santidade, pois sua beleza e feminilidade eram obras do demônio e avesso à santidade.

A beleza de Pelágia causava desconforto ao bispo, como uma figura masculina, intercessor de Deus no ambiente terreno, uma vez que era tomado por pensamentos e tentações que o levava ao pecado. Com isso, ele se dirigiu ao Senhor:

Deus altíssimo, perdoa-me, pecador que sou, porque essa meretriz gastou mais tempo em adornar seu corpo para um único dia do que empreguei em toda a minha vida para me salvar. Ó Senhor, que os enfeites de uma meretriz não sejam para mim motivo de confusão quando aparecer em presença de sua temível majestade. Ela se orna com os mais refinados cuidados terrenos, e eu, que me propus agradar a meu Senhor imortal, fui negligente e não cumpri minha promessa (VARAZZE, 2003, p. 849).

A força que levou ao bispo pecar estava no afeitamento, maquiagem e enfeites de Pelágia. A sua beleza física e sexualidade eram mais uma vez tratadas como signos pejorativos do feminino. A mulher foi, assim, deposta em contraposição direta a Deus. Coragem, liberdade e beleza não tinham outro papel senão o de inimigos do Senhor.

A ideia do castigo e o medo da punição, inerentes ao desejo sexual, eram patentes nas palavras do bispo. Após oração em que apresentava sua grande angústia, o clérigo recebeu uma visão, sinal da interferência do sagrado, que garantia a derrota do mal que havia em Pelágia:

Adormeceu e viu em sonho uma pomba negra e extremamente fedorenta esvoaçar à sua volta, enquanto celebrava a missa. Quando disse aos catecúmenos que se retirassem a pomba desapareceu e voltou depois da missa. Então a mergulhou em um vaso cheio de água, de onde saiu limpa e branca, voou tão alto que não se podia vê-la, aí o bispo acordou (VARAZZE, 2003, 849).

O sonho do Bispo, mediador de Deus, surgiu por meio de vários símbolos. Varazze (2003) não interpretou o sonho do bispo, mas a pomba poderia ser facilmente ligada à figura feminina, ou seja, a de Pelágia, que se convertia, por meio do batismo e alcançava grande elevação espiritual. O fator significativo da representação da pomba, para Biserra (2011, p. 116), estava depositado na “iconografia greco-romana e esse pássaro representa Afrodite/Venus, mesmo na suméria, a bomba era já um sinal da Deusa Inana, rainha do céu, e de suas sacerdotisas, prostitutas sagradas”.

A mudança de cor e o alto voo da pomba demonstravam que Pelágia conseguiu sublimar a felicidade corpórea e “má” em uma ascese masculinizante. A mão do bispo, da

Igreja, tocou a pomba e transformou-a, logo, para o narrador, só havia uma lei, uma verdade aceitável, e Pelágia, era o contrário dessa lei e verdade defendidas por ele.

A pomba interrompeu as orações do bispo que a agarrou em pleno voo com uma só mão e a enfiou no recipiente com água benta. Partindo desse imagem, o gesto do bispo levou a entender que a pomba fora convertida. O bispo, representando o poder espiritual do bem, coibiria a atividade do mal. Referiu-se a essa passagem, Varazze (2003, p. 850):

Uma vez em que ele pregava na igreja, Pelágia estava presente e ficou tão comovida com suas palavras, que por meio de um mensageiro mandou-lhe uma carta dizendo: “Ao santo bispo, discípulo de Cristo, Pelágia, discípula do diabo. Se quiser comprovar que é verdadeiramente discípulo de Cristo, que pelo que ouvi desceu do céu em favor dos pecadores, digno-se me receber, por pecadora que seja, mas arrependida”. Ele respondeu: “Peço não tentar minha humildade, porque sou um homem pecador, mas se você deseja ser salva não poderá me ver sozinho e sim juntos com os outros”.

A conversão da pecadora orgulhosa era semelhante à história de Maria Madalena, que já havia decidido que a sexualidade não podia existir junto com a santidade, e a sexualidade feminina foi ainda mais voraz, pois podia levar os homens à perdição, como se observou no discurso de Pelágia ao bispo.

O comportamento desafiador de Pelágia dentro da Igreja, a afrontar o beato e a liberdade não só de invadir a Igreja assim como a de formular uma proposição ao clérigo trouxe à narrativa representações pejorativas de Pelágia do ponto de vista eclesiástico, uma vez que se apresentava insubordinada e rebelde.

Para Varazze (2003) o diálogo de Pelágia com o bispo sugeriu que ela se considerava “pecadora, discípula do inimigo”. Como uma personagem criada pela voz narrativa patriarcal, cuja aceitação das leis cristãs eram sinceras e desvalorizadoras do feminino, só pode ascender-se em santidade através da masculinização, através da transformação em monge.

O convite de Pelágia ao bispo foi contundente e não pareceu vir de alguém em uma posição inferior. Ela o desafiava e obrigou-o a recebê-la. Tal pedido poderia ser interpretado não como um desejo de conversão, mas uma estratégia para diminuir o poder do bispo com um escândalo sexual. Assim, o patriarca, somente aceitaria encontrar-se consigo, na presença de outros bispos. Por isso, ele alegou que na presença de testemunhas, estaria salvo de uma possível armadilha de Pelágia, caso contrário não resistiria às tentações.

Nessa perspectiva, Varazze (2003) estava construindo um modelo feminino tomando como referência a insubordinada e luxuriosa Pelágia, que se arrependia e era batizada. O bispo a acolheu e ordenou-lhe uma penitência e ministrou o batismo:

Quando chegou perto dele e dos outros, ela segurou seus pés derramando lágrimas muito amargas e disse: “Sou Pelágia, um mar de iniquidades agitado por ondas de pecado, sou um abismo de perdição, sou sorvedouro e armadilha das almas. Muitos se deixaram enganar por mim e agora tenho horror de tudo isso”. Então o bispo a interrogou: “Qual seu nome?”: Ela: “De nascimento sou chamada Pelágia, mas por casa do luxo de minhas vestes sou conhecida por Margarida”. O bispo acolheu-a com bondade, ordenou-lhe uma penitência salutar, instruiu-a com cuidado no temor a Deus e regenerou-a pelo santo batismo (VARAZZE, 2003, p. 850).

Pelágia se apresentou pelo nome “de nascimento”, seguido pelo de Margarida, como era conhecida. O nome trazia consigo um significado de luz, ainda que imerso no pecado. A percepção simbólica do mar carregava em si dois valores: o mar está fortemente ligado à simbologia da água, conforme a associação proposta por Perrot (2001, p. 188) como a mulher água, fonte de frescor, parada, enlanguescida, como também, misteriosa, forte e furiosa como os mares.

Após ser batizada doou seus bens aos pobres e vai para o Monte das Oliveiras onde se tornou eremita, e passou a morar numa pequena cela, passando a ser chamada de irmão Pelágio. Alguns anos depois um diácono peregrinou à Jerusalém e por recomendação do bispo foi visitar o irmão Pelágio. De acordo com o bispo Verônio, este irmão era um verdadeiro escravo de Deus (VARAZZE, 2003, p. 850). A partir do momento em que sua feminilidade e sensualidade deixaram de existir, Pelágio passou a dedicar-se a uma vida devotada ao trabalho, à oração e à penitência.

Pelágia pediu a um diácono que dissesse ao bispo para que rogasse a Deus por ela. Após três dias, voltando à cela, o diácono encontrou o irmão Pelágio morto, anunciando ao bispo a morte do santo irmão, e todo o clero e os monges vão em direção da cela para a cerimônia, mas ao retirar o corpo de um homem tão santo, perceberam que se tratava de uma mulher. Segundo Varazze (2003, p. 851), todos ficaram admirados com tal situação, deram graças a Deus e em seguida sepultaram honrosamente o santo corpo. Varazze (2003) representa Pelágia como um modelo de mulher e de santidade.

Para Foucault (1996, p. 49) um discurso é um jogo de escritura, de leitura, e por último de uma troca. Contudo, os discursos de Varazze (2003), se anulavam, em sua realidade concreta, uma vez que se registrava na ordem do significante. Ou seja, a narrativa da legenda da Santa Pelágia ganhava corpo, se avolumava em discurso, construindo imagens do que podia e devia ser um santo, bem como um marido ou pai cristão. Articulavam-se, dessa forma, relações entre saber e poder, ao conferir regras, normas de conduta, atitudes santas e demoníacas para os cristãos que desconheciam a palavra do Senhor. A população só tinha o

poder sobre seus corpos mediante conhecimento das sagradas escrituras, como as legendas, que ofereciam meios de salvar a alma do pobre camponês. A Igreja Católica tinha poder de inculcar esse saber uma vez que detinha o poder da leitura ideal e da autoria dos textos consagrados, úteis para manutenção da fé católica nos ambientes em que ela sofria ameaças do politeísmo.

Na trajetória de santa Pelágia, encontramos a figura de uma mulher arrependida dos atos de ostentação e luxúria, entretanto, temos também outra concepção de santidade feminina. Segundo Vauchez (1989, p. 211), tratava-se de uma nova forma de santidade, inspirada na vida de mulheres que praticaram delitos sexuais, como por exemplo, Maria Egipcíaca e Pelágia, citadas anteriormente. A busca de uma santidade e da purificação ocorreu por meio da conversão após a pregação do bispo Verônio.

Nos séculos XII e XIII, houve a propagação de uma espiritualidade ligada à penitência, juntamente com a intenção da Igreja Católica em fundamentar este sacramento por meio da confissão. Segundo a doutrina cristã, colaboraria para as mulheres que se arrependiam, pois ter remorso dos pecados poderia proporcionar-lhes a salvação e até mesmo a santidade, servindo de modelo e inspiração para outras. Destarte, o exemplo da trajetória de cada uma das santas, independentes de qual delas seja, era uma forma de a Igreja mostrar a importância desse sacramento nos sermões à população.

As representações dos mártires dos primórdios do cristianismo sempre exerceu fascínio na literatura e nas práticas litúrgicas cristãs, sendo o martírio adaptado no decorrer dos séculos. Para Vauchez (1989, p. 212), a devoção aos santos e as santas “provém do culto dos mártires que, durante algum tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e conservaram no seio da Igreja um considerável prestígio”.

A narrativa da lenda de santa Margarida foi descrita se perguntando como uma mulher virgem de beleza incomparável, rica e nobre, criada com muito zelo e afeição pelos pais que a ensinaram bons costumes, de acordo com as práticas de uma nobreza, mantinha tanto pudor e evitava ser vista por qualquer figura masculina. Embora fosse assim, seus pais decidiram casá-la. Após o seu casamento, na noite de núpcias, recusou-se a deleitar com seu marido, vindo a fugir na mesma noite. Com vestimentas masculinas e cabelos cortados, ingressou em um mosteiro, apresentando-se pelo nome de Pelágio. Incorporada como uma figura masculina naquele ambiente, destacou-se no desempenho de suas atividades e por suas virtudes, sendo indicado para ser o monge do mosteiro feminino (VARAZZE, 2003, p. 852).

O demônio não contente com a atitude de redenção de Margarida, fez que neste mosteiro uma das monjas fosse inspirada a cometer ao crime do adultério, ocasionando sua gravidez, fato que foi um choque para todos os religiosos do convento. Pelágio, como a única figura masculina, supostamente quem mantinha mais contato com a monja grávida foi acusado de ser o pai.

Deste modo, foi expulso do mosteiro e passou a viver em uma gruta, com um pouco de alimento que, de tempos em tempos, era deixado por um monge. Após muitos anos, e quando sentiu que a morte estava próxima, mandou uma carta para o abade de seu antigo mosteiro contando que não era um homem, mas uma mulher e, por isso, não teria engravidado aquela religiosa. Quando os presentes ouviram a leitura da carta de Margarida correram para o local onde ela se encontrava. As mulheres reconheceram, então, que Pelágio era uma mulher virgem e intocável (VARAZZE, 2003, p. 852).

Santa Margarida seria um exemplo de determinação, força e coragem. Esta passa pelo exaltado travestismo, através da adoção de comportamentos viris, na utilização de roupas e desenvolvimento de atitudes masculinas, o que por sinal fez desta uma santa extremamente virtuosa. Seria um exemplo de toda força e coragem, características de uma mulher determinada e que provava o desejo de ser santa e de permanecer em santidade. De fato, quando se vestiu de homem e adotou comportamentos que não lhes eram característicos, tinha como fim não despertar os desejos masculinos e negar sua feminilidade. Por outro lado, ela estava diante do grande dilema da identidade, a incorporação do outro que não somos. O vestuário, neste sentido, possuía a intenção de recatar a imagem feminina. Ou seja, inibir, fazendo com que não despertassem desejos sexuais dos homens. Santa Margarida, ao contrário, apresentava-se como um exemplo de força, coragem e determinação, em coerência à masculinização que preferiu adotar. Desta forma, as mulheres negando sua feminilidade equiparam-se a Cristo, à forma de Deus vivo na Terra.

Almeida (2008, p. 79), a despeito da sexualidade, da feminilidade e da masculinidade, afirma que:

A herança monástica fala alto nessa visão da feminilidade, mas a ela se sobrepõem outros níveis de leitura, não apenas em razão da natureza heterogênea da tradição cristã, mas também pela atualização que o contexto impõe à leitura da mesma. Santas pecadoras e virgens se irmanam na vitória que obtêm sobre o próprio sexo quando se masculinizam. Este princípio monástico de que a possibilidade de libertação do sexo existe dentro do masculino, no entanto, se circunscreve ao masculino submetido aos votos religiosos. Dessa maneira, as lendas associam, embora timidamente, os homens às faltas sexuais femininas, uma vez que é preciso fugir de si e fugir deles para fugir ao sexo. Assim, não podemos considerar o texto de Jacopo

da Varazze como mera repetição de modelos antigos. Dominicano de prestígio político e teológico que lhe valeram a condição de arcebispo de Gênova, Jacopo da Varazze não era inconsciente dos propósitos inovadores da Igreja de seu tempo.

As santas analisadas geralmente pertenciam à nobreza, assim como eram donas de extrema beleza e de pureza de caráter. Para alcançar a santidade tiveram de privar-se da beleza, da feminilidade e de tudo que as levasse ao pecado. As santas aproximaram-se umas das outras, seja no eixo temporal, seja no espacial. Morrem em anos muito próximos, e seus perfis se assemelhavam consideravelmente, quer fossem virgens, quer mantivessem relações sexuais.

Na sociedade medieval a presença do feminino foi o resultado da ampla influência das doutrinas cristãs, pelas quais os ensinamentos e discursos dirigidos à mulher reclusa ao ambiente privado, no convívio e auxílio do homem, submissa a este, criavam o cenário perfeito para a representação da mulher tanto por homens quanto pela Igreja. A mulher desempenhava no meio social o cuidado do marido e dos filhos, e, no casamento, o prazer proporcionado pelo seu corpo praticamente negligenciado em favor da procriação. O casamento, estabelecido no século XIII, foi concebido como “monogâmico e indissolúvel” (LE GOFF, 2008, p. 63).

De fato, na *Legenda áurea*, histórias e trajetórias da vida de santas refletia a tentativa de o clero recuperar o controle sobre as mudanças da sociedade deste século XIII (ALMEIDA, 2002, p. 69). Varazze era um pregador eficiente, porque produziu a obra para servir de instrução básica, pedagógica e normativa. Nas pequenas narrativas que integravam cada capítulo, nas normas de *exemplum*, via-se o grande potencial pedagógico, por serem breves, notáveis e facilmente destacáveis de seus contextos.

A representação do feminino no contexto social da Idade Média consistiu, portanto, de heranças que retratavam a inferioridade e submissão, desde os discursos proferidos pelos filósofos da antiguidade clássica, visto que as mulheres encontravam-se à beira da sociedade e sua contribuição era apenas de auxiliar aos homens, cuidar dos filhos e da família. Na Idade Média, a instituição católica apenas oficializou essas teorias, com o objetivo de estabelecer o seu poder na sociedade, principalmente sobre o gênero feminino. As santas, ao contrário, eram mulheres que destoavam da submissão. Eram decididas, determinadas, corajosas, pacientes e tinham grande capacidade de se transformar, de tomar decisões, de se rebelar para alcançar seu maior objetivo: a santidade. Elas não se subordinavam a autoridades masculinas que as impedissem de seguir sua fé. A vida repleta de pecados deixou de existir e seus corpos

foram positivados na medida em que passaram a seguir as determinações, os conselhos e a doutrina católica. Afirmava-se, sobretudo, a verdade do catolicismo, a quem todos deveriam se subordinar. A sexualidade, a vaidade e a feminilidade eram outros aspectos que deveriam ser positivados por meio da disciplina do corpo e da mente. A Eva era transformada em santa, tornando-se um exemplo para todas as mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve por objetivo analisar as representações do feminino na *Legenda áurea*, de Jacopo de Varazze (2003), traduzida para o português por Hilário Franco Junior. Embora seja uma tradução, essa obra não nos isentou da dificuldade de compreender o período, marcado profundamente por binarismos femininos.

Proveniente da cidade de Varazze, em 1226, aos dezoito anos de idade Jacopo ingressou na Ordem Dominicana (1244), onde se ascendeu na hierarquia interna como consequência do seu alto grau de instrução e senso catequizador. Ademais, pôde acompanhar de perto a política dos mendicantes estabelecida pelo pontífice Inocêncio IV. Cronista, Varazze foi autor de inúmeros sermões e obras, dos quais lhe rendeu prestígio a *Crônica de Gênova*, de 1293. Porém, o tomo que se tornou objeto de admiração de seus patrícios e atuou na conversão de fiéis hereges ficou conhecido como *Legenda áurea*, uma obra hagiográfica. Em 1298, o dominicano faleceu, tornando-se patrono de Varazze em 1645.

A *Legenda áurea* foi considerada a obra mais importante de Varazze e obteve diversas versões e traduções desde a sua primeira compilação. Franco Junior (2003) traduziu para o português a edição da *Legenda Aurea, vulgo historia lombardica dicta*, publicada em 1845. Dentre as inúmeras versões, elegeu essa edição por diversos fatores, tais como a veracidade dos fatos e dos capítulos que constam na obra.

As hagiografias surgiram aproximadamente entre os séculos IV e V, mas só a partir do século XII que as compilações foram elaboradas pelos clérigos. Essas sumas, que se dedicavam ao relato da vida de santos e santas, foram produzidas em meio aos grandes acontecimentos no campo social e cultural na Idade Média. Nesse momento, a Igreja lutava

contra as heresias, passava por inúmeras transformações sociais, principalmente o século XIII, denominado o período de Idade Média Central, e que assistiu surgir no campo intelectual as universidades e a filosofia, no campo, a agricultura e o crescimento urbano, entre outras. Também foi um período marcado por movimentos de heresia, contra os quais interviu a Igreja Católica, a fim de catequizar sua população.

Os séculos XII e XIII assistiram a disseminação da confissão pela Igreja Católica, já que estava se propagando uma forma de espiritualidade vinculada à penitência. Esta última, de acordo com a doutrina, colaboraria para o arrependimento das mulheres, pois, uma vez absolvida de seus pecados, a penitência lhes garantiria a salvação e mesmo até a santidade. Então, foi através dos exemplos de conduta das mulheres nessa hagiografia, exposta em sermões públicos, que permitiu à Igreja inculcar a disciplina moral, cristã e social sobre as mulheres.

A *Legenda áurea* foi escrita no século XIII. Seu discurso conceituadamente edificante – resultado de textos contemplativos sobre a biografia dos santos, contendo sua jornada, seus relatos e todo o processo de canonização – era um manual de uso prático, pedagógico, que serviu, em primeiro plano, de auxílio para preparação de sermões de religiosos, e, em segundo, para contenção herética e conversão dos fiéis ao cristianismo. As trajetórias dos santos e das santas deveriam inspirar católicos a buscar modelos de conduta e de comportamento para salvar suas almas através do *exemplum*. Cada legenda pretendia convencer o público da virtuosidade dos conselhos com auxílio de uma linguagem habilmente pedagógica, didática, quase realística. Essa construção discursiva existiu desde a antiguidade, sendo aperfeiçoada e difundida nos meios monásticos, herança deixada pelos séculos XI e XII.

No interior da obra de Varazze (2003), observou-se a existência de 175 legendas de santos e santas, das quais 30 foram exclusivamente dedicadas às mulheres. Apesar do ínfimo número de mulheres nessas legendas, elas adquiriram visibilidade na sociedade da época, constando diferentes perfis de mulheres: comuns, virgens, casadas e sexualmente ativas no matrimônio, prostitutas, peregrinas e mártires.

Assim, a representação das santas tornou-se uma tradição. Disseminada no Ocidente cristão durante a Idade Média Central, o culto a essas virgens foi amplamente propagado pela Igreja Católica e, principalmente, pelas ordens mendicantes do século XIII. Estas ordens procuraram defender a salvação feminina, criando dentro da obra de Varazze (2003) um ideal

de santidade em torno da conduta de vida dessas mulheres cristãs, penitentes, guerreiras, propondo a virgindade como meio de redenção divina.

Nessa perspectiva, as representações mais evidentes da mulher difundidas pela hagiografia católica e que estavam na gênese das escrituras eram a de Eva, de Maria e Maria Madalena. A primeira representava o pecado original que levou à expulsão do paraíso; a segunda representava o modelo de conduta feminino, simbolizava a mãe protetora, virgem sem pecado original; por sua vez, a última simbolizava a prostituta arrependida, que penitentemente alçou seu perdão. Outras representações estavam associadas às mulheres comuns que alcançaram a santidade, independentemente de serem virgens, ricas, prostitutas, casadas, com ou sem filhos. Alcançaram o perdão por meio de provas de fé e sacrifícios até a sua beatificação.

Apesar disso, Varazze (2003) conferiu preferência pelas vidas de santas virgens, visto que também pretendia fornecer exemplos para a educação do comportamento feminino, cuja beleza e volúpia associavam-se às astúcias do mal. As santas analisadas geralmente pertenciam à nobreza, assim como detinham extrema beleza e de pureza de caráter. Para alcançar a santidade tiveram de privar-se da beleza, da feminilidade e de tudo que as conduziu ao pecado. Essas santas eram contemporâneas entre si, e seus perfis se assemelhavam consideravelmente, quer fossem virgens, quer mantivessem relações sexuais. Após gozar de uma vida modesta, de dedicação ao trabalho, sem luxo e ostentação e reclusas conquistariam a santificação. Eram todas corajosas, determinadas, perseverantes e com grande capacidade de transformar suas vidas. Como mulheres católicas especiais serviriam de exemplo para as demais.

As santas mártires e as que ingressaram em mosteiros masculinos e passaram a se travestir de homem tinham uma surpreendente similaridade de caráter com os santos. Eram moralmente inabaláveis, resolutas, oradoras brilhantes e destemidas. Aproximavam-se dos santos também pela recusa à sexualidade. Abdicaram-se de uma vida de pecado, mundana, chegando até a masculinizarem-se na forma de monges, a fim de obter a graça pela única alternativa que restava para redimir de suas faltas. A exclusão ou a negação da beleza, da feminilidade e da sua sexualidade eram-lhes a forma corajosa e austera de alçar a plenitude de Deus. Como homens, elas não despertariam os desejos carnis de outros homens, anulariam sua própria sexualidade e conteriam a magia do olhar que somente deveria voltar-se aos céus e às orações. Logo, só se tornaria positivo o poder feminino, se e à medida que se negasse qualquer traço de feminilidade.

Imagens femininas de submissão e de obediência foram absolutamente rompidas nas legendas de Varazze (2003), dando consistência a um perfil resistente de mulher. A santidade era um objetivo dessa nova mulher que emergia na sociedade medieval e que somente foi alcançado mediante devoção a Cristo, duras lutas travadas contra as intempéries pagãs e demoníacas. No entanto, toda essa austeridade feminina vislumbrada nesse período não passava também de uma ilusão da escritura que, ao mesmo tempo em que lhes conferiam poderes e forças para subjugar o mal, as tornavam conscientes de sua inferioridade perante a Igreja. O *exemplum* funcionava, portanto, nessa dualidade, conferindo à mulher poderes inimagináveis através de milagres e castigos, mas, ao mesmo tempo, conformando comportamentos hostis à religiosidade da Igreja.

Como pudemos observar, o trabalho de Varazze (2003) contribuiu enormemente para refletir sobre a construção do imaginário social medieval através da descrição estética da vida de santas católicas, representando nesse cenário imagens de mulheres. Não importavam as condições que as impediam obter a graça, essas Senhoras buscaram a todo o custo a bênção e o perdão por seus atos, a única coisa digna de tanto sacrifício e martírio era, se não, o reconhecimento interior de que Deus as aceitavam à sua semelhante coragem e doação. E por assim fazer, como uma construção histórica, as representações estão longe de acabar, o que nos convida a continuar buscando outros instrumentos e objetos de observação. Por isso, não podemos dizer que concluímos porque o tempo e a sociedade jamais concluíram sua tarefa construindo visões e representações que alimentam de certa maneira práticas e instituições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, Propaganda e Memória Histórica. O Monasticismo na Legenda áurea de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v7, n. 2, jul.-dez., 2014. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/348/223>. Acesso em: 23/03/2015.

_____. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na Legenda áurea. In: TEXEIRA, Igor Salomão (Org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014. p. 14-29.

_____. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda áurea de Jacopo de Varazze. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, 2002.

ALVES, Aléssio Alonso. A morte e os mortos em Vitae Fratrum de Gerardo de Frachet (1256-1260). *Revista Signum*. Belo Horizonte, v15, n1, jul.-dez., 2014. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignumn11/article/viewFile/132/12>. Acesso em: 28/06/2015.

BRAGA, Paulo Drumond. Uma confraria da Inquisição: a irmandade de S. Pedro Mártir (Breves notas). *Arquipélago . História*. 2ª série. vol. II. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1997, p. 449-458. Disponível em: https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/482/1/PauloDrumontBraga_p449-458.pdf. Acesso em: 10/07/2015.

BISERRA, Wiliam Alves. *Santas (im)possíveis: religião e gênero* Michèle Roberts. 331 f. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília (UNB). 2011. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/10112/1/2011_WiliamAlvesBiserra.pdf. Acesso em: 09/06/2015.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70. 1987.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 3. Ed. Rio de Janeiro Bertrand Brasil, 2000.

BERTHOLD, Margot. *História Mundial do Teatro*. Editora Perspectiva, São Paulo, 2005.

CASAGRANDE, Carla. A Mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org). *História das mulheres no ocidente: a média*. Porto: Afrontamento, 1990. 2v. p. 99-141.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. “O movimento das beguinhas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas do presente”. In: *II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba - Sábias, Guerreiras e místicas: Homenagem aos 600 anos de Joana D’arc – ANAIS / Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebon (Organizadores)*. João Pessoa: Editora Universitária/UEPB, 2012, p. 47-58. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_02_07.pdf. Acesso em: 09/07/2015.

CLÈMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org). *História das mulheres no ocidente: a média*. Porto: Afrontamento, 1990. 2v. p. 29-63.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1976.

FORTES, Carolina Coelho. Santidade e gênero: Vauchez e o modelo masculino. In: *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro, Junho 2008. p. 81-90.

_____. A Legenda Aurea: datação, edições, destinatários e modelo de santidade. In: TEXEIRA, Igor Salomão (Org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014. p. 30-46.

FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. *A ordem do discurso*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vida de santos*. Tradução de Hilário Franco Junior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 11-25.

_____. *As cruzadas: Guerra Santa entre o Ocidente e Oriente*. São Paulo: Moderna (coleção polêmica). 1999.

_____. *A idade média, nascimento do ocidente*. São Paulo. Brasiliense, 2006.

FREITAS, Eliane Martins de; TOMÉ, Lidiane Cristina Maria. A Hagiografia de Santa Cristina e a Construção da Santidade Feminina na Legenda Aurea. In: *Emblemas*. v. 9, n. 2, jul-dez 2012, p. 181-193. Disponível em:

<http://www.revistas.ufg.br/index.php/emblemas/article/view/28544/16030>. Acesso em: 29/05/2015.

FRUGONI, Chiara. A mulher nas imagens, a mulher imaginada. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org). *História das mulheres no ocidente: a média*. Porto: Afrontamento, 1990. 2v. p. 461-511.

KRAMER, Heirich; SPRENGER, James. *O martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)*. Rio de Janeiro. Ed Rosa dos Tempos, 1991.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes. 2007.

_____. *O Imaginário Medieval*. Coleção Nova História. Editora Estampa. 1994.

_____. *Uma Longa Idade Média*. São Paulo, SP: Civilização Brasileira, 2008.

_____; TRUONG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *HISTÓRIA*. SÃO PAULO: UNESP, v. 24. n. 1, 2005. p. 77-99.

RUST, Leandro Duarte; Silva, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da historiografia*. Ouro Preto, n 3, p. 135-152. Setembro 2009. Disponível em: <http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/viewFile/62/38>. Acesso em: 11/07/2015.

SCHIMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

SCOTT, Joan. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre. Jul-Dez. 1995. v. 20, nº 2, p. 71-99.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Das reflexões sobre santidade, gênero e sexualidade nos textos berceanos. In: *Hagiografia e História - reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicações Editora, 2008, v. 1, p. 45-60.

SPINA, Segismundo. *A cultura literária medieval: uma introdução*. 3. Ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica*. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014.

_____. *A encruzilhada das ideias: aproximações entre a Legenda Áurea de (Iacopo da Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)*. 2007. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFRGS, Porto Alegre. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bistream/handle/10183/10787/000601167.pdf?sequence=1>. Acesso em: 21 de julho de 2014.

THOMASSET, Claude. Da natureza feminina. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org). *História das mulheres no ocidente: a média*. Porto: Afrontamento, 1990, 2v.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea*. Ed. Giovanni Paolo Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.

VORÁGINE, Santiago de la. *La Leyenda Dorada*. 2 volumes. Madri: Alianza, 2000.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (direção). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

WEMPLE, Suzanne Fonay. As mulheres do século V ao século X. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org). *História das mulheres no ocidente: a média*. Porto: Afrontamento, 1990. 2v. p. 227-271.

4.1. Fonte

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vida de santos*. Tradução de Hilário Franco Junior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ANEXOS

ANEXO 1

Santa Marina

“Marina era filha única, e quando seu pai ingressou em um mosteiro, trocou a roupa da menina para que ela parecesse homem, e não mulher, pedindo então ao abade e aos monges que também aceitassem receber seu único filho. Eles anuíram a ela foi recebida como monge, sendo chamada por todos de irmão Marino, que levou uma vida religiosa de muita piedade e obediência. Quando seu pai sentiu a aproximação da morte, chamou a filha, então com 27 anos, e estimulou-a a prosseguir no seu bom propósito e proibiu-a de revelar a quem quer que fosse que era mulher.

Marino ia com frequência buscar lenha para o mosteiro com o carro de bois. Nessas ocasiões tinha o costume de se alojar em casa de um homem cuja filha estava grávida de um soldado. Interrogada pelo pai, ela respondeu que tinha sido violentada pelo monge Marino. Perguntado como pudera cometer tão grave crime, Marino confessou o pecado e pediu perdão. Imediatamente foi expulso do mosteiro, diante de cuja porta permaneceu por três anos, durante os quais sustentado a cada dia com um pequeno bocado de pão.

Quando a criança cuja paternidade lhe atribuíram foi desmamada, levaram-na ao abade que entregou a Marino para cuidar dela, o que fez por dois anos com a maior paciência e dando graças a Deus por todas as coisas. Compadecidos de sua humildade e sua paciência, os irmãos receberam-no de volta no mosteiro, impondo-lhe as mais vis funções, que ele executava porém com alegria, fazendo tudo com paciência e dedicação. Enfim, após uma vida

de boas obras, migrou para o senhor. Quando levaram seu corpo, preparando-o para sepultá-lo em lugar pouco honrado, viram que se tratava de uma mulher. Todos ficaram estupefatos e assustados ao perceber quanto haviam se enganado a respeito daquela escrava de Deus, e acorreram para ver tão extraordinário espetáculo e pedir perdão pela ignorância e erro cometido em relação a ela. Seu corpo foi honradamente colocado na Igreja.

Contudo, relatos como de Santa Marina se apresentam de forma excepcional dentro da Legenda áurea, pois a virgindade desta santa vem acompanhada de virtudes como a humildade, a paciência e a dedicação e apesar de passar por grandes provações não chegaram a sofrer o martírio como as demais santas.

A mulher que desonrara a escrava de Deus foi possuída pelo demônio, confessou seu crime e foi libertada do túmulo da virgem. Para ele confluem pessoas de todas as partes, e ali se realiza grande número de milagres. Ela morreu no dia 18 de julho” (VARAZZE, 2003, p. 478-479).

ANEXO 2

Santa Teodora

“Teodora era mulher nobre, casada com um homem temente a Deus, que viveu em Alexandria na época do imperador Zenão. Com inveja da santidade de Teodora, o diabo fez com que um homem rico se inflamasse de concupiscência por ela. Ela incomodava com repetidas mensagens e presentes tentando seduzi-la, mas ela repelia os mensageiros e desprezava os presentes. Ele tanto a atormentou que ela perdeu sossego e saúde. Sem desistir, o homem recorreu a uma feiticeira que o exortou a ter piedade dele e a teria um pecado tão enorme ante os olhos de Deus, que tudo vê, a feiticeira acrescentou: “Tudo o que se faz de dia, Deus certamente sabe e vê, mas tudo o que se passa depois que cai o sol, Deus não vê”. A moça perguntou à maga: “é verdade isso que está dizendo?” Ela: “Sim, digo a verdade”.

Enganada pelas palavras da feiticeira, a moça disse-lhe para mandar o homem vir à sua casa na hora combinada, teve relação com ela e retirou-se. Tendo caído em si, Teodora derramava lágrimas amaríssimas e batia na própria face dizendo: “Ai! Ai de mim! Perdi minha alma, destruí o que me tornava bela”.

Ao voltar para casa e ver sua mulher desolada e aos pratos, sem saber o motivo, o marido esforçou-se para consolá-la, mas ela não queria aceitar consolo algum. Ao amanhecer, ela foi a um mosteiro de monjas e perguntou à abadessa se Deus podia conhecer um grave delito que ela havia cometido ao cair do dia. A abadessa respondeu: “Nada pode ser escondido de Deus, que sabe e vê tudo o que acontece, qualquer que seja a hora”. Chorando

com amargura, ela disse: “Dê-me o livro do santo Evangelho, para que eu mesma tire minha sorte”. Abrindo o livro acaso, leu: “O que escrevi, escrevi” (João, 19: 22).

Voltou para casa, e um dia em que o marido estava ausente cortou os cabelos, vestiu roupas de homem e rapidamente se dirigiu a um mosteiro de monges distante oito milhas dali, onde pediu para ser recebida na comunidade. Quando perguntaram seu nome, disse que era Teodoro. Ali fazia com humildade tudo o que lhe pediam, e sua conduta agradava a todos. Alguns anos depois, o abade chamou o irmão Teodoro e ordenou-lhe que atrelasse os bois e fosse buscar azeite na cidade. Enquanto isso, seu marido chorava muito, pensando que a mulher tinha fugido com outro homem. Então um anjo do Senhor disse-lhe: “Levante-se de manhã bem cedo, fique na estrada chamada Martírio do Apóstolo Pedro e encontrará sua esposa”. De fato, ao passar por ali com seus camelos, Teodora viu e reconheceu o marido e disse consigo mesma: “Ai, meu bom marido, quanto trabalho para pagar o pecado que cometi contra você”. Quando se aproximou, ela o cumprimentou dizendo: “Alegria, meu senhor”. Ele não a reconheceu, e depois de ter esperado muito tempo pensou que tinha sido enganado e ouviu uma voz que lhe disse: “Quem o saudou esta manhã era sua esposa”.

A bem-aventurada Teodora era de tal santidade que fazia muitos milagres, como ressuscitar um homem dilacerado por uma fera, a quem ela amaldiçoou fazendo-a cair morta na mesma hora. Mas o diabo, que não podia suportar tanta santidade, apareceu a ela dizendo: “Você é uma prostituta, uma adúltera que abandonou seu marido para vir aqui me desprezar, então combaterei com meus terríveis poderes e se não conseguir fazê-la renegar o Crucificado, pode dizer que não sou eu”. Mas ela fez o sinal-da-cruz e no mesmo instante o demônio desapareceu.

Outra vez, quando voltava da cidade com uns camelos, hospedou-se num lugar onde de noite uma moça foi encontrar outra pessoa hospedada no mesmo lugar. Quando se descobriu que estava grávida e perguntaram-lhe de quem concebera, ela respondeu: “Do monge Teodoro, que dormiu comigo”. Ao nascer a criança, levaram-na ao abade do mosteiro, que depois de ter repreendido Teodora, que se limitou a pedir perdão, deu-lhe a criança e expulsou-a do mosteiro. Ela ficou sete anos do lado de fora do mosteiro alimentando a criança com o leite dos rebanhos.

Invejoso de tamanha paciência, o diabo apareceu diante dela transfigurado no seu marido: “Que está fazendo aqui, minha senhora? Eu suspiro por você sem encontrar consolo. Venha, minha luz, mesmo que você tenha dormido com outro homem, eu perdôo. Acreditando que era seu marido, ela respondeu: “Não posso ficar mais com você, porque o

filho do soldado João deitou comigo e quero fazer penitência do pecado que cometi”. Como se pôs a rezar e imediatamente a figura desapareceu, ela entendeu que era o demônio. Outra vez ainda, o diabo quis assustá-la com demônios aparecendo para ela sob a forma de feras terríveis e com um homem que as instigava dizendo: “Devorem esta meretriz”. Mas ela rezou e tudo se esvaneceu.

Outra vez, surgiu uma tropa de soldados conduzidos por um príncipe que era adorado por eles, e os soldados disseram a Teodora: “Levante e adore nosso príncipe”. Ela respondeu: “Eu adoro o Senhor Deus”. Quando contaram isso ao príncipe, ele mandou que levassem à sua presença e que a espancassem até parecer morta, depois do que a tropa sumiu. Em outra ocasião, Teodora ao seu lado uma grande quantidade de outro, mas fugiu fazendo o sinal-da-cruz e recomendando-se a Deus. Um dia, viu um homem levando uma cesta cheia de espécie de alimentos e que lhe disse: “O príncipe que bateu em você encarregou-me de dizer-lhe para pegar e comer disso tudo porque ele a maltratou por engano”. Então ela se persignou, e tudo desapareceu.

Passados sete anos, em consideração pela paciência que ela demonstrava, o abade reconciliou-se com ela e permitiu que junto com a criança entrasse no mosteiro. Certo dia, dois anos mais tarde, sempre vivendo de maneira elogiosa, ela trancou-se em sua cela com a criança. O abade mandou alguns monges verificar com atenção o que ela estava fazendo. Ela apertava o menino em seus braços e beijava-o, dizendo: “Meu doce filho, o tempo da minha vida já chega ao fim e deixo-o a Deus para que seja seu pai e protetor. Doce filho, entregue-se ao jejum e à prece e sirva seus irmãos com devoção”. Após essas palavras, rendeu o espírito e adormeceu feliz no Senhor, por volta do ano de 470. O menino pôs-se a chorar copiosamente.

Naquela mesma noite, o abade teve a seguinte visão: faziam-se preparativos para magníficas bodas, às quais por ordem dos anjos compareciam profetas, mártires e todos os santos, no meio dos quais uma mulher caminhava sozinha, circundada por uma inefável glória. Tendo chegado ao local do banquete, ela sentou-se e todos os presentes aclamaram-na. Uma voz disse: “Este é o monge Teodoro, falsamente acusado durante sete anos de ter tido filho, mas castigada por ter traído seu marido”. Ao despertar, o abade correu com todos os irmãos à cela dele, que já estava morto. Ao despirem o corpo para prepará-lo, confirmaram que se tratava de uma mulher. O abade mandou imediatamente buscar o pai da moça que a tinha difamado e disse: “O homem de sua filha morreu”. E descobrindo o corpo o pai viu que era uma mulher. Quando se soube disso, o medo tomou conta de todos.

Um anjo do Senhor falou ao abade; “Saia depressa, pegue um cavalo, corra para a cidade e traga com você a primeira pessoa que encontrar”. No caminho cruzou com um homem, a quem o abade perguntou aonde ia e ele respondeu: “Minha mulher morreu e vou vê-la”. O abade colocou o marido de Teodora junto consigo no cavalo, e quando chegaram choraram muito e enterraram-na com grandes honras. O marido de Teodora ocupou a cela da mulher, onde permaneceu até adormecer no Senhor. O menino seguiu os conselhos de sua mãe adotiva Teodora e distinguiu-se pela honestidade de costumes, de sorte que ao morrer o abade foi eleito por unanimidade para substituí-lo” (VARAZZE, 2003, p. 531-534).

ANEXO 3

Santa Pelágia

“Pelágia, a mais célebre das mulheres da cidade de Antioquia, possuía bens e riquezas, corpo belíssimo, hábitos ostentatórios e vãos, era impudica de espírito e de corpo. Quando passeava pela cidade fazia-o com tal ostentação que nela se viam apenas ouro, prata e pedras preciosas e por onde ia enchia o ar com o odor de seus diversos perfumes. Era sempre precedida e seguida por imensa multidão de moças e de rapazes também brilhantemente vestidos.

Um santo padre chamado Verônio, bispo de Heliópolis, hoje Damietta, ao vê-la começava a derramar lágrimas amargas por ela se interessar mais em agradar ao mundo do que ele em agradar a Deus. Prosternando-se, batia o rosto na terra regava-se com suas lágrimas, dizendo:

Deus altíssimo, perdoa-me, pecador que sou, porque essa meretriz gastou mais tempo em adornar seu corpo para um único dia do que empreguei em toda a minha vida para me salvar. Ó Senhor, que os enfeites de uma meretriz não sejam para mim motivo de confusão quando aparecer em presença de sua temível majestade. Ela se orna com os mais refinados cuidados terrenos, e eu, que me propus agradar a meu Senhor imortal, fui negligente e não cumpri minha promessa.

Ele falou aos que se encontravam ali: “Na verdade digo a vocês que Deus apresentará essa mulher contra nós no dia do Juízo, porque ela se pinta com cuidado para agradar amantes terrenos, ao passo que nós negligenciamos em agradar ao esposo celeste”. Enquanto dizia

coisas desse tipo, subitamente adormeceu e viu em sonho uma pomba negra e extremamente fedorenta esvoaçar à sua volta enquanto celebrava a missa. Quando disse aos catecúmenos que se retirassem, a pomba desapareceu e voltou depois da missa. Então a mergulhou em um vaso cheio de água, de onde saiu limpa e branca, voou tão alto que não se podia vê-la, e aí o bispo acordou.

Uma vez em que ele pregava na igreja, Pelágia estava presente e ficou tão comovida com suas palavras, que por meio de um mensageiro mandou-lhe uma carta dizendo: “Ao santo bispo, discípulo de Cristo, Pelágia, discípula do diabo. Se quiser comprovar que é verdadeiramente discípulo de Cristo, que pelo que ouvi desceu do Céu em favor dos pescadores, digno-se me receber, por pecadora que seja, mas arrependida”. Ele respondeu: “Peço não tentar minha humildade, porque sou um homem pecador, mas se você deseja ser salva não poderá me ver sozinho e sim junto com outros”.

Quando chegou perto dele e dos outros, ela segurou seus pés derramando lágrimas muito amargas e disse: “Sou Pelágia, um mar de iniquidades agitado por ondas de pecado, sou um abismo de perdição, sou sorvedouro e armadilha das almas. Muitos se deixaram enganar por mim e agora tenho horror de tudo isso”. Então o bispo a interrogou: “Qual seu nome?”. Ela: “De nascimento sou chamada Pelágia, mas por casa do luxo de minhas vestes sou conhecida por Margarida”. O bispo acolheu-a com bondade, ordenou-lhe uma penitência salutar, instruiu-a com cuidado no temor a Deus e regenerou-a pelo santo batismo. O diabo, que estava ali, gritava: “Ó que violência sofro desse velho decrépito! Ó violência! Ó velho malvado! Maldito o dia em que nasceu para ser meu inimigo e tirar minha melhor esperança!”.

Naquela mesma noite, enquanto Pelágia dormia, o diabo foi despertá-la para dizer: “Senhora Margarida, que mal fiz a você? Não o ornei de todo tipo de riquezas e de glória? Suplico, diga-me no que a entristeci, e no mesmo instante repararei o dano que fiz. Peço apenas que não me abandone, para que não me torne objeto do desprezo dos cristãos”. Mas ela fez o sinal-da-cruz e soprou sobre o diabo, que desapareceu imediatamente. Três dias mais tarde ela juntou tudo que tinha, vendeu e deu aos pobres. Pouco dias depois, escondida de todo mundo, Pelágia fugiu durante a noite e foi ao monte das Oliveiras, onde adotou o hábito de eremita e passou a morar em uma pequena cela na qual serviu a Deus com rigorosa abstinência. Ela gozava de imensa fama e era chamada de irmão Pelágio.

Mais tarde, um diácono do bispo acima referido foi a Jerusalém visitar os lugares santos, e o bispo recomendou que após aquela visita fosse ver um monge de nome Pelágio,

porque era um verdadeiro escravo de Deus. Ele assim o fez, e ela reconheceu de imediato, mas ele não, por causa da extrema magreza dela. Pelágia perguntou: “Seu bispo é vivo?”. Ele: “Sim, senhor”. Ela: “Que ele rogue por mim ao Senhor, pois é um verdadeiro apóstolo de Cristo”. O diácono foi embora e voltou à cela de Pelágio três dias mais tarde. Como depois de ter batido à porta ninguém apareceu, ele forçou a janela e viu que Pelágio estava morto. Correu anunciar isso ao bispo, que veio com o clero e todos os monges para celebrar as exéquias de tão santo homem, mas quando se tirou o corpo da cela percebeu-se que era uma mulher. Todos ficaram muito admirados, deram graças a Deus e em seguida sepultaram honrosamente o santo corpo. Ela faleceu no dia 8 de outubro, por volta do ano do Senhor de 290” (VARAZZE, 2003, p. 849-851).

ANEXO 4

Santa Margarida

“Margarida, dita Pelágio, virgem belíssima, rica e nobre, foi criada com a maior solícitude por seus pais, que a proveram de ótimos costumes, com tanto pudor que não se deixava ver por homem algum. Enfim um rapaz de família nobre pediu-a em casamento e, com o consentimento dos pais, foram feitos com grandes gastos e agradável decoração todos os preparativos necessários para as bodas. No dia do casamento, rapazes, moças e toda a nobreza festejavam com a alegria diante do leito nupcial já preparado, quando inspiração de Deus, ao perceber como a tão danosa perda da virgindade era aplaudida, a virgem prosternou-se ao chão e avaliou tanto em seu coração os inconvenientes do casamento, que logo desprezou todas as alegrias desta vida como se fossem estrume. Daí por que se absteve naquela noite de ter relações com seu marido, e à meia-noite, depois de ter se recomendado a Deus, cortou os cabelos e fugiu às escondidas, com roupas masculinas.

Chegando a um mosteiro distante e chamando-se de irmão Pelágio, foi recebida pelo abade e cuidadosamente instruída. Ela se comportou de maneira tão santa e tão devota, que com a morte do provisor de um mosteiro feminino, o abade, aconselhado pelos anciãos, impôs a ela este cargo. Enquanto servia às virgens com determinação e inocência o alimento não apenas do corpo, mas também da alma, o invejoso diabo colocou obstáculos ao bom curso das coisas, inspirando um crime. Ele incitou ao adultério a virgem que era mensageira do mosteiro, e quando seu ventre cresceu e já não podia ser escondido, todas as virgens e todos

os monges ficaram consternados de vergonha e de dor, e sem julgamento e sem investigação condenaram Pelágio, que como propósito era o único que tinha contato frequente com ela.

Por essa desonra, foi expulso do mosteiro e recluso em sua gruta aonde o mais severo dos monges levava-lhe muito pouco pão de cevada e água. Depois os monges se retiraram e deixaram Pelágio sozinho, que suportou tudo com paciência e não se deixou perturbar por nada, sempre agradecendo a Deus e continuamente se confortando pelos exemplos santos. Enfim, quando soube que sua morte se aproximava, mandou uma carta ao abade e aos monges:

Nascida de sangue nobre, fui chamada ao mundo secular de Margarida, e para atravessar o mar das tentações atribuí-me o nome de Pelágio. Ao me passar por homem não menti, como mostram os fatos, pois do crime ganhei virtude, inocente fiz penitência, e como os homens ignoravam que sou mulher, deixem às santas irmãs o cuidado de me sepultar, e a visão do meu corpo morto será a expiação de minha vida, já que as mulheres reconhecerão como virgem aquela que os caluniadores julgaram ser uma adúltera.

Quando os monges e monjas ouviram a leitura desta carta, correram para a caverna, as mulheres reconheceram que Pelágio era uma mulher virgem e intacta. Todos fizeram penitência e ela foi enterrada com honra no mosteiro das virgens” (VARAZZE, 2003, p. 852-853).